THÈSE

Pour l'obtention du grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE POITIERS
UFR de sciences humaines et arts
Laboratoire Métaphysiques allemandes et philosophie pratique (Poitiers)
(Diplôme National - Arrêté du 7 août 2006)

École doctorale : Lettres, pensée, arts et histoire - LPAH (Poitiers)
Secteur de recherche : Philosophie

Présentée par :
Cédric Rio

Préservation de la nature, protection sociale et justice entre les générations :

Privilégier le présent pour transmettre au futur un monde plus juste

Directeur(s) de Thèse :
Patrick Savidan

Soutenue le 29 novembre 2013 devant le jury

Jury :

Président	**Stéphane Chauvier**	Professeur - Université Paris 4 Sorbonne
Rapporteur	**Catherine Larrère**	Professeur - Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
Rapporteur	**Axel Gosseries**	Professeur, chaire d'éthique économique et sociale - Université Catholique de Louvain (Belgique)
Membre	**Patrick Savidan**	Professeur - Université de Poitiers
Membre	**Solange Chavel**	Maître de conférences - Université de Poitiers

Pour citer cette thèse :
Cédric Rio. *Préservation de la nature, protection sociale et justice entre les générations : Privilégier le présent pour transmettre au futur un monde plus juste* [En ligne]. Thèse Philosophie. Poitiers : Université de Poitiers, 2013. Disponible sur Internet <http://theses.univ-poitiers.fr>

UNIVERSITÉ DE POITIERS

U.F.R. de Philosophie
EA 2626 Métaphysiques Allemandes et Philosophie Pratique
École Doctorale Lettres, pensée, arts et histoire

Thèse pour l'obtention du grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITE DE POITIERS EN PHILOSOPHIE

Présentée et soutenue publiquement par

Cédric RIO

le 29 novembre 2013

Préservation de la nature, protection sociale et justice entre les générations

Privilégier le présent pour transmettre au futur un monde plus juste

Sous la direction de Patrick SAVIDAN

JURY :

Stéphane CHAUVIER, Professeur, Université Paris-Sorbonne	
Solange CHAVEL, Maître de conférences, Université de Poitiers	
Axel GOSSERIES, Professeur, Université catholique de Louvain, Chaire Hoover d'éthique économique et sociale	Rapporteur
Catherine LARRÈRE, Professeure émérite, Université Panthéon-Sorbonne	Rapporteure
Patrick SAVIDAN, Professeur, Université de Poitiers	Directeur de Thèse

UNIVERSITÉ DE POITIERS

U.F.R. de Philosophie
EA 2626 Métaphysiques Allemandes et Philosophie Pratique
École Doctorale Lettres, pensée, arts et histoire

Thèse pour l'obtention du grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITE DE POITIERS EN PHILOSOPHIE

Présentée et soutenue publiquement par

Cédric RIO

le 29 novembre 2013

Préservation de la nature, protection sociale et justice entre les générations

Privilégier le présent pour transmettre au futur un monde plus juste

Sous la direction de Patrick SAVIDAN

JURY :

Stéphane CHAUVIER, Professeur, Université Paris-Sorbonne	
Solange CHAVEL, Maître de conférences, Université de Poitiers	
Axel GOSSERIES, Professeur, Université catholique de Louvain, Chaire Hoover d'éthique économique et sociale	Rapporteur
Catherine LARRÈRE, Professeure émérite, Université Panthéon-Sorbonne	Rapporteure
Patrick SAVIDAN, Professeur, Université de Poitiers	Directeur de Thèse

À Joana

« *L'essentiel est d'être bon aux gens avec qui l'on vit. […]* Défiez-vous de ces cosmopolites qui vont chercher au loin dans *leurs livres des devoirs qu'ils dédaignent de remplir autour d'eux. Tel philosophe aime les Tartares pour être dispensé d'aimer ses voisins.* »

Jean-Jacques Rousseau, Émile ou de l'éducation

« Il ne suffit pas de le voul*oir pour cesser d'être injuste et pour* devenir juste. »

Aristote, Éthique à Nicomaque

Remerciements

Je dois beaucoup à Patrick Sa*vidan, qui a dirigé cette thèse. C'est en partie* grâce à lui, par son enseignement et quelques discussions, *que j'ai décidé de me* lancer dans ce travail. Par ses conseils et son soutien, i*l m'a* ensuite permis de *l'achever. Mais son apport est plus large : il m'a accordé et transmis la confiance* nécessaire pour être en mesure de mener, au cours de ces dernières années, des projets qui me tiennent *à cœur.* Merci à lui pour sa confiance contagieuse, sa simplicité et son amitié.

Je remercie également mes compagnons de fortune ou d'infortune et amis, et tout particulièrement Jean, Naël et Pauline, pour ces discussions à bâtons rompus, mais aussi pour ces moments de détente. Je leur souhaite bon courage pour la suite des évènements.

Pour son invitation et son accueil à la Chaire Hoover à Louvain-la-neuve, pour son écoute et son aide, un grand merci à Axel Gosseries. Merci également à Livio, Maxime, Thierry et les autres personnes rencontrées lors de mon court séjour en Belgique pour leur accueil et leur sympathie.

J*'ai une pensée pour Jacques Luzi, dont les enseignements m'ont incité à* suivre la voie qui est désormais la mienne. *Pour le temps qu'ils m'ont accordé et* leur aide, merci à André Masson, Philippe Steiner et Stéphane Zuber.

Pour ses relectures, un grand merci à Véronique.

Au cours de ce doctorat, j*'ai eu la chance* et le plaisir de travailler pour *l'Observatoire des inégalités. Merci tout d'abord à Nina, qui a été une collègue* de bureau précieuse *et avec qui j'aurais aimé travailler davantage.* Merci à Noam, *Valérie et Louis pour m'avoir permis de concilier au mieux thèse et activité* professionnelle – mais aussi activités personnelles –, et pour *m'avoir* donné la liberté de *mettre en œuvre un certai*n nombre de projets enrichissants et ambitieux. Je pense en particulier à Inequality Watch. La tenue de ce réseau européen, et plus *largement les activités au sein de l'Observatoire, m'ont donné l'occasion* de rencontrer des personnes sympathiques et engagées. *C'est à regret qu'il a fallu*

mettre de côté tous ces projets. Je tiens à saluer ici toutes *les personnes qui m'ont* accompagné dans leur réalisation, à Paris et ailleurs.

Je remercie également Anne-Marie Autissier et Catherine Husson*, de l'Institut d'études européennes au sein de l'Université Paris 8,* pour la qualité de leur accueil *et pour m'avoir permis de finir la thèse dans de bonnes conditions*, et Gilles Raveaud pour ses conseils.

J'ai une pensée pour *mes amis, qui sont toujours là, même si j'ai* pu quelquefois les mettre de côté ou les assommer*, en raison d'un travail quelque peu* envahissant et qui, malheureusement, tolère mal certains excès. Merci à eux pour *avoir su m'encourager, m'écouter, mais surtout plus simplement pour leur amitié.*

Merci à mes parents et mon frère pour leur soutien*, et pour tout ce qu'ils* ont pu *m'apporter*.

Enfin, pour son soutien psychologique, pour avoir su partager mes joies quand *tout allait pour le mieux et me remettre d'aplomb lorsque tout allait mal, pour* sa patience, ses sacrifices, son sourire, son aide intellectuelle et ses relectures, et pour *tout le reste, je tiens à remercier Joana. S'engager dans une thèse est peut*-être *difficile pour son auteur, mais cela l'est sans doute davantage pour la personne qui l'accom*pagne au quotidien. À tous points de vue, elle a su endosser ce rôle à *merveille. Je suis heureux de pouvoir l'en délivrer.*

Introduction générale

L'époque contemporaine accorde une grande importance au sort des membres des générations futures. La mise en avant du concept de développement durable ou soutenable, dont l'utilisation s'est répandue à la suite d'un rapport de l'Organisation des Nations Unies (ONU) à la fin des années 1980, le « rapport Brundtland », invite par exemple à répondre « aux besoins du présent sans compromettre la capacité des générations futures de répondre aux leurs[1] ». En 1997, l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (Unesco) publiait de même une déclaration sur la responsabilité des personnes vivantes envers leurs contemporaines et celles qui leur succéderont dans le temps : l'Article 1 stipule que « [l]es générations présentes ont la responsabilité de veiller à ce que les besoins et intérêts des générations présentes et futures soient pleinement sauvegardés[2] ». Dans les discours politiques, l'appel à une prise en compte des générations futures, tant dans le domaine social qu'environnemental, est aujourd'hui un des poncifs du genre[3]. On justifie le bien-fondé de décisions politiques jugées « douloureuses » en mettant en avant la nécessité de tenir compte de leur sort : réduire les dépenses publiques associées en particulier aux systèmes de protection sociale[4], assainir les dettes publiques[5], etc.

Cette importance n'est toutefois pas propre à notre époque. On pourrait même aller jusqu'à considérer qu'elle s'exprime depuis des « temps immémoriaux[6] ». Elle

[1] Gro Harlem Brundtland, Notre avenir à tous, traduit par Luc Gagnon et Harvey L. Mead, Montréal, Éditions du Fleuve, 1988, p. 53. À l'origine, cet ouvrage était un rapport rédigé et publié sous l'égide des Nations Unies dans le cadre d'une Commission mondiale sur l'environnement et le développement.

[2] Unesco, « Déclaration sur les responsabilités des générations présentes envers les générations futures », 12 novembre 1997, disponible à l'adresse Internet http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL_ID=13178&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html.

[3] Dieter Birnbacher, La responsabilité envers les générations futures [1988], traduit de l'allemand par Olivier Mannoni, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 4 : « Aujourd'hui, « la responsabilité envers les générations futures » est devenue un poncif des discours politiques dominicaux […]. »

[4] Sur cette généralisation de la mention aux « générations futures » pour justifier des réformes sociales mises en œuvre en France et au sein des pays développés de manière générale, voir Yann Le Lann, Benjamin Lemoine « Les comptes des générations. Les valeurs du futur et la transformation de l'État social », Actes de la recherche en sciences sociales, n°4, 2012, p. 62 – 77.

[5] Xavier Timbaud, « Solidarité intergénérationnelle et dette publique », *Revue de l'OFCE*, vol. 106, 2011, p. 191 – 212.

[6] Dieter Birnbacher, La responsabilité envers les générations futures, op. cit., p. 1 : « Depuis des temps immémoriaux, l'humanité s'interroge sur la responsabilité envers les générations futures. »

s'incarne notamment dans la famille et dans l'attention prodiguée par des parents ou grands-parents envers leurs enfants ou petits-enfants, voire au-delà si on a la possibilité de vivre suffisamment longtemps, et prend la forme d'une volonté de transmettre un héritage, que celui-ci soit de l'ordre des valeurs, ou davantage d'ordre matériel. Comme l'indique le sociologue allemand Max Weber, le comportement consistant à accumuler des biens s'est répandu avec l'émergence de l'éthique protestante. Mais ce souci des enfants et des petits-enfants constitue une raison plus profonde encore pour justifier son développement :

> « *Aujourd'hui*, de telles natures emplies d'« esprit capitaliste » sont généralement, sinon franchement anticléricales, du moins indifférentes. L'idée du Paradis et de son pieux ennui a peu d'attrait pour ces tempéraments portés à l'action ; la religion leur apparaît comme un moyen de détourner l'humanité de son travail sur cette terre. Si on les interrogeait sur le « sens » de cette chasse inlassable qui jamais ne se satisfait des biens acquis et qui, si on la rapporte précisément à une orientation de la vie purement tournée vers l'ici-bas, ne peut donc apparaître que « dépourvue de sens », ils répondraient parfois, pour autant qu'ils seraient capables de répondre, qu'il s'agit là du « souci des enfants et des petits-enfants » ; mais, étant donné que cette motivation ne leur est manifestement pas propre, *puisqu'elle agissait tout à fait de la* même manière chez les « traditionnalistes », ils donneraient plus souvent cette réponse toute simple et plus juste que leurs affaires, avec le travail incessant qu'elles demandent, leur sont devenues « indispensables pour vivre » [7]. »

Les comportements favorables à l'accumulation décrits par le sociologue et leur justification au nom de l'amélioration du sort des enfants et petits-enfants sont aujourd'hui encore parfaitement observables. L'importance de l'héritage par rapport au revenu disponible, par donation ou au décès, dans un pays comme la France est ainsi équivalent à ce qui pouvait être observé à la fin du XIXe siècle[8]. Cela illustre à quel point on s'efforce toujours de transmettre un patrimoine à sa descendance pour lui permettre de démarrer son existence dans les meilleures conditions.

Mais un concept tel que celui de développement durable traduit une autre réalité, un rapport différent aux générations futures : il ne s'agit plus d'accumuler du capital pour garantir à leurs membres un sort plus avantageux que celui dont pouvaient bénéficier ceux qui les ont précédés, ni même, plus largement, de construire un monde meilleur, mais plutôt de préserver ce qui peut l'être. Ainsi, cette

[7] Max Weber, L'éthique protestante et l'éthique du capitalisme, suivi d'autres essais [1904], traduit de l'allemand par Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, 2003, p. 51.

[8] Pour l'économiste Thomas Piketty, la part de l'héritage par donation ou au décès par rapport au revenu disponible est de 20 %. Thomas Piketty, « On the Long-run Evolution of Inheritance: France 1820 – 2050 », The Quarterly Journal of Economics, vol. 126, n° 3, Août 2011, p. 1071 – 1131.

préoccupation présente envers les générations futures résulte plus particulièrement d'une inquiétude au regard à la fois de la dégradation de l'environnement naturel à l'échelle de la planète et de la dégradation des systèmes sociaux – ou plus largement de l'environnement social – au sein des pays les plus riches.

Cette inquiétude est justifiée. La dégradation de l'environnement naturel, illustrée en particulier par le réchauffement climatique, devrait avoir un impact non négligeable sur les conditions de vie des individus qui nous succéderont sur Terre : la pollution de l'air, la multiplication des catastrophes naturelles liées aux dérèglements climatiques, l'extinction progressive des forêts, l'épuisement des ressources naturelles constituent autant d'exemples des difficultés qui leur sont promises et auxquelles ils devront faire face. De nombreux éléments scientifiques apportent les preuves d'une dégradation de l'environnement naturel, illustré en particulier par l'évolution du climat. Selon le Giec (Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat, en anglais IPCC, Intergovernmental Panel on Climate Change), le niveau de la mer s'est élevé de 1 à 2 millimètres par an en moyenne au cours du XXe siècle, principalement en raison du réchauffement de l'atmosphère et de la fonte des glaces[9]. Les conséquences de ce réchauffement climatique sont d'ores et déjà visibles : catastrophes climatiques (ouragans, inondations, etc.), engloutissements de parcelles de terre en raison de la montée des eaux, en particulier en Asie du Sud-est, disparition progressive d'espèces animales et végétales, etc.

À court terme cette fois, les difficultés sociales rencontrées dans le temps présent par les jeunes générations, en particulier en Europe, s'additionnent aux craintes quant à la pérennité des modèles sociaux et donc à la possibilité de les préserver pour les individus du futur. Dans tous les États membres de l'Union européenne, les jeunes de moins de 25 ans forment la catégorie d'âge la plus touchée par le chômage et la pauvreté. Fin 2012, plus d'un jeune sur cinq était au chômage,

[9] Nathaniel L. Bindoff, Jürgen Willebrand, Vincenzo Artale, Anny Cazenave, Jonathan M. Gregory, Sergey Gulev, Kimio Hanawa, Corrine Le Quéré, Sydney Levitus, Yukihiro Nojiri, C.K. Shum, Lynne D. Talley, Alakkat S. Unnikrishnan, « Observations: Oceanic Climate Change and Sea Level », in S. Solomon, D. Qin, M. Manning, Z. Chen, M. Marquis, K.B. Averyt, M. Tignor, H.L. Miller (éds.), Climate Change 2007: The Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change, Cambridge & New York, Cambridge University Press, 2007. Ce rapport est disponible sur le site Internet du Giec, http://www.ipcc.ch/publications_and_data/ar4/wg1/en/ch5.html.

contre un peu plus de 10 % pour l'ensemble de la population[10]. Les niveaux de pauvreté monétaire sont également plus élevés chez les jeunes qu'au sein des autres catégories d'âge : en 2010, 21,6 % des Européens âgés de 16 à 24 ans vivaient avec un niveau de revenus inférieur au seuil de pauvreté monétaire contre 16,4 % pour l'ensemble de la population[11]. Une telle situation existait avant la crise économique et sociale qui sévit depuis 2008 : celle-ci n'a donc fait qu'aggraver une situation qui existait auparavant[12]. Ces difficultés d'insertion au sein du marché du travail sont loin d'être anodines : plus celles-ci seront importantes, plus elles auront des conséquences sur les niveaux de vie des personnes tout au long de leur existence, à tel point que ces jeunes générations sont promises à des conditions de vie moins favorables que leurs aînés, c'est-à-dire les générations précédentes. En France, par exemple, on observe une stagnation voire un déclin des niveaux de revenus des générations nées après 1950, par rapport aux niveaux de revenus observés au sein de la génération qui les précèdent, accentuant une situation de déclassement social d'une génération à l'autre[13].

Il convient toutefois de ne pas se montrer naïf. Dans bien des utilisations de l'appel à une meilleure prise en compte du sort des générations futures, on se situe davantage dans des entreprises de moralisation ou de culpabilisation que dans la mise en avant d'une réelle réflexion sur leurs besoins. Il s'agit, autrement dit, de se servir de ces individus qui n'existent pas pour mettre en œuvre des réformes qui concernent davantage les individus bien vivants. Cette omniprésence des générations futures que nous venons de décrire n'est pas le fruit du hasard. Comme l'indique en particulier Brian Barry, un des premiers philosophes à s'être intéressé au thème de la justice entre les générations, « soutenir les générations futures a moins de portée politique

[10] Données Eurostat. Pour les moins de 25 ans, le taux de chômage s'établissait plus précisément à 23,3 % contre 10,7 % pour la population totale. Dans certains pays européens, une telle situation est encore plus dramatique, en particulier en Espagne (55,3 %) ou en Grèce (58,4 %).

[11] Données Eurostat compilées sur le site de l'Observatoire des inégalités, http://inegalites.fr/spip.php?article1191&id_mot=114. Le seuil de pauvreté retenu ici est à 60 % du revenu médian national.

[12] À titre d'exemple, le taux de chômage des moins de 25 ans fin 2005 au sein des pays de l'Union européenne s'établissait à 18,5 % contre 8,9 % pour l'ensemble de la population. Données Eurostat.

[13] Louis Chauvel, Le destin des générations. Structure sociale et cohortes en France du XXe siècle aux années 2010 [1998], Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 72. Sur la question du déclassement plus particulièrement en France, voir les travaux de Camille Peugny, Le déclassement, Paris, Grasset, 2009. Les jeunes européens ne sont bien sûr pas les seuls à rencontrer des difficultés. Elles sont peut-être d'ailleurs moindres que la plupart des jeunes qui vivent hors du continent européen. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est que les jeunes européens font face à des difficultés que n'ont pas connues les générations précédentes.

que le fait de soutenir ses contemporains, et pourtant, d'une manière plutôt amusante, donne l'impression de soutenir une démarche plus noble[14] ». Pourtant, faire appel aux générations futures ne reflète pas toujours des intentions nobles. Au cours de l'histoire récente, l'appel aux générations futures a ainsi pu être utilisé pour de funestes objectifs : Adolf Hitler justifiait ses propos et actions antisémites au nom d'une forme de souci pour les générations futures, et de nombreuses guerres, comme celle conduite par les États-Unis en Irak au cours des années 2000, ont été justifiées en partie au nom de l'intérêt « sacré » des générations futures[15].

Cette utilisation stratégique et leur omniprésence au sein de l'espace public peut conduire à un effet de saturation contreproductif et à un scepticisme bien légitime[16]. D'autant plus que ces appels ne semblent pas être suivis d'effets : si les constats quant à l'urgence d'agir sont partagés, peu d'efforts sont mis en œuvre. Cela fait ainsi de nombreuses années que la réalité d'une dégradation de l'environnement naturel et du contexte social est reconnue, mais le constat d'une urgence à agir pour les générations suivantes perdure.

En outre, l'importance attachée au sort des individus futurs ne doit pas nous faire oublier celui des individus présents et bien vivants, et en particulier des plus démunis d'entre eux. Une partie non négligeable des membres des générations actuelles font face à des difficultés sociales importantes. Un seul exemple suffira pour l'illustrer. Selon l'Organisation mondiale de la santé (OMS), 884 millions de personnes dans le monde, soit 13 % de la population mondiale, pour l'essentiel des habitants des régions les plus pauvres, n'avaient pas accès à l'eau potable en 2008[17]. Les inégalités de conditions de vie entre les populations et les individus dans le monde sont combattues, notamment par le biais de programmes d'aides dirigés par

[14] Brian Barry, « The Ethics of Resource Depletion », in Liberty and Justice. Essays in Political Theory 2, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 259 – 273, p. 268 : « Being in favour of future generations is somehow more antiseptically apolitical than being in favour of one's contemporaries, and also, in an odd way, gives an impression of being more high-minded. » Traduit par moi.

[15] Axel Gosseries, Penser la justice entre les générations. *De l'affaire Perruche à la réforme des* retraites, Paris, Flammarion, 2004, p. 12.

[16] Jean-Pierre Dupuy par exemple refuse de considérer que la responsabilité des individus présents concerne les générations futures : « Non, notre responsabilité ne s'adresse pas aux « générations futures », ces êtres anonymes et à l'existence purement virtuelle, au bien-être desquels on ne nous fera jamais croire que nous avons une quelconque raison de nous intéresser. » Jean-Pierre Dupuy, Petite Métaphysique des tsunamis, Paris, Seuil, 2005, p. 14.

[17] OMS & Unicef, Progress on sanitation and drinking-water, Genève, 2010, rapport disponible à l'adresse Internet http://whqlibdoc.who.int/publications/2010/9789241563956_eng_full_text.pdf.

l'ONU[18]. Et la situation s'améliore : la part de la population mondiale qui n'a pas accès à l'eau potable est aujourd'hui plus faible qu'il y a 20 ans (23 % de la population était alors concernée). Mais cette part reste toujours bien trop importante.

Que devons-nous aux membres des générations futures ? Comment concilier l'exigence de justice entre les générations et au sein des générations ? Nous devons aux membres des générations futures ce que nous devons à ceux des générations présentes : leur garantir de manière inconditionnelle la satisfaction des besoins fondamentaux pour leur permettre d'être réellement libres. Selon nous, une conciliation du respect des droits de chacun dans le temps suppose de privilégier l'objectif d'une justice sociale au niveau international, pour transmettre à la postérité un monde plus juste. Autrement dit, agir conjointement en faveur des pauvres d'aujourd'hui et des membres des générations futures n'est possible que si nous accordons une préférence sociale pour le présent. En quoi une telle préférence est-elle légitime ? Dans quelle mesure pourrait-elle être profitable aux générations contemporaines et aux générations futures ?

Le cadre de vie dont nous bénéficions dépend sans doute en partie de notre travail, de ce que nous accomplissons au cours de notre existence. Mais il résulte aussi et surtout de la société dans laquelle nous évoluons, des efforts consentis par les autres membres de la communauté à laquelle nous appartenons : celles et ceux qui nous sont contemporains, mais également les membres des générations passées dont nous avons hérité. Dans un pays comme la France, chacun peut par exemple se soigner ou étudier à moindre frais, bénéficier d'une protection sociale, etc. Ces éléments illustrent ce que les générations précédentes ont bien voulu nous transmettre. Bien sûr, comme le montre en particulier l'analyse de Louis Chauvel, « la réalité objective s'éloigne de l'idéal solidariste[19] » tel que nous pouvons l'esquisser ici. Les difficultés sociales rencontrées par les plus jeunes s'expliquent en partie par les avantages trop importants acquis par les plus âgés, et la dégradation du climat et de l'environnement naturel résulte du fait que nos ancêtres et nous-mêmes consommons plus de ressources que celui-ci peut nous apporter. Mais il n'y a pas de

[18] Nous pensons en particulier au programme cordonné par l'ONU destiné à réaliser les Objectifs du Millénaire pour le Développement (OMD), dont la date butoir est fixée au 31 décembre 2015. Parmi les huit objectifs qui s'inscrivent dans ce programme, sont présents l'éradication de l'extrême pauvreté et de la faim, ou encore la réduction de la mortalité infantile. Pour une présentation du programme et ses avancées, voir le site Internet qui lui est destiné, http://www.un.org/fr/millenniumgoals/.

[19] Louis Chauvel, Le destin des générations, op. cit., p. 55.

fatalité, et, surtout, ces difficultés ne doivent pas nous faire oublier les bénéfices dont nous pouvons profiter par ailleurs.

Si dans certains cas les intérêts des générations sont opposés, ils peuvent également converger. Nous pensons même que la société doit être pensée comme un « système équitable de coopération à travers le temps, et donc entre une génération et la suivante[20] », une chaîne de coopération sociale à laquelle chacun des membres des générations qui se succèdent dans le temps est invité à contribuer à hauteur des moyens dont il dispose, pour constituer et préserver un environnement naturel, politique et social commun dont pourront bénéficier les générations suivantes.

C'est dans ce cadre que nous estimons qu'il est souhaitable d'appliquer une préférence pour le présent : dans l'hypothèse où certaines conditions sont respectées, et en particulier si les limites inhérentes à l'environnement au sein duquel nous évoluons ne sont pas dépassées, privilégier l'amélioration du sort des plus démunis d'aujourd'hui ne conduit pas à un sacrifice des individus futurs. Nous pensons au contraire qu'elle permet de limiter la perpétuation, de génération en génération, des inégalités intragénérationnelles et de favoriser la prise en compte de leurs droits par les individus présents. C'est en agissant sur le monde présent, en se donnant pour but de réaliser au sein des générations contemporaines une plus grande égalité dans l'accès aux moyens permettant de satisfaire les besoins fondamentaux qu'il sera possible de concilier le respect des droits de chacun.

Le développement et la défense d'une telle position exigent de répondre à de nombreuses interrogations. Pour ce faire, notre travail est divisé en trois parties distinctes dont l'objet, pour chacune d'entre elles, est de répondre à une problématique spécifique : tout d'abord, pourquoi devons-nous quelque chose aux générations futures, ensuite, que devons-nous à ces générations et, enfin, comment convient-il de répartir les efforts et les fruits de ces efforts entre les générations. D'une manière générale, notre démarche rejoint celle des théoriciens contemporains de la justice sociale : malgré une approche résolument anthropocentrée, nous pensons que l'appui sur de telles théories permettent de résoudre un certain nombre de problèmes liés aux questions environnementales. Surtout, notre volonté est de penser

[20] John Rawls, Libéralisme politique [1993], traduit de l'américain par Catherine Audard, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 40.

dans un même mouvement les questions liées à la préservation de la nature et les questions sociales.

Dans un premier temps, notre objectif est de justifier que les générations présentes ont une responsabilité morale d'agir en faveur des générations suivantes, mais également de comprendre pourquoi celle-ci n'est pas véritablement respectée. Nous expliquons en particulier dans quelle mesure la question intergénérationnelle constitue désormais une question de justice sociale : l'évolution du rapport au monde et de l'ordre du temps a conduit à intégrer les individus futurs au sein de notre communauté morale. La reconnaissance de la dégradation de l'environnement naturel indique que la promesse, inscrite au sein de l'éthique du progrès, d'un monde qui s'améliore à l'infini est illusoire. Parce que les ressources dont nous disposons sont limitées, il devient nécessaire de les partager.

Mais cela ne signifie pas pour autant que les individus contemporains agissent pour les individus futurs. Si les spécificités du cadre intergénérationnel expliquent ces difficultés à agir, toutefois, celles-ci résultent aussi et surtout du fait que l'époque contemporaine se caractérise par un enfermement dans le court terme : une perpétuation du présent est privilégiée à la construction d'un monde plus adapté aux besoins des individus présents et futurs. Nous nous intéressons également au statut particulier des individus futurs pour démontrer que nous pouvons avoir des devoirs envers eux même s'ils n'existent pas et que cette existence est dépendante de nos faits et gestes. Nous nous affrontons en particulier aux problèmes de Non-existence et de Non-identité. Ces points nous conduisent à défendre l'existence de devoirs envers les droits futurs des individus futurs consistant à leur garantir une situation qui leur permet d'être au-dessus d'un seuil de suffisance.

Dans un deuxième temps, nous établissons l'étendue et le contenu des devoirs que les individus vivants ont envers les générations suivantes. Notre objet est donc de déterminer les modalités du seuil de suffisance, du monde à transmettre au futur. Nous défendons tout d'abord l'idée selon laquelle le fait de préserver l'environnement naturel et ses ressources est nécessaire, mais insuffisant. Parce que la capacité des individus à poursuivre leur propre conception de la vie bonne dépend de l'environnement au sein duquel ils évoluent, il convient de constituer un environnement social minimal qui le permette. Celui-ci ne peut être édifié que grâce

à une phase d'accumulation limitée dans le temps, exigeant ainsi qu'un nombre fini de générations transmettent à la génération suivante plus que ce qu'elles ont hérité de la précédente. Il convient cependant de justifier de tels efforts : nous indiquons que ceux-ci le sont au regard de leur finalité, qui doit être selon nous de permettre à tous les individus de jouir d'une réelle liberté, c'est-à-dire de pouvoir développer et concevoir sa propre conception de la vie bonne.

Pour que cet environnement soit pérenne et bénéficie à toutes les générations suivantes, il importe également que l'épargne intergénérationnelle soit stoppée lorsque celle-ci atteint la finalité qui est la sienne. Dans ce cadre, nous montrons que les générations ont l'obligation de ne pas épargner et de préserver ce qui a été constitué. Une autre question est celle du contenu à transmettre aux générations futures. Nous déterminons les caractéristiques d'un environnement naturel, politique et social garantissant aux individus une réelle liberté en comparant notamment la liste des biens premiers de John Rawls et celle des capabilités centrales de Martha Nussbaum. Nous envisageons également les règles de substituabilité à appliquer pour concilier les besoins des générations présentes, en particulier en ressources naturelles non renouvelables, et ceux des générations suivantes. Enfin, nous répondons à la question de savoir dans quelle mesure une innovation technologique peut ou non être acceptée en régime d'incertitude.

Dans un troisième temps, nous nous focalisons sur les modalités de conciliation des efforts et des droits entre les générations et au sein de celles-ci. Nous y défendons l'idée selon laquelle l'intronisation d'une préférence sociale pour le présent, c'est-à-dire un privilège relatif accordé à l'amélioration du sort des plus démunis d'aujourd'hui, permet une meilleure conciliation de ces deux exigences. Il s'agit plus précisément de répartir en partie les fruits des efforts accomplis au sein de la phase d'accumulation aux membres les plus démunis des générations présentes. Parce que l'idée d'une préférence pour le présent est controversée, il convient toutefois d'en préciser à la fois l'origine et le cadre dans lequel nous souhaitons la mettre en œuvre. Nous détaillons ainsi comment, au sein de l'histoire de la pensée économique, la propension des individus à préférer un bien présent à un bien futur a conduit à élaborer ce concept. Il est appliqué en économie au sein d'analyses sur la croissance optimale pour déterminer à quel degré il convient d'accorder un privilège aux intérêts des individus présents par rapport à ceux du futur. Comme nous le

démontrons, si l'idée d'une préférence pure pour le présent n'est pas condamnable au niveau individuel, elle doit cependant être réfutée au niveau social dans ce cadre : la défense d'une préférence pure pour le présent consiste en effet à accorder une importance morale à une génération par rapport à une autre uniquement sur la base de leur position respective dans le temps.

Mais, selon nous, cette condamnation morale de la préférence pour le présent au niveau social ne concerne que l'application au sein d'une perspective utilitariste, dans laquelle les intérêts entre les générations sont supposés opposés. Au contraire, au sein d'une chaîne de coopération intergénérationnelle d'inspiration rawlsienne, dans laquelle sont respectées les limites inhérentes à l'environnement dans lequel nous évoluons, cette intronisation est possible en tant que les intérêts des générations qui se succèdent dans le temps ne sont pas opposés mais complémentaires, et permettent de mieux contenter les besoins fondamentaux des individus présents et futurs. Après une réflexion sur les principes de répartition des efforts que demande une coopération sociale dans le temps, nous montrons en quoi l'application d'une telle préférence est souhaitable pour les individus présents comme pour les individus futurs.

Avant de détailler tous ces points, il est important de préciser néanmoins à quoi renvoie le concept de « génération ». Celui-ci est en effet équivoque[21]. Il peut tout d'abord renvoyer à un groupe d'individus vivant au sein de la même période, au sein d'un même laps de temps : on distingue ainsi une génération qui vit dans le temps présent des générations futures qui sont censées vivre après la disparition de la génération présente, une génération succédant à une autre. En se focalisant sur le temps de vie des personnes, la mention aux générations futures fait symboliquement référence aux personnes avec qui nous ne coexisterons pas, qui vivront après notre mort. On s'intéresse donc dans ce cadre uniquement aux générations non-imbriquées, en supposant l'impossibilité d'une coexistence entre plusieurs générations.

Le terme de générations peut également correspondre à une cohorte d'individus nés approximativement à la même période. En se basant sur la période de naissance, la mention faite aux générations futures renvoie aussi bien à des individus qui

[21] Louis Chauvel, Le destin des générations, op. cit., p. 81 – 82 ; Dieter Birnbacher, La responsabilité envers les générations futures, op. cit., p. 15 – 18.

évolueront après notre mort qu'à des individus qui sont nés quelques années après nous, et avec qui nous pouvons donc coexister au sein de la même période. La période de temps considérée dépend du contexte au sein duquel le terme de générations est envisagé. Dans un cadre familial, on peut aller jusqu'à trois ou quatre générations à partir de la filiation en distinguant arrière grands-parents, grands-parents, parents et enfants. On peut de même distinguer trois générations selon leur positionnement au sein de la société en fonction de leur position par rapport au monde du travail : les enfants, ou plus largement les personnes qui n'ont pas encore l'âge de travailler, sont distingués des personnes en âge de le faire (actifs et inactifs), qui sont eux-mêmes distingués des personnes qui ne sont plus en âge d'exercer une activité professionnelle (retraités).

Dans ce travail, nous privilégions ce deuxième sens, car il permet de traiter des questions sur le long terme comme sur le court terme. Il englobe les dimensions de naissance et de vie propres à chaque individu en soulignant la continuité du temps, la succession des générations et l'évolution de l'âge au sein de chaque cohorte d'individus. Les personnes qui sont nées à la même période seront aussi celles qui connaîtront au même moment les joies de l'enfance, de l'activité professionnelle, puis de la retraite. En s'appuyant sur un tel usage du terme de générations, on peut souligner les différences qui peuvent exister entre ces trois générations tant dans les garanties sociales que les charges qu'elles doivent éventuellement supporter dans un cadre statique. Plus important pour notre réflexion, cela permet également, dans un cadre dynamique cette fois, de souligner les évolutions dans le temps des conditions de vie tant sociales qu'environnementales rencontrées par les personnes. Selon leur génération d'appartenance, c'est-à-dire selon la période à laquelle les personnes naissent et donc vivent, on ne dispose pas des mêmes protections sociales, on risque de ne pas bénéficier de la même qualité de l'environnement naturel, d'un même accès aux ressources naturelles, etc. À travers un tel usage, s'inquiéter du sort des générations futures revient ainsi à s'inquiéter à la fois du sort des plus jeunes qui vivent au sein du temps présent mais également des générations qui vivront dans un futur plus lointain.

1e partie :

Progrès, crise de l'environnement

et générations futures

Introduction

Au cours des années 1970, le philosophe allemand Hans Jonas publiait un ouvrage, Le principe responsabilité, dans lequel il prône une « éthique du futur » susceptible de véhiculer un souci moral pour les générations futures[22]. Toute éthique est selon lui fondée sur les modalités de l'agir humain : les transformations de ces dernières exigent une transformation de nos obligations morales. Parce que la dégradation de l'environnement et ses conséquences sur la pérennité de l'humanité ont considérablement transformé notre rapport au futur, la mise en avant d'une nouvelle éthique lui semble nécessaire[23]. Contre des éthiques traditionnelles qui ne peuvent penser l'hypothèse d'une destruction de l'humanité, l'alternative qu'il défend s'appuie sur l'impératif catégorique suivant : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la Permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre[24]. »

Selon lui, il convient de mettre de côté les « éthiques traditionnelles » dans la mesure où celles-ci ne peuvent pas s'adapter à un contexte marqué par des catastrophes environnementales et par la nécessité d'agir pour les générations suivantes. Toutes ces éthiques traditionnelles se caractérisent ainsi pour Jonas par leur enfermement dans la simultanéité, par leur impossibilité de penser un monde futur qui ne soit meilleur que le monde présent, dans lequel les conditions de vie des individus seraient moins favorables que celles des individus du présent et du passé. L'impératif catégorique défendu par Kant, « Agis de telle sorte que tu puisses également vouloir que ta maxime devienne une loi universelle[25] », à l'instar des éthiques grecques de l'Antiquité, chrétiennes et utilitaristes, seraient incapables de répondre aux exigences nouvelles des sociétés contemporaines :

« Tous les commandements et toutes les maximes de l'éthique traditionnelle, quelle que soit la différence de leurs contenus, présentent cette restriction à

[22] Hans Jonas, Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique [1979], traduit de l'allemand par Jean Greisch, Paris, Les Éditions du Cerf, 1990.
[23] Ibid., p. 50 : « Les nouveaux types et les nouvelles dimensions de l'agir réclament une éthique de la prévision et de la responsabilité qui leur soit commensurable et qui est aussi nouvelle que le sont les éventualités auxquelles elle a affaire. »
[24] Ibid., p. 40.
[25] Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs* [1785], traduit de l'allemand par Alain Renaut, Paris, Flammarion, 1994, p. 98.

l'environnement immédiat de l'action. « Aime ton prochain comme toi-même » ; « Fais aux autres ce que tu souhaites qu'ils te fassent » ; « Instruis ton enfant dans le chemin de la vérité » ; « Recherche la perfection par le développement et la réalisation de tes meilleurs possibles en tant qu'homme » ; « Subordonne ton bien-être personnel au bien-être commun » ; « Ne traite jamais ton prochain comme un simple moyen, mais toujours également comme une fin en elle-même » ; et ainsi de suite. Remarquons que dans toutes ces maximes l'acteur et « l'autre » de son action partagent un présent commun. Ce sont les vivants actuels et qui, d'une façon ou d'une autre, ont commerce avec moi, qui ont droit à mon comportement pour autant qu'il les affecte par le faire ou par l'omission. L'univers moral se compose de contemporains et son horizon d'avenir se limite à leur durée de vie prévisible[26]. »

Si le contexte a changé entre les époques durant lesquelles ont été développées ces éthiques traditionnelles et l'époque contemporaine, Jonas peine cependant à justifier pourquoi nous devons nous assurer de la pérennité de l'humanité. Nous avons selon lui l'obligation d'agir au nom d'un tel objectif, et à l'inverse l'interdiction de décider socialement et unilatéralement – c'est-à-dire le fait qu'une génération puisse décider pour les autres à venir – d'un suicide de l'humanité : « Le droit individuel au suicide cela se discute, le droit au suicide de l'humanité cela ne se discute pas[27]. » Jonas multiplie les formulations de son impératif catégorique et de l'interdiction du suicide de l'humanité mais semble incapable de le justifier autrement que comme la conséquence d'une urgence née de la crise écologique, à tel point que celui-ci apparaît comme une simple pétition de principe[28].

Pourquoi devons-nous agir pour les générations futures ? Un tel changement de contexte constitue-t-il une raison suffisante pour justifier de devoirs des générations présentes en faveur des générations futures ? Contrairement à ce que défend Jonas, il n'est pas nécessaire de changer de paradigme, de développer une nouvelle éthique pour défendre une responsabilité morale d'agir pour les générations suivantes. Il est vrai que notre manière de concevoir le futur et ses pensionnaires a évolué avec la perception qui s'inscrivait au sein de l'éthique du progrès. Mais il est possible d'adapter au contexte actuel des théories qui présupposaient que le monde futur devait nécessairement être meilleur que le monde passé. Parce que nous reconnaissons désormais que le monde est fini, que les ressources dont nous pouvons disposer sont limitées, les générations futures ont intégré notre communauté morale :

[26] Hans Jonas, Le principe responsabilité, op. cit., p. 28.
[27] Ibid.
[28] Axel Gosseries, Penser la justice entre les générations, op. cit., p. 20 : « Comment ne pas voir que justifier une responsabilité par la nécessité de *sauvegarder la possibilité d'existence d'une telle* responsabilité n'est rien d'autre qu'une pétition de principe ? »

leurs membres doivent pouvoir bénéficier, à l'instar des membres des générations présentes, de telles ressources.

C'est en raison de cette évolution qu'il convient désormais de penser la question intergénérationnelle sous les traits d'une question de justice sociale. L'intégration au moins symbolique des membres des générations futures au sein de notre communauté de biens présuppose que les raisons de nos actions à leur égard dépassent le cadre d'un simple altruisme ou charité. Mais il n'est pas suffisant de mettre en avant la dégradation de l'environnement pour justifier d'un devoir moral d'agir pour les générations futures : il est nécessaire de comprendre pourquoi il est de notre devoir d'agir ainsi, de justifier l'existence de devoirs moraux, malgré le statut particulier des individus futurs. Sans cela, le risque est grand de tomber dans les affres d'une moralisation contreproductive et culpabilisante et on ne peut espérer que les membres des générations présentes se préoccupent des besoins et intérêts des membres des générations futures. Même si, bien sûr, cela ne garantit en rien que notre comportement coïncide avec les valeurs que nous défendons par ailleurs.

Nous allons défendre ces points au sein de deux parties distinctes. Dans une première partie, nous nous intéressons aux évolutions du rapport aux générations futures au sein d'une réflexion plus générale sur les transformations de l'ordre du temps depuis l'émergence de l'éthique du progrès. Nous indiquons en quoi une réflexion sur le rapport contemporain au temps, caractérisé par une crise de projection dans le futur en raison de la fin en la croyance en un progrès infini et une importance accordée au présent, permet de comprendre à la fois les raisons pour lesquelles les générations futures ont intégré notre communauté morale et pourquoi nous n'agissons pas davantage en leur faveur. Dans une deuxième partie, nous établissons pourquoi les membres des générations présentes ont des devoirs envers leurs homologues du futur, et ce malgré leur statut de non-existant. Nous défendons l'idée selon laquelle les membres de chaque génération ont des devoirs envers les droits futurs des individus futurs, démentant ainsi l'affirmation de Jonas selon laquelle il convient de mettre de côté les éthiques traditionnelles.

1 *De l'éthique du progrès à la crise du temps* : *régimes d'historicité et justice intergénérati*onnelle

Le rapport des sociétés au temps, entendu comme temps historique, n'est pas universel : toutes les sociétés ne développent pas un même rapport au temps, un même ordre du temps. Chaque culture développe des « régimes d'historicité », à savoir des façons « de traduire et d'ordonner des expériences du temps – des manières d'articuler passé, présent et futur – et de leur donner sens[29] ». Au sein du temps présent, chaque société se rapporte différemment aux deux catégories métahistoriques que sont le passé et le futur. Telles qu'elles ont été caractérisées par Reinhart Koselleck, historien allemand à l'origine d'une pensée constitutive de l'historicité et du « temps de l'histoire », le passé englobe un « champ » ou « espace d'expériences » parvenu jusqu'au temps présent tandis que le futur constitue un « horizon d'attente » en fonction duquel on s'oriente au sein du temps présent, un but vers lequel les sociétés souhaitent tendre. Le présent se nourrit des expériences retenues du passé et s'oriente en direction de l'horizon d'attente que forme le futur. Ainsi, le temps historique propre à chaque société est spécifique selon la nature de la tension qui existe, au sein du temps présent, entre les expériences héritées du passé et ce qui est attendu du futur[30].

Alors qu'au sein de l'ordre moderne du temps, le futur était teinté d'optimisme, constituait un « horizon lumineux vers lequel on marche », illustrant la croyance en un monde dont les ressources et les bénéfices pour l'Homme pouvaient croître à l'infini, le futur apparaît désormais obscur et menaçant[31]. Les sociétés européennes en particulier connaissent une succession de crises politiques, économiques et sociales depuis la fin des « Trente glorieuses », au lendemain du choc pétrolier survenu au milieu des années 1970. Ces crises se succèdent à un rythme tellement

[29] François Hartog, *Régimes d'historicité, Présentisme et expériences du temps* [2003], Paris, Éditions du Seuil, 2012, p. 147. L'historien reprend l'expression usitée par le philosophe français Claude Lefort, Les formes de *l'histoire*, Paris, Gallimard, 2000, en associant aux catégories du passé et du futur la dimension du présent. Voir plus précisément p. 46 – 77.

[30] Reinhart Koselleck, Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques, traduit de l'allemand par Jochen & Marie-Claire Hook, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 1990, p. 307 – 329, p. 314 : « C'est la tension entre l'expérience et l'attente qui suscite de façon chaque fois différente des solutions nouvelles et qui engendre par là le temps historique. »

[31] François Hartog, *Régimes d'historicité,* op. cit., p. 256 : « Ce futur n'est plus un horizon lumineux vers lequel on marche, mais une ligne d'ombre que nous avons mise en mouvement vers nous […]. »

soutenu que nous évoquons désormais une seule et même crise qui semble sans fin, une crise de projection dans le futur[32]. L'utopie véhiculée par l'éthique du progrès a laissé la place à la peur : nous n'envisageons plus le futur comme une promesse à atteindre, le futur est désormais synonyme d'incertitude, une incertitude qui nous paralyse et nous enferme dans le présent. Parce que l'avenir nous apparaît incertain, parce que nous ne pouvons plus nous appuyer sur un certain nombre de certitudes qui s'inscrivaient au sein de l'éthique du progrès, nous connaissons des difficultés à trouver un sens aux évènements qui surviennent et une orientation pour constituer le monde qui vient.

Une telle réflexion sur les régimes d'historicité sera notre fil rouge au sein de cette partie pour comprendre l'évolution du rapport des membres des générations vivantes avec ceux des générations futures et les difficultés contemporaines à agir véritablement pour ces derniers. On ne peut appréhender entièrement le rapport aux individus futurs par ce biais de l'évolution de l'ordre du temps, mais cela permet d'englober néanmoins un certain nombre de problématiques sur lesquelles nous allons nous focaliser[33].

L'intronisation des générations futures en tant que membres à part entière de la société, et donc de notre communauté morale, coïncide avec la reconnaissance des limites inhérentes à l'environnement naturel et social au sein duquel nous évoluons. Elle est donc concomitante avec le déclin d'une éthique du progrès en vertu de laquelle l'espèce humaine était vouée à poursuivre un progrès économique et social infini. Parce que le monde devait être meilleur, il devait en être autant des conditions de vie des individus censés vivre après notre mort. Le temps d'un progrès infini, initié par les Modernes au cours du XVIIIe siècle, a laissé la place à un développement dit durable ou soutenable, à la nécessité de partager des ressources environnementales et sociales limitées. Il ne s'agit plus, désormais, d'accroître indéfiniment les ressources économiques, technologiques et sociales en faveur des générations futures, mais plutôt d'adopter un comportement qui permette aux individus futurs de disposer de ressources suffisantes. Mais si nous nous soucions du

[32] Myriam Revault d'Allonnes, La crise sans fin. Essai sur l'expérience moderne du temps, Paris, Éditions du Seuil, 2012.

[33] Je dois à Patrick Savidan de m'avoir incité à procéder à cette application d'une réflexion sur l'évolution de l'ordre du temps aux questions de justice sociale, élément qui est au centre de ses récents travaux.

sort des générations futures, cela ne signifie pas pour autant que les générations contemporaines agissent en faveur de leurs membres. Les raisons pour lesquelles nous nous soucions du sort des individus qui nous succéderont sur Terre constituent également en partie les raisons de notre attitude paradoxale à leur égard : nous nous montrons incapables de penser un futur dont les modalités seraient distinctes de celles du passé et du présent car nous ne pouvons plus nous appuyer sur cette boussole que véhiculait l'éthique du progrès.

Parce que nous en sommes les héritiers, parce que le monde dans lequel nous évoluons, les difficultés que nous sommes amenés à affronter mais aussi les avantages dont nous pouvons bénéficier en sont le fruit, nous nous devons de faire débuter notre réflexion sur la modernité et l'éthique du progrès qui s'y est développée. Au sein d'une première partie, nous décrivons en quoi cette éthique véhicule la dernière pierre d'une modernité qui s'est engagée dans la transformation du monde. Dans une deuxième partie, nous montrons que la reconnaissance de l'impossibilité d'un progrès infini et donc d'une certaine rareté des ressources ont conduits à penser la question intergénérationnelle sous les traits d'une question de justice sociale. L'impossibilité d'un tel progrès signifie que les ressources dont nous disposons sont limitées, nous devons donc nous résoudre à les partager. Nous nous demandons dans une troisième partie pourquoi, malgré ce souci contemporain pour les générations futures, nous n'agissons pas plus pour leurs membres. Nous nous intéressons à la fois au cadre intergénérationnel et à l'environnement au sein duquel évoluent les membres des générations présentes pour comprendre ce phénomène. Nous montrons que l'immobilisme contemporain peut s'expliquer en grande partie par une importance accordée au présent, et plus précisément à la pérennisation du présent.

1.1 La boussole du progrès

« [À] *l'idole du Progrès répondit l'idole de la malédiction du* Progrès ; ce qui fit deux lieux communs[34]. »

Il serait illusoire et erroné de réduire une époque à un seul et unique projet, d'estimer que l'ensemble des auteurs qui s'inscrivent en son sein poursuivent les mêmes objectifs et paradigmes. Dans *L'ère de l'individu*, Alain Renaut met en garde contre toute tentation d'homogénéisation de la modernité en contestant notamment la rétrospective professée par Martin Heidegger. Pour le philosophe allemand, il se déploie au sein de l'ère moderne une pensée de l'autonomie individuelle comprise comme subjectivité, c'est-à-dire un humanisme dans lequel l'être humain est pensé comme aux fondements de toutes choses[35]. S'il convient de ne pas succomber à cette tentation de l'homogénéisation, on ne peut contester que l'époque moderne, à travers cette pensée de l'autonomie, cette volonté de penser l'homme en dehors du monde dans lequel il est jeté, ait vu en son sein se développer une manière spécifique d'envisager les rapports entre les êtres humains et le monde. La modernité constitue cette époque durant laquelle les Hommes se représentant comme sujets se sont engagés dans la transformation du monde, provoquant l'entrée dans un ordre du temps dans lequel le futur prend une place prépondérante aux dépens du passé, à l'appui d'une éthique du progrès. C'est pourquoi la modernité constitue cette époque « qui vit en fonction de l'avenir et qui s'est ouverte au nouveau qui vient[36] ».

Comment s'est forgé un tel ordre et quelles en sont les implications, en particulier sur le rapport au monde ? En cherchant à se détacher des expériences du

[34] Paul Valéry, Regards sur le monde actuel, et autres essais, Paris, Gallimard, 1945, p. 140.
[35] Alain Renaut, *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989, p. 28 : « La modernité va en effet être lue comme constituant de part en part l'époque de la subjectivité, au point que Heidegger s'efforce de montrer comment tous les visages de cette modernité sont en fait des « suites » (Folgen) de cet avènement de l'homme dans la posture du sujet. » Alain Renaut met notamment en évidence le fait que Heidegger réduit au silence les moments empiristes et criticistes développés en particulier respectivement par David Hume et Emmanuel Kant (voir p. 40 – 46).
[36] Jürgen Habermas, Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988, p. 6.

passé au nom de l'idéal d'autonomie, les Modernes se sont engagés dans un processus de transformation du monde et ont constitué un futur dont les caractéristiques allaient se distinguer de celles du passé. Avec l'éthique du progrès et le développement de philosophies de l'Histoire, les évènements passés et présents vont être appréciés comme les étapes d'un processus historique conduisant vers le mieux. Le progrès va de fait constituer une boussole, une orientation grâce à laquelle il devient possible de se projeter dans le futur tout en cherchant à s'émanciper des expériences du passé. Même si la volonté des Modernes de transformer le monde est à l'origine des dégradations environnementales auxquelles nous devons faire face aujourd'hui, celle-ci poursuivait un but positif dont nous sommes également les héritiers, à savoir constituer un monde meilleur dans lequel l'individu était pensé comme étant autonome.

Au sein d'une première partie, nous détaillons les spécificités de l'ordre moderne du temps : celui-ci se caractérise par une pensée du futur dont les modalités sont jugées différentes de celles du passé et du présent. Nous montrons ensuite en quoi cette importance accordée au futur traduit la volonté de constituer un monde meilleur que le passé au nom d'une plus grande autonomie individuelle. En raison de notre position temporelle, nous pouvons porter un jugement rétroactif quant à la question de savoir si ce projet d'améliorer le monde s'est réalisé. C'est ce que nous proposons au sein d'une dernière partie : celui-ci est nécessairement ambivalent dans la mesure où les conditions de vie de l'espèce humaine se sont globalement améliorées mais les fruits de ce progrès sont inégalement partagés.

1.1.1 *L'o*rdre moderne du temps et *l'*éthique du progrès

La modernité a ceci de spécifique que ses contemporains ont eux-mêmes identifié et créé leur époque, en cherchant à se démarquer de celles qui la précédaient[37]. C'est au cours du XVIIIe siècle que s'impose cette idée selon laquelle le début du XVIe siècle constitue celui de « Temps nouveaux », traduction de

[37] Hans Blumenberg, La légitimité des Temps modernes, traduit de l'allemand par Marc Sagnol, Jean-Louis Schlegel et Denis Trierweiler, Paris, Gallimard, 1999, p. 126 : « Seule l'époque moderne s'est comprise comme époque et a créé par là même les autres époques. »

l'expression allemande « Neu Zeit » correspondant à celle de « Temps modernes[38] ». Un des éléments fondateurs de la modernité est la constitution perpétuelle en son sein d'un éloignement croissant entre les expériences issues du passé et l'horizon d'attente : ce dernier est doté de caractéristiques qui sont toujours plus éloignées des traits des évènements qui ont pu se dérouler par le passé. Son ordre du temps se caractérise ainsi par un engagement vers un avenir ouvert et contingent dont les modalités restent à édifier en tant qu'elles ne correspondent plus aux modalités du passé. De fait, « les Temps modernes ne se saisissent comme temps nouveaux qu'à partir du moment où les attentes dans leur impatience se sont de plus en plus éloignées de toutes les expériences faites auparavant[39] ». Cette distanciation entre le passé et le futur est rendue possible par l'éthique du progrès et la volonté de constituer un monde futur meilleur – et donc différent – du monde passé. Nous allons ici tracer les modalités de l'ordre moderne du temps et indiquer comment l'éthique du progrès en est la pièce constitutive.

On doit à l'ordre chrétien du temps d'avoir instauré une brisure du temps, une différenciation entre le « déjà », l'héritage issu du passé, et le « pas encore », qui correspond à l'anticipation du futur à partir du temps présent. Cette brisure est le résultat de l'identification du présent comme temps d'attente, comme passerelle en direction d'un futur chargé d'espérance[40]. Mais le futur y est encore pensé dans les limites instaurées par l'expérience du passé. Même si l'ordre chrétien du temps, sur la durée, ne formera pas un seul et unique régime d'historicité, une caractéristique essentielle demeure en effet : le passé, le présent et le futur y ont les mêmes caractéristiques, et ainsi « s'articulent sur fond d'éternité[41] ». La raison en est relativement simple : tant que les prophéties chrétiennes ne se réalisent que dans l'Au-delà du monde mais ne se réalisent pas dans le monde, celles-ci sont toujours

[38] Reinhart Koselleck, Le futur passé, op. cit., p. 274 : « Ce qui s'est […] bien imposé au cours du XVIIIe siècle, c'est une Neue Zeit comme concept de périodisation opposé au Moyen-âge. Ici […] la période autour de 1500 s'impose de manière évidente comme seuil de l'époque, période qui donne au temps nouveau subséquent sa relative unité. »
[39] Ibid., p. 323.
[40] François Hartog, *Régimes d'historicité*, op. cit., p. 93 : « Dans le rapport au temps, ce que le christianisme a apporté en propre, c'est la brisure du temps en deux par l'événement décisif de l'Incarnation : la naissance, la mort et la résurrection du fils de Dieu fait homme. S'est alors ouvert un temps nouveau, que viendra refermer un second et ultime événement, celui du retour du Christ et du Jugement. Ce temps d'entre-deux [le présent], intermédiaire, est un temps d'attente : un présent qu'habite l'espérance de la fin. »
[41] Ibid., p. 96.

réitérables. L'horizon d'attente reste irrémédiablement lié aux expériences du passé, s'incarne au sein des limites héritées du passé[42].

Cette brisure du temps, cette distinction entre les modes d'être du passé et du futur introduite par le christianisme est notamment absente au sein de la Grèce Antique. Par exemple, l'ordre du temps qui transparaît au sein de l'Iliade et l'Odyssée d'Homère se caractérise par un pur présent, et notamment un présent qui n'est en rien surplombé par ce qui n'est plus, par un passé qui serait constitutif de la situation présente[43]. Dans l'Odyssée d'Homère, Ulysse fait bien l'expérience d'une telle brisure du temps lors de son retour à Ithaque après son odyssée. Cachant son identité, Ulysse entend le conte de ses propres exploits passés à la cour des Phéaciens avec douleur – entendre ce récit lui arrache des larmes[44]. Un tel passage est différemment apprécié. Aux yeux d'Hannah Arendt, un tel passage indique la mise en récit précoce de l'évènement, de l'histoire telle qu'elle fut par la suite entendue par les modernes sous une forme poétique[45]. Cet épisode, aussi important soit-il, ne constitue toutefois pas l'indice d'une manière d'appréhender le temps propre à une époque, mais plutôt l'annonce isolée de la brisure future du temps. Pour François Hartog, les larmes arrachées à Ulysse lorsqu'il écoute le récit de ses exploits indiquent son désarroi face à un passé dont il ne peut appréhender le passé comme passé, lui pour qui chaque jour est une autre naissance. Ulysse pleure parce qu'il fait « l'expérience d'une distance de soi avec soi », une « rencontre avec l'historicité », mais il est « submergé » parce qu'il « ne sait comment appréhender le passé, le sien, dans sa dimension de passé[46] ».

---

[42] Reinhart Koselleck, Le futur passé, op. cit., p. 316 : « Aussi longtemps […] que la doctrine chrétienne des fins « dernières » limitait, sans qu'il soit possible de le dépasser, l'horizon d'attente – et ce, grosso modo, jusqu'au milieu du XVIIe siècle –, l'avenir restait rétrospectivement lié au passé. »

[43] François Hartog, R*égimes d'historicité*, op. cit., p. 69 – 71. L'ordre du temps qui transparaît avec le récit d'Achille, un héros de l'Iliade, correspond à une telle idée, puisque « chaque jour est pour lui un premier jour ».

[44] Homère, *L'*Odyssée, in Iliade, Odyssée, traduit par Victor Bérard, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1955, VIII, 521 – 522, p. 663.

[45] Hannah Arendt, La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique, traduit de l'anglais sous la direction de Patrick Lévy, Paris, Gallimard, 1972, p. 62 – 63 : « L'histoire comme catégorie de l'existence humaine est bien sûr plus vieille que le mot écrit […]. Non historiquement mais poétiquement parlant, son début se trouve […] au moment où Ulysse, à la cour du roi des Phéaciens, écoute l'histoire de ses propres faits et souffrances, l'histoire de sa vie, devenue alors une chose extérieure à lui, un « objet » que tous devaient voir et entendre. Ce qui avait été pur évènement devenait maintenant « histoire ». »

[46] François Hartog, *Régimes d'historicité*, op. cit., p. 82 – 83.

L'ordre chrétien du temps est tout autre. La différenciation des catégories du temps est présente en particulier au sein du livre XI des Confessions rédigées par Saint-Augustin. Pour lui, cette représentation du temps divisé en trois modes d'être que sont le passé, le présent et le futur, est propre à l'être humain. Contrairement au divin, qui vit dans un « perpétuel présent » car « dans l'éternel rien ne passe », l'être historique est aux prises avec ce temps « où rien n'est tout entier le présent[47] ». La distinction entre les catégories du temps n'a pas lieu d'être pour Dieu car il est au-dessus du temps. Pour Dieu, tout n'est que présent, on ne peut distinguer les trois catégories du temps au sens où tout est éternité : « C'est du haut de ton éternité, perpétuel présent, que tu es avant tout passé et que tu es également par-dessus tout avenir, puisque cet avenir sera, une fois venu, le passé […][48]. » En revanche, une distinction doit être opérée pour l'être historique entre le passé et le futur car ces catégories se différencient dans leur manière de se rapporter au présent : à partir du temps présent, dans lequel se situent les êtres humains, le passé est ce qui « n'est plus », tandis que le futur « n'est pas encore[49] ».

Les écrits de Saint-Augustin illustrent l'identification au sein de l'ordre chrétien du temps d'une distinction entre le passé et le futur, une brisure du temps. Mais celle-ci ne sera jamais appliquée au monde réel : si le futur y est pensé comme différent du passé et du présent, le monde reste immuable. La sécularisation progressive des promesses de Paradis dans l'Au-delà professées par l'Église conduit à une telle application et conduit donc à transformer le monde car elle introduit une différenciation entre l'horizon d'attente et les expériences du passé. Cette sécularisation prend forme avec la conceptualisation du progrès, illustrant une application au monde réel de l'idée de perfection introduite par l'Église :

[47] Saint-Augustin, Confessions [397 - 398], traduit du latin par Louis de Mondadon, Paris, Éditions du Seuil, 1982, livre XI – 11, p. 309.
[48] Ibid., p. 311.
[49] Ibid., p. 312.

« Les choses ne changent qu'avec l'ouverture d'un nouvel horizon d'attente, avec ce que l'on a fini par conceptualiser sous la forme du progrès. Au niveau de la terminologie on a refoulé ou remplacé le profectus de l'Église par un progressus laïc. La finalité d'une perfection possible, jadis accessible seulement dans l'Autre Monde, a depuis été mise au service d'une amélioration de l'existence terrestre permettant de dépasser la doctrine des fins dernières en prenant le risque d'un avenir ouvert[50]. »

La paternité du concept de progrès est attribuée au philosophe anglais Francis Bacon au début du XVIIe siècle[51]. Le progrès véhicule l'idéologie d'une perfectibilité de la nature humaine : les êtres humains ont la capacité de faire progresser leurs facultés physiques et mentales en accumulant un savoir et en multipliant les expériences. Ils détiennent le pouvoir de dépasser les limites assignées par leur constitution naturelle. L'importance accordée à l'idée de progrès consiste ainsi à reconnaître qu'il est possible – et souhaitable – d'améliorer notre condition. Le sort des êtres humains, leurs conditions d'existence, ne sont pas une fatalité. Le tableau historique esquissé par Condorcet témoigne d'un tel état d'esprit. Pour lui, « il n'a été marqué aucun terme au perfectionnement des facultés humaines ; […] la perfectibilité de l'homme est réellement indéfinie ; […] les progrès de cette perfectibilité, désormais indépendante de toute puissance qui voudrait les arrêter, n'ont d'autre terme que la durée du globe où la nature nous a jetés[52] ».

Cette conception du progrès s'incarne au sein de philosophies de l'Histoire qui vont attribuer un sens, une orientation téléologique au processus historique, à la suite des évènements qui surviennent en son sein. L'avènement d'une telle représentation de l'histoire prend corps à partir de 1750 en Allemagne avec le concept de Geschichte, de l' « Histoire en soi » : il constitue un signe majeur de l'évolution dans le regard porté sur le passé et le temps qui est à l'œuvre au sein de l'époque moderne[53]. Avant l'acceptation progressive de ce concept, le passé était envisagé

[50] Reinhart Koselleck, Le futur passé, op. cit., p. 317.
[51] Francis Bacon, Du progrès et de la promotion des savoirs [1605], traduit de l'anglais par Michèle Le Doeuff, Paris, Gallimard, 1991.
[52] Marquis de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* [1795], Paris, GF Flammarion, 1988, p. 81.
[53] Pour une analyse de la manière dont la conception de l'histoire s'est peu à peu transformée, voir « Le concept d'histoire », in Reinhart Koselleck, L'expérience de l'histoire, traduit de l'allemand par Alexandre Escudier, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1997, p. 15 – 99 ; Le futur passé, op. cit., p. 37 – 62. Dans « Le concept d'histoire », Koselleck résume l'arrivée du terme d'histoire comme Geschichte ainsi, p. 15 : « Du point de vue de l'histoire des notions, le concept naît après deux évènements de longue durée qui finissent par confluer et, par là, par ouvrir un espace d'expérience qui, auparavant, n'avait pu être formulé. D'une part, il s'agit de la constitution d'un collectif singulier qui relie l'ensemble des histoires spéciales (Einzelgeschichten) sous un concept commun. D'autre part, il s'agit

comme un recueil d'exemples permettant de comprendre et de répondre aux problèmes rencontrés au sein du temps présent. Une telle conception de l'histoire était résumée par la formule de Cicéron, Historia magistra vitae[54]. Les faits présents et ceux que l'on rencontrera dans le futur sont considérés comme la répétition de faits passés : la science historique, en dévoilant les expériences issues du passé, permet de comprendre le présent et se tourner avec un certain nombre de certitudes vers l'avenir. L'apparition du concept de Geschichte est à l'inverse la marque d'une perception distincte de l'histoire et du temps. Avec ce concept, on introduit une valorisation de l'évènement, l'irruption du nouveau au sein d'un processus unique dont les évènements du passé – mais aussi du présent – marquent les étapes. On n'évoque plus le passé comme le théâtre d'un certain nombre d'histoires, d'expériences distinctes, mais comme celui d'évènements qui s'intègrent au sein d'une seule et même Histoire, d'un processus historique constitutif du temps présent et d'un avenir vers lequel on s'oriente. Cette reconnaissance d'expériences nouvelles conduit à la construction d'une temporalisation de l'Histoire, d'une distinction des différentes périodes de ce processus historique en époques.

Cette nouvelle perception de l'Histoire comme processus s'accompagne nécessairement d'une nouvelle manière d'envisager le présent et les faits qui s'y déroulent : ceux-ci ne sont plus examinés comme un éternel recommencement, mais sont évalués comme faits nouveaux, différents de ceux qui ont pu se réaliser par le passé. Mieux, les évènements qui peuvent y surgir sont considérés comme de nouvelles étapes d'un processus historique en cours. Par exemple, peu de temps après l'irruption de la Révolution française, évènement inattendu par excellence en tant qu'il brise une certaine continuité quant à la perception du mode d'organisation de la société, celle-ci est perçue comme un évènement qui « fait l'histoire », en tant qu'elle constitue une de ces étapes marquantes d'un processus historique unique[55]. Le présent est ainsi pensé comme un moment, une période de l'Histoire qui se

---

d'une contamination mutuelle du concept de Geschichte en tant que complexe événementiel et celui d'Historie en tant que connaissance, récit et science historique. »

[54] Reinhart Koselleck, Le futur passé, op. cit., p. 39. La formule de Cicéron est présente dans De *l'orateur*, 2, 9, 36. Selon François Hartog, une telle vision de l'histoire est cependant antérieure, *L'Histoire, d'Homère à Augustin*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, p. 185 : « Si Cicéron est l'auteur de la formule, tant répétée, […] le programme d'une histoire fournisseuse d'exemples à imiter est bien antérieure. »

[55] Comme l'indique Paul Ricœur, une telle expression aurait été « impensable avant la fin du XVIIIe siècle ». La mémoire, l'histoire, l'oubli, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 391.

déroule, à l'instar des époques du passé[56]. En indiquant que les expériences vécues au sein du temps présent ne correspondent pas à celles du passé et ne peuvent donc être comprises en référence au passé, on en arrive à « saisir le passé dans sa fondamentale altérité[57] ».

Au cours du XVIIIe siècle, les évènements qui surviennent depuis le début du XVIe siècle – la révolution copernicienne, les innovations technologiques, les découvertes maritimes, mais également, plus tard, la Révolution française – sont envisagés comme les marques d'une progression en cours, de la construction d'un futur meilleur que le passé. Le futur y est pensé a priori comme meilleur que le passé. Le monde et le processus grâce auquel il évolue ne peuvent être le fruit du hasard mais d'une rationalité cachée poursuivant une finalité plus ou moins déterminée. Les XVIIIe et XIXe siècles donnent naissance à de nombreuses philosophies de l'Histoire[58], les plus importantes étant les œuvres de Kant et Hegel qui défendent deux visions distinctes du progrès.

C'est Emmanuel Kant qui, le premier, développe une philosophie de l'Histoire dans laquelle se déploie cette temporalisation du perfectionnement et l'idée selon laquelle l'histoire a un sens, synonyme de progrès. En particulier au sein de son opuscule *L'Idée d'une Histoire Universelle d'un point* de vue cosmopolitique[59], il assigne à l'avenir une vision qui transcende les limites dessinées par les expériences du passé, qui stipule que « le futur sera autre que le passé, c'est-à-dire meilleur[60] ». C'est le travail du philosophe, nous dit-il, d'essayer de découvrir « un dessein de la nature » dans le cours insensé des choses humaines[61]. Quel est ce plan ? Constituer dans le monde une ère des Lumières, une société dotée d'une « constitution civile

[56] Pour une discussion quant à la prétention de la modernité à forger une Histoire et à s'y inscrire comme étape à part entière de manière réflexive, voir Ibid., p. 400 – 413.
[57] Reinhart Koselleck, Le futur passé, op. cit., p. 281 : « Si l'on a pu pour la première fois dans sa propre histoire enregistrer des expériences neuves, jusqu'ici probablement jamais faites, on a pu aussi saisir le passé dans sa fondamentale altérité. »
[58] Pour une étude approfondie de ces différentes philosophies de l'Histoire, on peut notamment se reporter à l'étude de Koselleck, « Le concept d'histoire », op. cit.
[59] Emmanuel Kant, *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique* [1784], traduit de l'allemand par Luc Ferry, Paris, Flammarion, 2009.
[60] Reinhart Koselleck, Le futur passé, op. cit., p. 319.
[61] Emmanuel Kant, *Idée d'une histoire universelle* du point de vue cosmopolitique, op. cit., p. 9 : « Le philosophe ne peut tirer de là aucun autre enseignement que le suivant : étant donné qu'il ne peut supposer dans l'ensemble chez les hommes et dans leur jeu aucun dessein personnel raisonnable, il lui faut cherche s'il ne peut découvrir dans la marche absurde des choses humaines un dessein de la nature à partir duquel serait du moins possible, à propos de créatures qui procèdent sans plan personnel, une histoire selon un plan déterminé de la nature. » Souligné par l'auteur.

parfaite » susceptible de garantir à ses membres la liberté, malgré l'état de conflictualité dans lequel ils se trouvent naturellement[62]. Le perfectionnement s'accomplit sur l'organisation de la société, mais aussi et surtout en l'Homme, non pas à titre individuel, mais au fil des générations. Chacune des générations qui se succèdent « transmet aux suivantes ses lumières, pour conduire finalement le développement de[s] germes [de la nature] dans l'espèce humaine jusqu'au niveau qui est parfaitement conforme à son dessein[63] ». Mais comment être certain de la réalité d'un processus historique consistant à une marche vers le mieux ? Pour Kant, les évènements du passé mais aussi du présent indiquent un tel progrès : la Révolution française prouve selon lui la réalité d'un tel processus[64].

La philosophie spéculative de Hegel souligne également un tel plan de la nature. Pour lui, la philosophie doit avoir pour objet de révéler le sens de l'histoire, et ce sens s'inscrit dans la Raison : « La seule idée qu'apporte la philosophie est la simple idée de la Raison – l'idée que la Raison gouverne le monde et que, par conséquent, l'histoire universelle s'est elle aussi déroulée rationnellement[65]. » Le processus historique est dialectique : le fin de l'histoire constituera la synthèse des évènements contradictoires, de la thèse et de l'antithèse, des conflits qui ont pu surgir tout au cours de l'Histoire. Malgré ces difficultés, le progrès s'inscrit au cœur de ce processus dialectique avec l'avènement futur de l'Esprit absolu, c'est-à-dire l'avènement de la subjectivité, de la liberté individuelle. Pour Hegel, la modernité est néanmoins un moment tragique au sens où la volonté de liberté qui se développe à cette époque se heurte à l'extériorité de ce monde réel. Parce que ce monde extérieur existe, le sujet se retrouve confronté à une hétéronomie qui lui interdit d'être pleinement libre[66]. Cette contradiction inhérente sera cependant inévitablement résolue, selon Hegel, avec le dépassement d'un tel conflit grâce à un processus de

[62] Ibid., 5e proposition, p. 18 : « Une société dans laquelle la liberté sous des lois extérieures se trouvera liée, au plus haut degré possible, à une puissance irrésistible, c'est-à-dire une constitution civile parfaitement juste, doit être pour l'espèce humaine la tâche suprême de la nature […]. » Souligné par l'auteur.
[63] Ibid., 2e proposition, p. 11.
[64] Emmanuel Kant, Le conflit des facultés, en trois sections [1798], traduit de l'allemand par J. Gibelin, Paris, Vrin, 1997, p. 100 – 103. Dans une réflexion ayant pour objet de répondre à la question « Le genre humain est-il en constant progrès vers le mieux ? », Kant répond par l'affirmative. La Révolution française constitue cet « événement de notre temps qui prouve cette tendance morale de l'humanité ».
[65] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, La Raison dans l'histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire (1822-1830), traduit de l'allemand par Kostas Papaioannou, Paris, 10/18, 2003, p. 47.
[66] Myriam Revault d'Allonnes, La crise sans fin, op. cit., p. 83 – 84.

réconciliation dialectique qui s'accomplira sous la figure de l'État comme institution qui marque la fin de l'Histoire[67].

Si ces philosophies de l'Histoire sont à distinguer, tant au regard des processus qu'on cherche à dévoiler que de la finalité qui est assignée à ces processus, elles partagent de manière fondamentale cette idée selon laquelle l'Histoire est marquée du sceau d'un progrès. Pour Kant, ce progrès semble conçu de manière linéaire mais la finalité de celui-ci apparaît inatteignable, constitue un horizon d'attente, un objectif qu'on sait inaccessible mais dont on souhaite se rapprocher. Pour Hegel, le progrès se fait dans la douleur mais la finalité de l'Histoire est clairement définie. Pour tous deux, les évènements passés sont les signes d'un monde qui avance, qui progresse, dans lequel chaque innovation technique, chaque découverte, illustre une progression morale, un accroissement des libertés politiques, une amélioration des conditions de vie. À l'appui de ces évènements passés, et surtout en mettant en évidence le lien qui unit ces événements, on estime au sein du temps présent qu'un tel processus se poursuivra dans le futur. Avec cette conception du progrès, on anticipe ainsi un futur comme nécessairement meilleur que le passé, on juge a priori que le futur apportera des bienfaits aux êtres humains qui étaient inaccessibles par le passé.

Pour Kant, ce « plan de la nature » ne peut cependant se développer seul : c'est à l'espèce humaine de le mettre en œuvre. La réalisation du progrès demande à chacun des efforts en raison de la prodigalité de la nature : rien n'est donné, tout doit être accompli par l'homme[68]. Ainsi, Kant nous prévient des difficultés que l'Homme

---

[67] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire* [1963], traduit de l'allemand par J. Gibelin, Paris, Vrin, 1998, p. 41 : « Dans l'histoire universelle, il ne peut être question que de peuples qui forment un État. Car il faut savoir qu'un État est la réalisation de la liberté, c'est-à-dire du but final absolu. » Plus loin, il précise en quoi l'État et l'obéissance à une loi formée par les êtres humains eux-mêmes leur permet d'être libre : « L'État est l'idée divine telle qu'elle existe sur terre. Il est donc l'objet défini plus précisément, de l'histoire universelle en général, où la liberté acquiert son objectivité et vit dans la jouissance de cette objectivité. Car la loi est l'objectivité de l'esprit et la volonté en sa vérité ; seule la volonté qui obéit à la loi, est libre ; car elle obéit à elle-même, se trouve en elle-même et libre. L'État, la patrie constituant une communauté d'existence et la volonté subjective de l'homme se soumettant aux lois, l'opposition de liberté et de nécessité s'efface. »

[68] Emmanuel Kant, *Idée d'une histoi*re universelle, op. cit., 3e proposition, p. 13 : « La nature, en effet, ne fait rien de superflu, et elle n'est pas prodigue dans l'usage des moyens pour atteindre ses buts. En donnant à l'homme la raison ainsi que la liberté du vouloir qui se fonde sur elle, elle indiqua déjà clairement son dessein en ce qui concerne la dotation de l'homme. Il ne devait pas en effet être guidé par l'instinct, ni non plus être instruit et pris en charge par une connaissance innée ; il devait bien plutôt tirer tout de lui-même. La découverte de ses moyens de subsistance, son habillement, sa sécurité et sa défense extérieures (pour lesquelles elle ne lui donna ni les cornes du taureau, ni les griffes du

a déjà rencontrées et va nécessairement rencontrer à l'avenir : le « cours des affaires humaines est jalonné d'une multitude d'épreuves qui attendent l'homme[69] ». Mais c'est à l'Homme de surmonter cette prodigalité de la nature, qui semble faite à dessein, « qu'il travaille à s'élever jusqu'au point où, par sa conduite, il devient digne de la vie et du bien être[70] ».

Les efforts qui furent effectivement produits de génération en génération et dont nous sommes aujourd'hui les héritiers peuvent être perçus comme le résultat d'une nécessité imposée à la nature, ou encore de la ruse de la raison. Ils pourraient également constituer la mise en œuvre d'une volonté des êtres humains de bénéficier de nouvelles libertés. Mais, comme le défend Max Weber, le fait d'agir en vue d'un perfectionnement de la nature humaine et du monde est sans doute davantage le reflet de la Réforme protestante et de l'éthique spécifique qui s'y est développée : selon le sociologue allemand, l'émergence en Europe d'une éthique du capitalisme est directement liée au protestantisme[71]. Celle-ci est liée directement à l'éthique du progrès en tant qu'elle illustre une volonté d'améliorer sans cesse son sort, même si cela se limite à une perspective matérialiste. La vision du travail comme vocation (Beruf), et non comme nécessité, et l'adoption d'un comportement économique consistant à accumuler des ressources ou des biens dans le temps – durant sa vie mais aussi de générations en générations – est le résultat de valeurs défendues au sein du protestantisme. L'enrichissement est valorisé en tant qu'il illustre une vie digne, c'est-à-dire dévouée au travail. Un tel enrichissement ne doit cependant pas conduire à l'oisiveté mais doit inciter au contraire à l'accroître au prix de ses efforts. Cet effort d'enrichissement devient pour l'Homme un devoir, dont le lien avec ses racines religieuses vont peu à peu se disloquer. Ce passage célèbre résume la thèse défendue par Weber :

« L'idée que l'homme a des devoirs à l'égard des possessions qui lui ont été confiées et auxquelles il est subordonné comme un intendant dévoué, voire comme une « machine à produire du gain », pèse sur la vie de tout son poids glaçant. Plus les possessions augmentent, plus lourd devient le sentiment de responsabilité – si l'atmosphère ascétique de l'existence résiste à l'épreuve – qui lui commande, pour la

---

lion, ni les crocs du chien, mais seulement des mains), tout divertissement qui peut rendre la vie agréable, même son intelligence et sa prudence, et jusqu'à la bonté de son vouloir, devaient être entièrement son œuvre propre. »

[69] Ibid., 3e proposition, p. 14

[70] Ibid., 3e proposition, p. 14.

[71] Max Weber, L'éthique protestante et l'éthique du capitalisme, op. cit.

gloire de Dieu, de les conserver intactes et de les accroître par un travail sans relâche. Comme tant de composantes de l'esprit capitaliste [moderne], la genèse de ce style de vie, elle aussi, remonte par certaines de ses racines jusqu'au Moyen Âge, mais ce n'est que dans l'éthique du protestantisme ascétique que ce style de vie a trouvé un fondement éthique cohérent. Sa signification pour le développement du capitalisme est évidente[72]. »

Par l'intermédiaire de l'éthique du progrès, le futur peut donc être pensé dans des traits qui transcendent les limites assignées par le passé. Elle porte en elle l'idée d'un futur à créer, à inventer. Mais ce futur ne se construit pas contre les expériences du passé, en se détachant du passé : il constitue bien plutôt l'aboutissement d'un processus historique au sein duquel s'agrègent, s'accumulent un certain nombre d'événements jugés inédits. En ce sens l'éthique du progrès permet d'envisager l'histoire comme un processus linéaire et cumulatif. C'est par l'entremise du progrès que l'ordre moderne du temps s'établit car il rend possible l'accroissement de la différenciation entre l'horizon d'attente et les champs d'expérience. Elle se perpétue à raison d'une accélération de l'histoire inhérente à l'ordre moderne du temps : cette accélération est la condition de possibilité du maintien de cette différence entre les expériences du passé et l'horizon d'attente car cet écart ne peut se maintenir « qu'en se modifiant en permanence[73] ».

1.1.2 Une transformation du monde opérée *au nom de l'autonomie* individuelle

L'auto-affirmation de la modernité exprime un refus « d'emprunter à une autre époque, au passé, à la tradition ou à la transcendance, les critères en fonction desquels elle prétend s'orienter[74] ». Or, en s'affirmant comme temps nouveaux, les contemporains de la modernité assument une volonté de fonder par eux-mêmes et au sein du temps présent des normes nouvelles, les fondements de leur propre normativité et ainsi de ne pas s'appuyer sur des normes héritées du passé. C'est ainsi au nom d'une volonté d'être aux fondements de toutes choses que les contemporains de l'ère moderne se sont engagés dans la transformation du monde.

[72] Ibid., p. 232 – 233.
[73] Paul Ricœur, La mémoire, l'histoire, l'oubli, op. cit., p. 390.
[74] Myriam Revault d'Allonnes, La crise sans fin, op. cit., p. 53.

Descartes apparaît comme l'auteur avec qui prend corps une telle volonté d'auto-fondation. Au sein de ses Méditations métaphysiques, il met en application un doute méthodique destiné à rejeter toutes formes de préjugés pour s'engager dans une réflexion dont les fondements ne seront institués que par lui-même[75]. Aux yeux de Hegel, Descartes est ainsi celui par qui débute une pensée propre à la modernité avec cette volonté de se détacher des traditions du passé, cette volonté d'auto-fondation : « Descartes est un de ces hommes qui ont tout repris par le commencement, et c'est avec lui que débutent la culture, le penser des temps modernes[76]. » En quoi consiste ce « penser des temps modernes » ? Il s'agit de penser à partir de soi-même, de s'affirmer comme étant à l'origine de ses représentations et de ses actes, et donc de refuser de s'appuyer sur des représentations, des conceptions du monde qui lui sont extérieures, et notamment d'origine divine[77]. En d'autres termes, l'être humain doit être un sujet, au sens où il doit être le fondement, le subjectum, le maître de sa destinée et de sa manière de concevoir le monde qui l'entoure, souverain de lui-même et de ses représentations.

Même si elle n'est pas explicitement présente au sein des écrits de Descartes, cette quête d'autonomie renvoie à une dimension d'ordre politique. Être au fondement de ses représentations suppose d'être à l'origine des normes et des lois qui régissent l'ordre social et politique au sein duquel on évolue, d'être le créateur des propres lois qui régissent la société dans laquelle on évolue. Les théories du contrat social développées en particulier au cours des XVIIe et XVIIIe siècles répondent de cette volonté de fonder, au sein du temps présent, des lois dont les individus seraient les fondateurs. Hugo Grotius, Thomas Hobbes, John Locke ou encore Jean-Jacques Rousseau[78] ont pour point commun de vouloir déterminer les modalités d'un contrat

[75] René Descartes, Méditations métaphysiques, touchant la première philosophie dans lesquelles l'existence de Dieu et la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme sont démontrées [1641], traduit du latin par le duc de Luynes, revu par Descartes, Paris, Hatier, 1999.

[76] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie. La philosophie moderne (de Fr. Bacon aux "Lumières"). Avec une reconstitution critique du cours de 1825-1826, traduit de l'allemand par Pierre Garniron, Paris, Vrin, 1985, p. 1379. Cité par Myriam Revault d'Allonnes, La crise sans fin, op. cit., p. 84.

[77] G. W. F. Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, op. cit., p. 1380 : « En cette nouvelle période, le principe est le penser, le penser procédant à partir de lui-même […]. Le principe universel est à présent de tenir ferme l'intériorité comme telle, de mettre à l'écart l'extériorité, l'autorité mortes, de les regarder comme indues. »

[78] Hugo Grotius, Le droit de la guerre et de la paix [1625], traduit par Paul Pradier-Fodéré, Paris, Presses Universitaires de France, 2012 ; Thomas Hobbes, Léviathan ou Matière, forme et puissance *de l'Etat chrétien et civil* [1651], traduit de l'anglais par Gérard Mairet, Paris, Gallimard, 2000 ; John Locke, *Le second traité du gouvernement. Essai sur la véritable origine, l'étendue et la fin du*

originel hypothétique passé par tous les membres de la société afin de leur assurer le respect dû à leur droit à la liberté. Puisqu'ils sont par hypothèse les libres souscripteurs d'un tel contrat social, l'autonomie des individus devenus citoyens est théoriquement garantie.

Le développement de ces théories du contrat social illustre cette volonté de fonder dans le temps présent de nouveaux critères, de nouveaux principes politiques qui ne seraient pas déterminés en référence aux traditions du passé. Même si de telles références subsistent nécessairement, il s'agit en particulier de ne plus suivre les lois divines et les institutions qui s'en réclament, à savoir la monarchie, et de souligner cette idée fondamentale selon laquelle il incombe aux membres des sociétés d'être les auteurs des règles qui doivent la régir. En outre, le contrat social est censé marquer la rupture entre un ordre institutionnel établissant l'autonomie des individus et un État de nature lui aussi hypothétique. Les États de nature, au-delà de leurs spécificités théorisées par les différents auteurs, ont ceci de commun qu'ils n'ont jamais existé : on imagine une situation passée en dehors de toute référence historique. Cela peut révéler en soi un refus de s'appuyer sur des expériences issues du passé, même pour en contester la validité.

Cette dimension propre à la modernité de vouloir s'émanciper du passé et être l'auteur de ses propres fondements transparaît dans la philosophie des Lumières, du moins tel que cela a été retranscrit par Emmanuel Kant dans *Qu'est*-ce que les lumières ? Cet opuscule apparaît comme un texte programmatique de l'attitude critique qui s'inscrit au sein de la modernité à l'égard de toute extériorité[79]. Dès les premières lignes, le philosophe allemand énonce ce qui fait la spécificité de la modernité, à savoir cette injonction de sortir de l'hétéronomie associée à la nécessité de créer de nouvelles fondations au sein du temps présent :

« Qu'est-ce que les Lumières ? *La sortie (Ausgang) de l'homme hors de sa* Minorité dont il est lui-même responsable. Minorité, c'est-à-dire incapacité de se servir de son entendement sans la direction d'autrui, minorité dont il est lui-même

gouvernement civil [1689], traduit de l'anglais par Jean-Fabien Spitz, avec la collaboration de Christian Lazzeri, Paris, Presses Universitaires de France, 1994 ; Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat Social ou Principes du droit politique [1762], *in Œuvres complètes*, Tome III, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964.

[79] C'est le cas en particulier pour Michel Foucault, qui a proposé au sein de son œuvre de nombreuses lectures de cet ouvrage de Kant. On peut se reporter en particulier à la leçon du 5 janvier 1983 au Collège de France publiée dans Le Gouvernement de soi et des autres, Paris, Gallimard/Seuil, 1988, p. 3 – 39.

responsable, puisque la cause en réside non dans un défaut de l'entendement, mais dans un manque de décision de s'en servir sans la direction d'autrui. Sapere aude ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Voilà la devise des Lumières[80]. »

Cet idéal d'autonomie individuelle et politique conduit à s'engager dans un nouveau rapport au monde : pour être autonome, il devient nécessaire de transformer ce dernier. Les théories du contrat social et les fondateurs du libéralisme politique s'engagent ainsi dans la constitution d'un ordre politique et institutionnel qui conduit la société et le monde au sein de modalités distinctes de celles héritées du passé. Une telle vision du rapport au monde est également mise en avant par Descartes lorsqu'il exprime la formule célèbre selon laquelle nous devons « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la Nature[81] », mettre en pratique sur le monde et la nature notre savoir, nos connaissances scientifiques afin d'améliorer le sort des êtres humains. C'est à la suite des découvertes de Copernic sur l'univers et avant les avancées scientifiques et techniques significatives qui allaient s'inscrire au sein de la modernité que Descartes défendit une telle formule. C'est grâce aux découvertes scientifiques et à leur application sur le monde que les Modernes ont pu penser un horizon d'attente au-delà des limites assignées par les expériences du passé et ainsi passer « du monde clos à l'univers infini », s'extraire de la cosmologie aristotélicienne pour développer un régime d'historicité propre aux Temps modernes[82].

Pour Heidegger, cette volonté de faire de l'Homme le maître de la nature fait de Descartes le penseur d'une nature au service de l'humanité. Il serait ainsi l'auteur qui inaugure une modernité qui allait penser le rapport de l'Homme à la nature comme celui d'un sujet face à un objet passif que l'on pourrait moduler à sa guise. Pour Heidegger, une telle citation constitue une invitation faire en sorte que la nature

[80] Emmanuel Kant, « Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ? » [1784], in Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ? Et autres textes, traduit de l'allemand par Jean-François Poirier et Françoise Proust, Paris, GF Flammarion, 2006, p. 41 – 51, p. 43. Souligné par l'auteur.
[81] René Descartes, Discours de la méthode [1637], Paris, Vrin, 1999, p. 127.
[82] Alexandre Koyré, Du monde clos à l'univers infini [1957], traduit de l'anglais par Tarr Raissa, Paris, Gallimard, 1988.

soit travaillée au nom des intérêts des êtres humains, soit « instituée en tant que moyen et valeur propre à la domination de l'humanité sur l'ensemble de la Terre[83] ».

Ce rapport au monde est, il est vrai, bien différent de celui qui émerge notamment au sein de la sagesse grecque. À travers la phronésis, la prudence valorisée par Platon et Aristote, était prônée la recherche d'un « savoir, mais limité et conscient de ses limites », et était donc valorisé le fait de « limiter son désir naturel de connaître, [de] ne pas essayer de rivaliser avec les dieux[84] ». Le rapport moderne au monde tel qu'il est dessiné par Descartes indique au contraire une volonté de transcender les limites du possible. Or, pour Descartes lui-même, il ne s'agit pas d'assujettir la nature, mais de mieux la comprendre et d'assurer une plus grande harmonie entre l'Homme et la nature, de faire en sorte que cet environnement naturel au sein duquel il évolue lui soit moins défavorable[85]. Les améliorations de la technique consécutives à l'application des connaissances scientifiques devaient permettre de jouir « sans aucune peine, des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent », mais également d'assurer une « conservation de la santé » des êtres humains[86]. Même si cette volonté de transformer le monde n'a pas toujours eu l'effet escompté, son objectif était bel et bien de constituer un monde dans lequel les êtres humains pourraient jouir d'une plus grande autonomie.

[83] Martin Heidegger, Nietzsche, tome II [1961], traduit de l'allemand par Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 340.
[84] Pierre Aubenque, La prudence chez Aristote [1963], Paris, Presses Universitaires de France, 2009, p. 160.
[85] Pour une analyse de l'expression utilisée par Descartes et sa vision de la manière dont il convient de penser la relation entre l'Homme et la Nature, voir Catherine & Raphaël Larrère, Du bon usage de la *nature, pour une philosophie de l'environnement* [1997], Paris, Flammarion, 2009, p. 59.
[86] René Descartes, Discours de la méthode, op. cit., p. 126 – 127 : « [I]l est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la Nature. Ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une infinité d'artifices, qui feraient qu'on jouirait, sans aucune peine, des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie […]. »

1.1.3 Progrès, discontinuités et inégalités

Cette vision de l'Histoire s'est-elle réalisée ? A-t-on assisté à une marche en avant du monde, à une progression morale, politique, économique et sociale au cours des siècles tel que prophétisé au sein des philosophies de l'Histoire ? Il est impossible de répondre à une telle question : nous ne disposons pas d'une échelle, de critères fixes sur le long terme nous permettant de juger objectivement d'une évolution et nous permettant de comparer qualitativement notre monde présent aux mondes d'hier. L'allongement de l'espérance de vie à la naissance et l'augmentation des niveaux de revenus par habitant illustrent certaines avancées qu'on ne peut contester, mais toutes les populations n'en ont pas bénéficié à la même hauteur.

Les propos sur le progrès de Paul Valéry que nous avons mis en avant pour amorcer cette partie expriment très bien l'ambivalence de l'évolution du monde permis par les efforts entrepris par les générations qui nous ont précédé sur Terre : considérer uniquement son apport positif ou au contraire l'accuser de tous les maux expriment « deux lieux communs[87] ». Il est des héritages pour lesquels il est difficile de caractériser s'ils sont positifs ou négatifs, si ceux-ci constituent un bénéfice pour ceux qui les reçoivent, ou si au contraire ils doivent être considérés comme un poids que nous devons nous résigner à porter et auquel il convient de s'adapter. La quête d'un progrès technique, économique et social instaurée au sein de la modernité en fait partie. Avec le progrès survenu au fil des générations, nous disposons de bien plus de pouvoir sur la nature et de moyens de se divertir ou de disposer de connaissances que le plus puissant des rois du XVIe siècle[88]. Mais nous avons également à disposition des outils de destruction sans précédent qui nous ont conduits dans des conflits dont la force de destruction est proportionnelle à la puissance nouvelle des pays en guerre[89]. Rédigés en 1929, les propos sur le progrès sont d'une incroyable actualité alors même que Paul Valéry ne faisait reposer sa

[87] Paul Valéry, Regards sur le monde actuel, op. cit., p. 140.
[88] Ibid., p. 142 : « Louis XIV, au faîte de sa puissance, n'a pas possédé la centième partie du pouvoir sur la nature et des moyens de se divertir, de cultiver son esprit, ou de lui offrir des sensations, dont disposent aujourd'hui tant d'hommes de condition assez médiocre. »
[89] Ibid., p. 144 : « L'étendue, la durée, l'intensité, et même l'atrocité de cette guerre répondirent à l'ordre de grandeur de nos puissances. Elle fut à l'échelle de nos ressources et de nos industries de temps de paix ; aussi différente par ses proportions des guerres antérieures que nos instruments d'action, nos ressources matérielles, notre surabondance l'exigeaient. »

vision ambivalente du progrès que sur la seule expérience de la Première Guerre mondiale et ce qu'on appelait encore la « Grande Guerre », loin de se douter des évènements mortifères qui allaient survenir au cours du siècle à venir.

En cherchant à dévoiler les évènements qui illustrent des étapes d'un processus unique et unifié, les philosophies de l'Histoire nient la possibilité de modes de vie qui ne coïncideraient pas avec le progrès tel qu'on peut le concevoir. De même, elles nient l'existence de discontinuités[90], de moments passés – et probablement futurs – qu'on ne peut qualifier d'avancées pour les êtres humains, mais plus modestement, sans y ajouter de jugements de valeur positifs ou même négatifs, de bouleversements, d'un passage plus ou moins brutal d'un mode d'organisation à un autre, et pour lesquels il est impossible d'affirmer si l'un est « meilleur » que l'autre. Il convient ainsi de ne pas succomber à la tentation qui consisterait à reporter sur le passé nos représentations présentes, en particulier lorsque nous tentons d'évaluer une situation sociale.

Les bouleversements connus par les Européens à la suite des Révolutions industrielles aux cours des XVIIIe et XIXe siècles illustrent parfaitement cette difficulté. Ces Révolutions sont à l'origine de modifications majeures au sein de l'ordre social avec la constitution de systèmes sociaux structurés autour du travail salarié. L'industrialisation des sociétés a conduit bon nombre de personnes à quitter leurs localités pour devenir ouvriers. Grâce à ces emplois nouvellement créés, et ce malgré les conditions de travail difficiles, les personnes employées ont vu leurs conditions de vie s'améliorer de manière sensible au fil des années. Les États européens ont progressivement édifié des systèmes sociaux visant précisément à accorder aux travailleurs un nouveau socle de protections et les conditions de travail et de vie des personnes se sont fortement améliorées. Au sein de l'ère industrielle, on peut sans doute parler de progrès économique et social. Mais cette industrialisation a conduit les personnes à déménager vers des pôles industriels et de fait s'éloigner d'îlots de solidarités sur lesquels elles pouvaient s'appuyer au niveau local et qui les protégeaient de certains aléas de la vie, tout en constituant une grande dépendance au

[90] Walter Benjamin notamment critique ces philosophies de l'histoire qui nous incitent à porter sur l'histoire un regard teinté de téléologie matérialiste. Walter Benjamin, Essais [1922-1940], Volume II, traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, Paris, Denoël/Gonthier, 1983, p. 204 – 206.

monde du travail[91]. Aux premiers temps de cette industrialisation, les personnes qui ne pouvaient pas travailler ou plus travailler, parce qu'elles n'étaient pas employées ou parce qu'elles étaient victimes d'accidents du travail, de maladies ou n'étaient plus en âge de travailler, se trouvaient confrontés à une pauvreté qu'ils n'auraient peut-être pas connue s'ils étaient restés éloignés du monde de l'industrie. Pouvons-nous dès lors estimer que l'organisation sociale structurée autour du salariat est « meilleure » qu'une organisation sociale fondée sur des solidarités locales ? Il nous semble que non. Encore une fois, il ne s'agit pas ici de considérer que les conditions de vie des personnes auraient été meilleures en l'absence de l'industrie ou de défendre avec nostalgie des solidarités locales, mais tout simplement d'admettre que les personnes confrontées à ces Révolutions industrielles n'ont sans doute pas connu les joies d'un progrès linéaire et continu.

Sur le long terme, il apparaît légitime malgré tout d'accréditer rétroactivement la thèse d'une amélioration des conditions de vie au cours de l'histoire même si ces progrès n'ont pas bénéficié à toutes les populations du monde à la même hauteur. Un premier signe des avancées observées entre le XVIIIe siècle et aujourd'hui est constitué par l'accroissement des niveaux de revenus dans le monde. Entre 1820 et la fin des années 1990, le Produit Intérieur Brut (PIB) par habitant moyen dans le monde a progressé de 667 à 5709 dollars[92]. Une telle progression du niveau de revenus par habitant s'explique notamment par les progrès techniques qui sont advenus au cours de cette période. Ainsi, pour Schumpeter par exemple, des « grappes d'innovation » ont donné lieu à des cycles de croissance économique, en particulier lorsque ces innovations sont appliquées au sein du monde du travail, car cela favorise une forte augmentation de la productivité, de la production de biens et donc de la création de richesses[93]. L'apparition de la machine à vapeur puis de

[91] Pour une introduction sur les bouleversements provoqués par les Révolutions industrielles en Europe, voir Francis Démier, Histoire des politiques sociales : Europe, XIXe – XXe siècle, Paris, Éditions du Seuil, 1996.

[92] Angus Maddison, The World Economy. A Millenial Perspective & Historical Statistics, Paris, OECD Development Centre Studies, 2006, p. 30, tableau 1 – 2. L'évolution du PIB par habitant est calculée sur la base des dollars américains des années 1990. C'est le cas également pour les données par région.

[93] Sur l'idée selon laquelle le progrès technique est au cœur du système capitaliste et donc une condition de possibilité de la croissance économique mondiale, et sur le rôle joué par les investisseurs dans ce cadre, voir Joseph Schumpeter, Capitalisme, socialisme et démocratie, suivi de Les possibilités actuelles du socialisme et La marche au socialisme [1947], traduit de l'anglais par Gaël Fain, Paris, Payot, 1990, dans lequel il évoque le processus de « destruction créatrice », p. 113 – 120. Par exemple, p. 116 : « L'impulsion fondamentale qui met et maintient en mouvement la machine

l'électricité a ainsi respectivement favorisé l'éclosion des Révolutions industrielles du XVIIIe siècle et de la fin du XIXe siècle.

Les progrès techniques enregistrés au fil des siècles ont favorisé la croissance économique, mais également permis l'amélioration des conditions de vie des populations du monde. L'évolution de l'espérance de vie constitue un bon indicateur pour illustrer une telle évolution. L'évolution observée de l'espérance de vie à la naissance moyenne en France est significative de la progression que l'on peut constater. Au milieu du XVIIIe siècle, l'espérance de vie des hommes était de 27 ans et de 28 ans pour les femmes ; en 2010, elle atteint rétrospectivement de 78 et 85 ans. En 250 ans, l'espérance de vie à la naissance des femmes françaises a donc triplé[94]. Au niveau mondial, l'espérance de vie moyenne pour les deux sexes est estimée à 26 ans en 1820 et à 66 ans à la fin des années 1990[95].

Une telle progression ne doit rien au hasard : elle s'explique par les avancées en matière de médecine, par une meilleure maîtrise de la production agricole et de la diffusion des produits aux populations, permettant entre autres de réduire fortement les risques de famine et d'épidémie. Ces progressions sont aussi le résultat d'un enrichissement progressif des sociétés. Ainsi, la hausse de 12 % de la valeur la plus haute observée de l'espérance de vie à la naissance des femmes au cours du XIXe siècle dans le monde, passant de 40 à un peu plus de 50 ans à la fin de ce siècle, coïncide avec la création et la diffusion d'un vaccin contre la variole en 1790 et une lutte plus efficace contre les famines et les épidémies. Entre la fin du XIXe siècle et 1960, on observe une progression de 32 % de cette même donnée, suite notamment aux découvertes de Louis Pasteur et aux avancées en matière de médecine que celles-ci ont permis (diffusion des vaccins, antibiotiques, etc.). Enfin, depuis 1960, le développement des systèmes de santé au sein des pays européens et la « révolution cardiovasculaire », c'est-à-dire le déclin important de la mortalité pour des raisons cardiovasculaires en raison d'une amélioration sensible de la prise en charge par les

---

capitaliste est imprimée par les nouveaux objets de consommation, les nouvelles méthodes de production et de transport, les nouveaux marchés, les nouveaux types d'organisation industrielle – tous éléments créés par l'initiative capitaliste. »

[94] Jacques Vallin, France Meslé, « Espérance de vie : peut-on gagner trois mois par an indéfiniment ? », Population & Sociétés, n° 473, 2010, p. 1. Les éléments qui suivent sur l'évolution de l'espérance de vie sont issus de cette étude.

[95] Angus Maddison, The World Economy, op. cit., p. 33.

systèmes de santé et d'une modification des comportements, a permis une nouvelle progression de l'espérance de vie à la naissance des femmes de 23 %[96].

Parmi les éléments qui expliquent une telle progression de l'espérance de vie, l'accès aux moyens permettant la satisfaction des besoins vitaux tels que l'eau ou encore la nourriture est essentiel. Or, dans ce domaine également, des améliorations peuvent être constatées. Aujourd'hui, l'accès à des ressources aussi élémentaires que l'eau potable ne cesse de s'améliorer et est accessible à une grande majorité de la population mondiale. Dans les pays riches, à quelques exceptions près, tous les habitants jouissent désormais de cette ressource. De même, la part de la population des pays en développement qui bénéficie d'un accès à l'eau potable s'est fortement accrue : en 2008, 84 % des personnes y avaient accès à l'eau potable, soit un peu plus de 4,5 milliards de personnes. Ces progrès dans l'accès à l'eau potable se sont accrus ces dernières années : en 1990, 71 % de la population mondiale seulement y avait accès, soit moins de 3 milliards de personnes[97].

Ces éléments sont-ils les signes de la réalisation du progrès prophétisé au cours du XVIIIe siècle ? Toutes les populations du monde, quelles que soient leur zone géographique ou leurs conditions sociales, ont profité de ces progrès. Mais toutes n'en ont pas bénéficié à la même hauteur. L'Europe, région du monde dans laquelle s'est épanouie la philosophie des Lumières et ont été instaurés les Temps modernes, est également la plus concernée par l'accumulation des progrès économiques, politiques et sociaux, en compagnie de l'Amérique du Nord. De telles inégalités s'observent lorsque l'on compare les niveaux d'espérance de vie à la naissance. On ne dispose malheureusement de données fiables sur l'espérance de vie moyenne par régions du monde qu'à partir des années 1950. Celles-ci permettent néanmoins d'avoir une idée des inégalités dans ce domaine. Dans les années 1950, l'espérance de vie à la naissance des femmes dans le monde était de 49 ans en moyenne. En Afrique, l'espérance de vie était de 39 ans, en Asie de 43 ans, et en Europe de… 68 ans. Plus d'un demi-siècle plus tard, l'espérance de vie des Africaines (56 ans) est inférieure à l'espérance de vie des Européennes observée en 1950, tandis que

[96] Jacques Vallin, France Meslé, op. cit., p. 2 – 3.
[97] OMS & Unicef, Progress on Sanitation and Drinking-water, op. cit.

l'espérance des Asiatiques a fortement progressé (71 ans), les Européennes restant en tête (79 ans)[98].

De même, tandis qu'en Europe de l'Ouest, le PIB par habitant est passé de 1 232 à 17 921 dollars sur la période, il a évolué entre 418 et 1 368 dollars en Afrique. Les inégalités de revenus au niveau mondial n'ont jamais été aussi élevées. En 1820, le PIB par habitant du Royaume-Uni et des Pays-Bas, pays les plus riches du monde à cette époque, était trois fois plus élevé que celui de l'Inde ou encore de la Chine, qui faisaient partie des pays les plus pauvres. Aujourd'hui, les pays les plus riches disposent d'un niveau de PIB par habitant plus de cent fois supérieur à celui des pays les plus pauvres du monde[99]. Ces inégalités quant au progrès économique ont des conséquences sur les niveaux de richesses des pays du monde, mais aussi et surtout sur les niveaux de protections sociales dont peuvent bénéficier les populations du monde. C'est ainsi notamment en Europe qu'ont été édifiés à partir de la fin du XIXe siècle des États-providence (Welfare States), systèmes nationaux littéralement pourvoyeurs d'un certain niveau de bien-être en garantissant, selon des modalités et à des degrés différents en fonction des pays, un certain nombre de protections face à des risques sociaux progressivement identifiés comme la vieillesse ou la maladie.

On distingue depuis les travaux du sociologue danois Gøsta Esping-Andersen les modèles d'État-providence européens en fonction de trois modèles idéaux-typiques inspirés de ces deux modèles historiques : le régime libéral, le régime social-démocrate proches d'un système beveridgien, et le régime conservateur-corporatiste, d'inspiration bismarckienne[100]. Le modèle « bismarckien » s'inspire du

[98] Ces écarts seraient plus importants encore si nous avions fait le choix de retenir les données des pays les plus riches d'Europe et les plus pauvres d'Afrique ou d'Asie, toutes ces régions proposant également des contrastes plus ou moins importants. United Nations Population Division, « World Population Prospects, the 2010 Revision », 2011, données disponibles à l'adresse Internet http://esa.un.org/unpd/wpp/Excel-Data/mortality.htm.

[99] Branko Milanovic, The Haves and the Have-nots. A Brief and Idiosyncratic History of Global Inequality, New York, Basic Books, 2011, p. 100. Pour mesurer les écarts de revenus entre les populations, l'indicateur du PIB par habitant est souvent utilisé, malgré ses faiblesses. Il ne permet pas de mesurer les écarts de niveaux de revenus qui peuvent exister au sein de chaque État ou région. Un tel manque a été comblé en partie grâce aux travaux de Branko Milanovic, François Bourguignon et Christian Morrisson pour déterminer l'évolution d'un coefficient de Gini au niveau mondial. Le coefficient de Gini est un indice synthétique, compris entre 0 et 1 qui permet de mesurer le niveau de dispersion des revenus au sein de l'échantillon concerné : plus on est proche de 0, plus la distribution des revenus est égalitaire. Or, selon ces calculs, les inégalités de revenus entre les personnes au niveau mondial était moins élevé en 1870 qu'en 2000. Ibid., p. 112.

[100] Pour une analyse de ces différents systèmes, voir Gøsta Esping-Andersen, Les trois mondes de *l'État*-providence, traduit de l'anglais par François-Xavier Merrien, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

système d'assurance sociale obligatoire mis en œuvre par Otto Von Bismarck en Allemagne à la fin du XIXe siècle. Au sein des systèmes sociaux de ce type, les travailleurs sont dans l'obligation de cotiser tout au long de leur carrière afin de bénéficier d'un certain nombre de protections sociales. Le modèle « beveridgien », s'inspire du système universaliste développé par Lord Beveridge en Grande-Bretagne au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. Le système social est cette fois financé par un impôt progressif universel permettant à tous les membres de la société de toucher les mêmes allocations minimales. Selon des modalités qui sont donc propres à chaque État, les Européens disposent de protections sociales face à ce qui a été peu à peu identifié comme des risques sociaux : la perte d'un emploi, la maladie, la vieillesse, etc. Certaines populations européennes bénéficient de davantage de protections que les autres : les habitants des pays scandinaves (Suède, Danemark, etc.) mais également les Français disposent de protections sociales plus étendues que les populations d'Europe du Sud ou centrale. Au-delà de ces inégalités intra-européennes, les Européens bénéficient malgré tout de protections plus importantes que la plupart des populations dans le monde.

Les inégalités de revenus et de conditions de vie qui existent aujourd'hui au niveau mondial sont en partie les conséquences des inégalités d'accès aux bénéfices des différents progrès technologiques et économiques qui ont pu être observés au cours de l'histoire depuis le début de l'ère moderne. Ainsi, la faiblesse de l'espérance de vie dans certains pays d'Afrique subsaharienne s'explique par la non-utilisation de vaccins pour des raisons économiques qui sont pourtant courants dans les pays les plus riches, ou encore en raison de l'absence d'un certain nombre de protections sociales dont peuvent bénéficier les populations les plus riches du monde. Rappelons-nous cependant une chose élémentaire même si elle peut apparaître frappée du sceau de l'évidence : l'histoire n'est pas « finie ». Autrement dit, un certain nombre de progrès économiques et sociaux peuvent se réaliser au sein des sociétés les plus pauvres du monde dans le futur. L'exemple de l'Asie lors des dernières décennies le prouve. L'espérance de vie à la naissance y a tellement progressé ces dernières années que les niveaux qui y sont observés sont aujourd'hui quasiment équivalents à ce qui est observé en Europe.

1.2 Comment les générations futures ont intégré notre communauté morale

En accordant un tel privilège au futur, la modernité accorde une grande importance au sort des membres des générations futures. En affirmant la nécessité d'agir au sein du temps présent pour édifier un monde meilleur, c'est en effet au nom de l'amélioration de leur sort que les membres des générations successives ont consenti à un certain nombre de sacrifices. Qu'en est-il aujourd'hui ? La manière dont nous appréhendons leur sort s'est modifiée en raison de la transformation du regard que nous portons sur le monde et donc sur le futur. Parce que nous savons désormais que la quête d'un progrès infini n'est plus envisageable, que le monde et les ressources dont nous disposons sont en quantité finie, nous sommes conduits non pas à accroître à l'infini les ressources au bénéfice des générations futures mais à les partager.

C'est la raison pour laquelle la question intergénérationnelle est devenue une question de justice sociale : la reconnaissance de la rareté des ressources fait que le cadre intergénérationnel correspond aux circonstances de la justice soulignées par David Hume. Pour cet autre philosophe des Lumières, une situation dans laquelle les ressources seraient en abondance ne donne pas lieu au développement de questions de justice sociale en tant qu'il n'y a pas à se soucier de leur répartition :

> « Supposons que la nature ait accordé au genre humain une telle abondance de tous les biens extérieurs, que, sans aucune incertitude quant au cours des choses, sans aucun soin ni effort de notre part, chaque individu se trouve en pleine possession de tout ce que ses appétits les plus voraces peuvent demander, ou de ce que son imagination la plus extravagante peut souhaiter ou désirer […] Il semble évident que, dans un état si heureux, toutes les autres vertus sociales s'épanouiraient et seraient décuplées ; mais la prudente et jalouse vertu de justice ne serait jamais venue à l'esprit de quiconque. Dans quel but partager les biens, si chacun a déjà plus que suffisance[101] ? »

En revanche, dès lors que des ressources sont en quantité limitée, la question de leur répartition peut se poser. Dans une première partie, nous indiquons en quoi le

[101] David Hume, Enquête sur les principes de la morale [1751], traduit de l'anglais par Philippe Baranger et Philippe Saltel, Paris, Flammarion, 1991, section III, première partie, p. 85 – 95, p. 84 – 85. Voir également La morale. Traité de la nature humaine III [1739], traduit de l'anglais par Philippe Saltel, Paris, Flammarion, 1993, livre III, partie II, section 2, p. 84 – 103.

monde dans lequel nous évoluons peut être caractérisé de fini : nous reconnaissons aujourd'hui – ou du moins nous devrions reconnaître – que l'idée d'un progrès infini est tout simplement impossible. Ensuite, nous montrons en quoi cet élément est fondamental pour comprendre les raisons d'une intégration des générations futures au sein de notre communauté morale. Parce que nous reconnaissons que les ressources sont limitées, nous admettons la nécessité de les partager et donc de définir des principes de juste distribution des ressources dans un cadre intergénérationnel. Enfin, dans une troisième partie, nous indiquons pourquoi il nous paraît préférable de privilégier une approche fondée sur les théories contemporaines de la justice à une éthique environnementale, même si nous estimons pouvoir allier les exigences inscrites au sein de ces deux perspectives.

1.2.1 Le temps du monde fini

Dans l'entre-deux-guerres, avant même l'avènement du fascisme en Europe qui allait entraîner le continent vers sa propre destruction, on pouvait d'ores et déjà faire le constat selon lequel « le temps du monde fini commence », en constatant que « l'ère des terrains vagues, des territoires libres, des lieux qui ne sont à personne, donc l'ère de libre expansion est close[102] ». Cette reconnaissance des limites du monde dans lequel nous évoluons n'a rien d'anecdotique : elle s'oppose directement à la logique véhiculée au sein de l'éthique du progrès d'une expansion infinie, d'une amélioration constante et éternelle de la nature humaine. En d'autres termes, reconnaître la finitude du monde revient à reconnaître l'incongruité de l'éthique du progrès. Nous ne pouvons plus être dans une logique d'expansion mais de préservation de ce qui a été constitué dans le passé.

Trois éléments, au moins, illustrent en quoi nous constatons une dissolution de la promesse d'un progrès infini, d'une perte de la conviction selon laquelle le monde

[102] Paul Valéry, Regards sur le monde actuel, op. cit., p. 21 : « Toute la terre habitable a été de nos jours reconnue, relevée, partagée entre des nations. L'ère des terrains vagues, des territoires libres, des lieux qui ne sont à personne, donc l'ère de libre expansion est close. Plus de roc qui ne porte un drapeau ; plus de vides sur la carte ; plus de régions hors des douanes et hors des lois ; plus une tribu dont les affaires n'engendrent quelque dossier et ne dépendent, par les maléfices de l'écriture, de divers humanistes lointains dans leurs bureaux. Le temps du monde fini commence. » Souligné par l'auteur.

futur sera meilleur que le passé. Tout d'abord, les modèles sociaux des pays qui ont le plus bénéficié des progrès survenus au cours de l'histoire sont minés par des difficultés importantes qui laissent présager des temps à venir plus difficiles. Ensuite, le savoir scientifique et les progrès techniques accumulés au fil des générations ont été tels qu'ils nous ont amenés à produire des instruments qui menacent la pérennité de l'humanité. Enfin, nous reconnaissons avoir atteint – voire dépassé – les limites assignées par l'environnement naturel au sein duquel nous évoluons : nos modes de vie conduisent à une dégradation de l'environnement naturel et à un épuisement des ressources naturelles.

Premièrement, les États européens sont aujourd'hui davantage soucieux de la préservation de modèles sociaux que de leur expansion. Nous avons déjà relevé que les États européens ont édifié des modèles sociaux parmi les plus protecteurs du monde pour leurs populations. En particulier en France mais également dans de nombreux pays européens, ces garanties sociales se sont accentuées entre la fin de la Seconde Guerre mondiale et le milieu des années 1970, au sein d'une période dite des « Trente glorieuses », caractérisée ainsi en raison d'un fort cycle de croissance économique et de progrès social sans précédent[103]. Mais depuis la fin de cette période, marquée approximativement par le premier choc pétrolier en 1973 et la hausse importante des coûts liés au pétrole qui a suivi, les sociétés européennes font face à une crise sociale qui perdure. Quasiment nul au cours de ces Trente glorieuses, la proportion de personnes touchées par chômage reste depuis, au-delà des fluctuations et des différences entre les États-nations, à un niveau relativement important. De manière plus générale, ce qui apparaissait avoir gagné en stabilité au cours des Trente glorieuses par l'intermédiaire du monde du travail s'est effondré à partir des années 1970 avec la montée de la précarité et du chômage[104]. Hormis les difficultés sociales que cela implique pour les personnes concernées, un tel problème,

[103] L'expression de « Trente glorieuses » est utilisée pour la première fois par Jean Fourastié dans Les Trente Glorieuses, ou la Révolution invisible de 1946 à 1975, Paris, Fayard, 1979. Une telle expression doit cependant être utilisée avec précaution : un qualificatif à ce point positif cache un certain nombre d'injustices – en particulier pour les colonisés – et de difficultés sociales rencontrées par une partie de la population. Pour une critique de l'expression, voir Robert Castel, Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat, Paris, Gallimard, 1995, p. 627 – 645.

[104] Pour une analyse sociologique des transformations de l'ordre social en ce qui concerne la France à partir des années 1970, voir Robert Castel, Ibid., p. 645 – 675. Voir également Pierre Rosanvallon, La nouvelle question sociale. Repenser l'Etat-providence, Paris, Éditions du Seuil, 1995.

associé à la faiblesse de la croissance économique, crée des difficultés de financement de systèmes sociaux ambitieux.

Ce « retournement » de la conjoncture économique a radicalement transformé le regard qui pouvait être porté sur l'avenir : l'objet de la plupart des gouvernements des États européens n'est plus d'étendre les protections sociales attribuées aux personnes, mais bien au contraire de s'accommoder autant que possible de ces difficultés nouvelles pour tenter de conserver un minimum de protections aux personnes en difficulté et en assurer le financement. Pour des niveaux de protection sociale équivalents voire plus faibles, tous les États européens demandent, toujours selon des modalités différentes, des efforts plus importants de la part des membres de la société pour préserver les systèmes de retraite – allongement de la durée de travail –, les systèmes d'accès aux soins – baisse des taux de remboursement, hausse des niveaux de prélèvements –, ou encore des assurances chômage – baisse de la durée d'obtention d'allocations chômage[105].

Deuxièmement, le rapport contemporain au progrès technique a évolué par rapport à celui qui se développait au sein de la modernité. Pour le sociologue allemand Ulrich Beck, nos sociétés contemporaines se caractérisent par une attitude réflexive à l'égard du progrès technique, c'est-à-dire qu'elles questionnent davantage que ne l'auraient fait les sociétés au cours du XIXe et du début du XXe siècle les risques consécutifs aux innovations techniques[106]. Cette opposition entre nos sociétés contemporaines, les sociétés du risque, et des sociétés modernes qui n'auraient aucun recul, aucune réflexivité sur les conséquences naturelles et sociales du progrès technique, est sans doute trop tranchée. Dans les faits, malgré l'absence d'une science capable de mesurer avec précision les conséquences sur l'environnement naturel des innovations techniques, de tels débats sur les conséquences climatiques de celles-ci et de nos comportements de manière générale ont eu lieu au cours du XIXe siècle[107]. Ils illustrent la présence à cette époque d'une réelle réflexion sur le progrès technique et les risques environnementaux que celui-ci pouvait faire

[105] Pour un état des lieux et une analyse des réformes récentes des systèmes sociaux en Europe, voir Bruno Palier (éd.), A long goodbye to Bismarck ? The Politics of Welfare Reform in Continental Europe, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010.
[106] Ulrich Beck, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité* [1986], traduit de l'allemand par Laure Bernardi, Paris, Aubier, 2001.
[107] Sur la nature des débats de l'époque, voir Jean-Baptiste Fressoz, *L'Apocalypse joyeuse. Une* histoire du risque technologique, Paris, Éditions du Seuil, 2012.

courir[108]. L'inquiétude à l'égard du progrès technique n'est donc pas propre à nos sociétés.

La réflexivité soulignée par Ulrich Beck pour caractériser notre rapport contemporain au progrès technique signale une différence avec la manière dont il était envisagé auparavant au sein de la modernité. Parce qu'il constitue la condition de possibilité d'un ordre du temps qui s'oriente vers le futur, le progrès technique y est envisagé de manière positive. Le progrès de la science et le progrès technique constituent les moteurs du progrès économique et social qui est survenu ces derniers siècles, nous ne pouvons le contester. Nous avons indiqué en quoi cela a permis notamment de rallonger l'espérance de vie des êtres humains au fil des générations. Mais force est de constater que nous n'envisageons pas ce progrès technique de la même manière aujourd'hui. Parce que les risques sur l'environnement que font peser les innovations techniques sont plus importants, nous ne pouvons plus accepter a priori ce lien qui avait été établi entre progrès technique et progrès social[109].

L'étendue de notre savoir est tel que nous sommes à présent en mesure de détruire l'humanité, nous possédons les moyens techniques capables de mettre en œuvre un tel projet. L'humanité a produit des instruments qui jettent un voile sur sa propre pérennité. L'utilisation d'armes chimiques, d'armements toujours plus lourds et sanglants lors des deux guerres mondiales au cours du XXe siècle – pour prendre uniquement en compte les guerres les plus importantes – avait d'ores et déjà apporté la preuve que le progrès technique pouvait constituer un outil de destruction massive et que son utilisation ne se limitait pas à servir le progrès économique et social. Nous ne pouvons plus douter d'un tel constat après l'envoi de la bombe atomique par les États-Unis sur les villes d'Hiroshima puis de Nagasaki. Depuis 1945, nous savons ainsi que l'Homme s'est doté d'outils qui lui permettent purement et simplement de détruire l'humanité. En tant qu'êtres humains, nous nous savions mortels. Mais nous n'avions jusque là pas réellement envisagé la finitude de l'espèce humaine. La bombe atomique et son utilisation ont transformé notre « statut métaphysique » :

[108] Jean-Baptiste Fressoz rappelle notamment la publication d'un ouvrage critique publié en 1855 de Eugène Huzar, La Fin du monde par la science, dans lequel l'auteur estime que le progrès technique tel qu'il se développait alors risquait d'entraîner le monde à l'apocalypse. Eugène Huzar, La Fin du monde par la science [1855], Paris, Ère, 2008.

[109] Ulrich Beck, La société du risque, op. cit., p. 433 : « L'augmentation des risques a rendu caduc le principe de l'équivalence entre progrès social et progrès technique. »

« Nous sommes passés du rang de « genre des mortels » à celui de « genre mortel »[110]. »

Troisièmement, la révélation de la dégradation de l'environnement naturel nous fait craindre pour la pérennité de l'espèce humaine, pour la possibilité même d'une vie dans un futur plus ou moins éloigné. C'est à partir des années 1970 que la communauté internationale a reconnu avec plus d'acuité la nécessité d'agir pour faire face à ce qu'il est devenu coutumier d'appeler une « crise environnementale », c'est-à-dire le dérèglement climatique, la dégradation de l'environnement naturel, le recul de la biodiversité, la pollution de l'air, l'épuisement progressif des ressources naturelles, etc.. C'est ainsi en 1972 que se déroule à Stockholm une première rencontre internationale sur le sujet. Depuis, d'autres Sommets de la Terre ont été organisés, en premier lieu desquels les Sommets de la Terre à Rio de Janeiro en 1992 puis en 2012, réunissant des représentants de la plupart des pays du monde. Même si les solutions proposées restent pour beaucoup frileuses et limitées, l'organisation de ces conférences reflète la reconnaissance par la communauté internationale de l'importance de cette question. Cette situation nouvelle a conduit à une transformation quant au regard collectif porté sur le futur en soulignant la vulnérabilité du monde et sa finitude : tandis que l'éthique du progrès envisageait celui-ci comme nécessairement meilleur que le passé, nous devons désormais faire face à un avenir incertain.

Nous savons de manière générale d'où provient cette dégradation de l'environnement naturel. Les catastrophes naturelles liées aux activités industrielles constituent une première explication qui continuent d'apporter un discrédit au progrès technique : marées noires, catastrophes nucléaires, pollutions de rivières par des produits chimiques constituent autant d'exemples de la marque indélébile que peuvent provoquer les activités industrielles sur la nature. La catastrophe de Fukushima au Japon, en mars 2011, constitue un des derniers événements en date de ces activités humaines qui marquent durablement l'environnement naturel. La ville de Fukushima ainsi qu'une partie du Japon entourant cette ville, à l'instar de Tchernobyl en Ukraine, sont aujourd'hui des territoires inhabitables.

[110] Günther Anders, Le temps de la fin [1960], Paris, Éditions de l'Herne, 2007, p. 12 – 13.

En raison des progrès réalisés, de l'accroissement de la production industrielle et du pouvoir de consommation des individus au fil des générations, les modes de vie des sociétés qui ont le plus bénéficié de ces progrès dépassent les limites qui peuvent être tolérées par l'environnement naturel. La croissance économique, mesurée par le PIB, illustre la progression de la capacité du monde à produire toujours plus de richesses. Mais cette capacité de production est dépendante, s'appuie sur la consommation d'un certain nombre de ressources naturelles – oxygène, eau, forêts, etc. Cette croissance dote également au moins une partie de la population mondiale de moyens de consommation plus importants. Or, en 1972, le rapport du Club de Rome mettait ainsi en garde contre la généralisation aux populations du monde entier des niveaux de vie dont disposaient les habitants des États-Unis. Doter tous les habitants du monde d'un pouvoir de consommation équivalent pourrait créer à terme l'épuisement d'un certain nombre de ressources naturelles[111].

En d'autres termes, l'humanité vit au-dessus des moyens qui leur sont accordés par l'environnement naturel au sein duquel elle évolue et grâce auquel elle peut exister. Le niveau de consommation de ressources de l'humanité actuel dépasse le niveau de ressources disponibles au sein de l'environnement naturel : il conduit de fait à une dégradation de l'environnement naturel, à un épuisement des ressources qui s'y développent en ne leur laissant pas l'occasion d'utiliser leur capacité de régénération. Si l'on considère notre « empreinte écologique », nous consommons en moyenne l'équivalent de 2,2 hectares de l'espace productif, c'est-à-dire des ressources disponibles sur Terre, alors qu'une consommation soutenable devrait s'établir à 1,8 hectares[112]. La reconnaissance de la dégradation de l'environnement naturel et de la responsabilité des activités humaines dans cette dégradation induit la reconnaissance de l'impossibilité même d'un progrès infini, promesse qui était la condition de possibilité d'une vision optimiste – insouciante – portée vers le futur. Si nous souhaitons que l'humanité perdure, il est nécessaire de protéger l'environnement naturel, ce qui implique de tenir compte des limites qui en émanent.

[111] Donnella H. Meadows, Halte à la croissance ? Rapport sur les limites de la croissance, traduit de l'anglais par Jeanine Delaunay, Paris, Fayard, 1972.
[112] Serge Latouche, Le pari de la décroissance [2006], Paris, Fayard, 2010, p. 42 – 43.

1.2.2 Des circonstances de la justice appliquées au cadre intergénérationnel

L'éthique kantienne est au premier rang des éthiques traditionnelles que Hans Jonas estime obsolètes, incapables de nous aider à développer un contenu quant aux responsabilités des individus présents envers leurs homologues du futur. En se fondant sur de telles éthiques, les théories contemporaines de la justice traitent néanmoins de la question intergénérationnelle et viennent démentir l'affirmation selon laquelle il serait nécessaire de s'appuyer sur une nouvelle éthique pour penser ces questions. Sous l'impulsion de John Rawls et de son ouvrage Théorie de la justice[113], ces théories qui se focalisent sur des questions de justice sociale ou distributive se développent depuis le début des années 1970. On recense habituellement quatre théories distinctes, nourries elles-mêmes par de nombreux débats internes : l'utilitarisme, l'égalitarisme libéral, le libertarisme et le marxisme[114]. L'objet général d'une théorie de la justice est de déterminer les caractéristiques d'une société bonne, les principes ou les finalités qui doivent la régir en vue d'édifier une société juste ou d'atteindre un objectif jugé souhaitable. Ces théories répondent à la question de savoir qu'est-ce qu'une société juste, comment les différentes ressources au sein de la société doivent être distribuées entre les membres pour leur permettre de jouir de leurs droits fondamentaux. Selon les principes mis en avant au sein des théories, une société juste peut par exemple être synonyme de maximisation globale du bien-être au sein de la société (vision utilitariste), ou peut consister à répondre à l'exigence d'une liberté égale pour tous les individus évoluant au sein d'une société donnée (vision égalitariste libérale).

Les principes défendus, les droits sociaux jugés fondamentaux, concernent non seulement les individus vivants, mais aussi les individus qui existeront après notre disparition. L'objet d'une réflexion sur la justice sociale entre les générations consiste à déterminer une répartition juste des ressources naturelles, économiques et sociales, entre des individus qui évoluent à des époques différentes. Ces théories n'apportent pas la même réponse quant à la question de savoir pourquoi et selon quels critères nous devons, collectivement, agir ainsi. Mais elles défendent toutes

[113] John Rawls, Théorie de la justice [1971], traduit de l'anglais par Catherine Audard, Paris, Éditions du Seuil, 1987.
[114] Nous retenons ici les théories de la justice recensées notamment par Will Kymlicka, Les théories de la justice : une introduction, traduit de l'anglais par Marc Saint-Upéry, Paris, La Découverte & Syros, 1999, ou encore Christian Arnsperger & Philippe Van Parijs, Éthique économique et sociale, Paris, La Découverte, 2003.

l'idée selon laquelle nous devons agir pour les générations futures. Dans l'ensemble de ces théories, sur lesquelles nous reviendrons abondamment par la suite, les individus du futur sont donc reconnus comme membres à part entière de la société. Pourquoi ces théories intègrent-elles à présent les générations futures dans leurs réflexions sur les principes de justice alors que les éthiques traditionnelles dont elles se revendiquent ne semblaient pas s'en soucier véritablement ? Cela s'explique par l'évolution du contexte dans lequel ces théories s'inscrivent : la reconnaissance d'une finitude de l'environnement naturel et la limitation des ressources naturelles justifie de faire de la question intergénérationnelle une question de justice sociale.

Le progrès économique et social s'est réalisé en grande partie grâce aux efforts déployés par les individus qui se sont succédés sur Terre. Ils y ont consentis au nom de l'édification d'un monde meilleur, d'un progrès de l'humanité dont seules les générations suivantes peuvent bénéficier. L'irréversibilité temporelle, le fait que le temps ne se déploie que du passé vers le futur, interdit aux générations suivantes de rendre aux précédentes ce dont elles bénéficient. Une telle impossibilité peut résonner comme une injustice pour les générations qui fournissent tant d'efforts, même si savoir que les générations suivantes en bénéficieront est une forme de justification ou de consolation[115]. C'est pourquoi Emmanuel Kant se soucie avant tout du sort des générations présentes et moins de celui des membres des générations suivantes : pour lui, la « problématique intergénérationnelle » concerne davantage le sort réservé aux membres des générations vivantes que celui promis aux membres des générations suivantes. Dans le processus historique qui se caractérise par la constitution d'un monde toujours amélioré, il estime en effet qu'il est injuste pour les premiers de produire des efforts en faveur des seconds puisqu'ils n'en seront jamais récompensés en retour, en raison de l'irréversibilité du cours du temps :

[115] Myriam Revault d'Allonnes, La crise sans fin, op. cit., p. 81.

« Demeure toujours étrange ici le fait que les générations antérieures ne semblent poursuivre leur pénible labeur qu'au profit des générations ultérieures, afin précisément de leur préparer un échelon à partir duquel elles pourraient élever plus haut l'édifice que la nature a en vue, alors que seules les générations les plus tardives doivent avoir la chance d'habiter l'édifice auquel a travaillé une longue lignée de devanciers (il est vrai sans l'avoir intentionnellement voulu) qui ne pouvaient pourtant eux-mêmes prendre part à la joie qu'ils préparaient[116]. »

À bien des égards, une telle perception du sort des générations peut apparaître déplacée aujourd'hui : elle ne coïncide pas avec notre représentation du temps et avec l'inquiétude que nous pouvons avoir pour les pensionnaires du futur[117]. Cette citation illustre au mieux le décalage souligné par Jonas entre les éthiques « traditionnelles » et la situation contemporaine. Ce souci qui est le nôtre tranche radicalement avec l'optimisme qui prévalait au cœur de la modernité dont Kant, nous l'avons indiqué, est un des penseurs majeurs. Alors que le philosophe allemand s'interrogeait sur le sort des membres des générations présentes, nous nous préoccupons désormais de celui des membres des générations futures : « [L]a critique de l'oubli du présent a cédé la place à la critique de l'oubli de l'avenir[118]. »

La perception de Kant de la question intergénérationnelle s'explique précisément par le contexte dans lequel il s'inscrit et la prégnance de l'éthique du progrès dont il a été un des penseurs les plus importants. Pour lui comme pour la plupart des penseurs de l'époque, le monde futur devait nécessairement être meilleur que le monde passé et présent et les ressources terrestres étaient considérées comme illimitées. Dès lors, il n'y avait pas à se soucier des individus futurs, pas lieu de s'interroger sur des principes permettant de partager au mieux les ressources entre individus présents et futurs.

La reconnaissance des limites du monde au sein duquel nous évoluons s'incarne dans un souci pour le sort des membres des générations futures. Celles-ci sont omniprésentes au sein de l'espace public : les réformes sociales, la nécessité de réduire notre consommation de ressources naturelles et notre impact sur l'environnement naturel, sont justifiées au nom des membres des générations futures.

---

[116] Emmanuel Kant, *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*, op. cit., p. 14.

[117] C'est par exemple l'avis de John Rawls, Théorie de la justice, op. cit., p. 327 : « Kant trouvait déconcertant que les générations les plus anciennes portent leur fardeau pour le bien de celles qui suivront et que seules les dernières aient la chance de s'installer dans la maison enfin achevée. Bien que tout à fait naturel, ces sentiments sont déplacés. »

[118] Dieter Birnbacher, La responsabilité envers les générations futures, op. cit., p. 4.

Ces éléments créent les conditions en vertu desquelles peut se développer une réflexion sur les principes de justice dans un contexte intertemporel puisqu'ils coïncident avec les « circonstances de la justice », c'est-à-dire les « conditions normales qui rendent à la fois possible et nécessaire la coopération humaine[119] ». De telles circonstances, qui incluent des conditions objectives et subjectives, « sont réunies chaque fois que des personnes avancent des revendications en conflit quant à la répartition des avantages sociaux, dans des situations de relative rareté des ressources[120] ». Le contexte objectif englobe les éléments qui rendent « la coopération humaine à la fois possible et nécessaire », tandis que le contexte subjectif « concerne les qualités correspondantes des sujets », des individus qui peuvent potentiellement s'inscrire dans une procédure de coopération[121].

Les nombreuses spécificités du cadre intergénérationnel peuvent conduire à des difficultés pour justifier de l'existence de devoirs moraux en faveur des membres des générations futures, en particulier en ce qui concerne ce contexte objectif et les conditions de possibilité d'une coopération dans le temps. On peut penser en particulier à l'irréversibilité temporelle et l'impossibilité d'une réciprocité entre des individus qui n'évoluent pas au sein de la même période[122]. Nous y reviendrons. Néanmoins, nous sommes aujourd'hui dans une situation dans laquelle nous reconnaissons une relative rareté des ressources, ce qui constitue une condition suffisante pour faire de la question intergénérationnelle une question de justice sociale : « Les ressources naturelles et autres ne sont pas abondantes au point de rendre les systèmes de coopération superflus, mais les conditions ne sont pas non plus difficiles au point que des tentatives positives soient condamnées à l'échec[123]. »

A contrario, si l'on estime que les ressources à disposition sont illimitées, il n'y a pas lieu de s'interroger sur la manière dont il convient de les répartir… C'est pour cela que l'analyse proposée par Kant est indifférente à l'égard du sort des générations

[119] John Rawls, Théorie de la justice, op. cit., p. 159.
[120] Ibid., p. 161.
[121] Ibid., p. 160.
[122] Pour Brian Barry par exemple, un tel contexte interdit la possibilité d'une application de ces circonstances de la justice dans un cadre intergénérationnel, même si nous pouvons reconnaître par ailleurs la rareté des ressources. Nous verrons cependant que l'impossibilité d'une réciprocité entre générations évoluant au sein de périodes distinctes n'interdit pas de penser la question intergénérationnelle sous les traits d'une question de justice sociale. Voir Brian Barry, « Circumstances of Justice and Future Generations », in R.I. Sikora & Brian Barry (éds.), Obligations to Future Generations, Philadelphia, Temple University Press, 1978, p. 204 – 248.
[123] John Rawls, Théorie de la justice, op. cit., p. 160.

futures. Davantage qu'une cécité quant aux problématiques soulevées par le thème de la justice entre les générations, cette citation illustre son ancrage dans un rapport collectif au temps marqué par l'éthique du progrès : on croyait à un progrès infini permis par des ressources jugées elles-mêmes infinies. Il apparaissait inéluctable que les conditions de vie des individus du futur seraient équivalentes ou supérieures à celles connues par les individus vivants. Pourquoi se soucier du sort d'individus qui jouiront nécessairement de meilleures conditions de vie ? C'est en raison de la transformation du contexte que les générations futures sont dorénavant intégrées au sein de notre communauté morale. Si elles tiennent compte de l'évolution de ce contexte, il n'y pas lieu d'écarter a priori des théories qui s'appuient sur des éthiques qui ont été développées à une époque durant laquelle il était superflu de se soucier du sort des générations futures.

1.2.3 Éthique environnementale et justice entre les générations

En particulier au sein des théories contemporaines de la justice, les questions environnementales sont traitées dans le cadre d'une réflexion plus générale sur ce que nous devons aux membres des générations futures, sur les principes qui doivent régir l'allocation des ressources dans le temps. En invoquant le sort des générations futures, on traite indirectement de l'impact de nos activités et décisions présentes sur l'environnement naturel dont disposeront les individus membres des générations suivantes. Or, l'omniprésence de générations futures est telle que l'importance qui leur est accordée pourrait apparaître contre-productive, notamment lorsqu'on évoque les questions liées à l'environnement naturel.

Cette omniprésence est-elle légitime ou au contraire illustre-t-elle la mise au second plan de la nature au profit de l'Homme ? Ne devrions-nous pas nous inquiéter plus directement des conséquences de nos activités sur l'environnement plutôt que de nous intéresser au sort d'individus futurs ? Avant de défendre l'idée selon laquelle la prise en compte du sort des générations futures est indissociable d'une prise en compte des dégradations commises sur la nature, nous allons développer les arguments qui sont au cœur de l'opposition entre humanistes et écologistes. Parce

que les destinées de l'Homme et de l'environnement naturel au sein duquel il évolue sont indissociables, une telle opposition n'a que peu de sens. Par ailleurs, d'un point de vue pragmatique, l'appui sur les générations futures facilite une prise de conscience au sein des générations présentes quant à la nécessité d'adopter des comportements et décisions plus conformes avec les exigences liées à la dégradation de l'environnement naturel.

L'importance accordée au sort des générations futures et l'approche défendue en particulier au sein des théories contemporaines de la justice est critiquée par de nombreux défenseurs d'une éthique environnementale car la nature y serait réduite à l'état de moyen au service du genre humain et sa pérennité. Une telle perspective engendrerait une anthropisation de la nature qui, même si elle prône la nécessité pour l'Homme de préserver ou de respecter la nature, se révèlerait incapable de répondre aux questions éthiques qui pourraient être formulées à propos de l'environnement naturel. Ainsi, pour Richard Routley, un des pionniers de l'éthique de l'environnement, « [l]es intérêts et les préférences des hommes sont bien trop sectaires pour pouvoir fournir une base satisfaisante permettant de décider de ce qui est désirable d'un point de vue environnemental[124] ». Il souligne la nécessité de constituer une nouvelle éthique qui ne serait pas fondée sur l'Homme, ses besoins et ses intérêts, mais sur la nature elle-même car les éthiques centrées sur l'Homme ne sont pas en mesure de penser les comportements qui auraient uniquement un impact négatif sur l'environnement naturel ou les animaux[125].

Aux yeux de Rawls lui-même, sa théorie de la justice ne pouvait être étendue aux questions environnementales[126]. Sa réflexion sur la justice entre les générations porte ainsi exclusivement sur un problème de distribution de ressources sociales[127].

---

[124] Richard Sylvan Routley, « A-t-on besoin d'une nouvelle éthique, d'une éthique environnementale ? », in Hicham-Stéphane Afeissa (éd. et traduit par), É*thique de l'environnement. Nature, valeur,* respect, Paris, Vrin, 2007, p. 31 – 49, p. 49.

[125] Ibid., p. 44 : « La classe des actions permises qui ont des implications écologiques est plus étroitement circonscrite en éthique environnementale qu'elle ne l'est dans le cadre de la super-éthique occidentale. » Cette « super-éthique occidentale » concerne les éthiques qui respectent le principe d'équité inscrit dans la Règle d'or selon laquelle chacun est libre de faire ce qu'il veut tant qu'il ne lèse pas d'autres personnes et sa propre personne de manière irréversible.

[126] Rawls écrit que c'est à la « métaphysique […] d'élaborer une vision du monde qui satisfasse » à « une conception correcte de nos rapports aux animaux et à la nature ». John Rawls, Théorie de la justice, op. cit., p. 551.

[127] Voir notamment le § 44 de Théorie de la justice, intitulé « Le problème de la justice entre les générations ». L'objet de ce paragraphe est de déterminer un « minimum social » qui satisfasse le

La raison qu'il indique est que sa théorie « n'inclut […] que nos relations avec d'autres personnes, sans tenir compte du problème posé par notre comportement à l'égard des animaux et du reste de la nature[128] ». Sans qu'il l'exprime dans ces termes, Rawls assume ainsi le caractère anthropocentrique de sa théorie : parce qu'elle ne s'intéresse qu'aux relations entre les individus, sa théorie ne pourrait être étendue, selon lui, aux problèmes environnementaux. Le philosophe est pourtant considéré aujourd'hui comme étant à l'origine du développement contemporain d'une réflexion nouvelle sur la justice entre les générations, incluant une dimension sur l'allocation des ressources naturelles[129]. Les auteurs impliqués au sein de ces discussions, qu'ils soient favorables à ou critiques envers la théorie de Rawls, ont ainsi fait fi des limites appliquées par Rawls lui-même à sa théorie pour déterminer dans quelle mesure il est possible de l'étendre aux questions intergénérationnelles. Pour ce faire, chacune de ces théories assume cet anthropocentrisme, c'est-à-dire l'idée selon laquelle les problèmes éthiques soulevés par la dégradation de l'environnement doivent être appréhendés au nom des intérêts ou des droits des individus présents et futurs.

Pour échapper à une perspective centrée uniquement sur l'Homme, pour ne pas réduire à l'état de moyens les éléments qui doivent être dignes d'être préservés en tant que tel, et en particulier la nature prise dans son ensemble, il est nécessaire de les doter d'une valeur intrinsèque, de les considérer comme des fins en soi[130]. Une première solution envisagée par les éthiciens de l'environnement consiste à accorder des droits à la nature elle-même. Mais sur quelles bases ou principes pouvons-nous attribuer des droits à une telle entité ? On peut distinguer deux théories générales pour justifier de l'octroi de droits et donc pour distinguer ce qui est susceptible d'en bénéficier et ce qui au contraire n'en a pas. Selon une perspective kantienne, qui s'inscrit aujourd'hui au sein d'une perspective dite de la théorie de la volonté ou déontologique – Will Theory –, seuls les êtres doués de raison, c'est-à-dire capables de déterminer leurs propres fins, sont supposés détenir des droits. Mais selon une

---

respect de l'ensemble des individus, quelle que soit leur génération. Nous reviendrons plus en détail sur cette théorie par la suite qui sera, comme nous le verrons, centrale pour notre propos.

[128] Ibid., p. 43.

[129] Pour une présentation de l'héritage de Rawls sur la justice entre les générations, voir Axel Gosseries, « La question générationnelle et l'héritage rawlsien », Raison politique, vol. 2, n° 34, 2009, p. 31 – 55.

[130] Marie Gaille, « De la « crise écologique » au stade du miroir moral », in Sandra Laugier (sous la dir.), Tous vulnérables ? Le care, les *animaux et l'environnement*, Paris, Payot & Rivages, 2012, p. 205 – 232, p. 211.

perspective inspirée de l'utilitarisme, la théorie de l'intérêt – Interest Theory – les droits doivent être octroyés plus largement aux êtres doués de sensibilité, capables de ressentir des plaisirs et des peines[131].

Pour tenter de reconnaître des droits à la nature, nous pouvons nous inspirer des débats sur les droits des animaux. En vertu du fait que les animaux ressentent, à l'instar des Hommes, des plaisirs et des peines, Peter Singer a pu défendre la nécessité de reconnaître des droits aux animaux et affirmer qu'ils doivent être considérés comme des fins en soi, et pas seulement des moyens destinés à contenter les besoins des êtres humains[132]. De même, Tom Regan défend la reconnaissance de droits aux animaux en écartant le critère de la raison souligné par Kant en tant qu'il va à l'encontre de nos intuitions morales. Un tel critère ne permettrait pas par exemple de reconnaître des droits aux enfants, ou encore aux personnes handicapées. Il est donc essentiel selon lui de déterminer un autre critère en fonction duquel un être, y compris l'être animal, pourra se voir reconnaître des droits : chaque être vivant, dont les animaux, doit être porteur de droits dans la mesure où il poursuit sa vie comme une fin en soi, ne se vit pas comme un moyen promis à autrui[133].

En supposant que nous devons effectivement reconnaître des droits aux animaux, peut-on en dire autant des arbres, de la biosphère ? Peut-on affirmer que ces éléments naturels ressentent des choses, ou expérimentent une vie en soi ? L'hypothèse Gaïa, développée par James Lovelock et Lynn Margulis au cours des années 1970, constitue la tentative la plus convaincante d'accorder aux phénomènes naturels une personnalité morale, et donc des droits, en arguant du fait que la Terre constitue un « être vivant[134] ». En mettant en évidence l'évolution des climats, de la biosphère indépendamment d'un rôle éventuel joué par les êtres humains,

[131] Pour une discussion plus approfondie sur la question de savoir qui peut être porteur de droits, voir notamment Matthew H. Kramer, N. E.Simmonds et Hillel Steiner, A Debate over Rights, Oxford, Oxford University Press, 1998 ; Leif Wenar, « The Nature of Rights », Philosophy & Public Affairs, vol. 33, n° 3, 2005, p. 223 – 252. Nous reviendrons plus en détails sur ces discussions lorsque nous nous interrogerons sur la possibilité d'octroyer des droits – et donc de reconnaître des devoirs – aux individus qui vivront dans le futur.

[132] Peter Singer, La libération animale [1975], traduit de l'anglais par Louise Rousselle, Paris, Payot, 2012.

[133] Tom Regan, Les droits des animaux [1984], traduit de l'américain par Enrique Utria, Paris, Hermann, 2013.

[134] James Lovelock, La Terre est un être vivant. *L'hypothèse Gaïa* [1979], traduit de l'anglais par Paul Couturiau et Christel Rollinat, Paris, Flammarion, 1993. Pour une analyse de l'hypothèse Gaïa, voir par exemple Émilie Hache, Ce à quoi nous tenons. Propositions pour une écologie pragmatique, Paris, La Découverte, 2011, p. 84 – 88.

l'hypothèse Gaïa permet de souligner « que l'on a affaire à un sujet qui a une histoire, qui est doté d'un régime d'activité propre, quelqu'un/quelque chose qui agit et devant qui on doit répondre[135] ». C'est parce que la nature y est considéré comme un être vivant que l'Équateur reconnaît depuis 2008 de tels droits à la nature en vertu du chapitre 7 de sa Constitution, intitulé « Droits de la nature ». Afin de lui attribuer une identité en bonne et due forme, celle-ci est nommée « Pacha Mama », signifiant la « Déesse-terre » pour les Amérindiens d'Amérique du Sud[136].

L'idée selon laquelle la nature puisse être considérée comme un sujet de droit doit néanmoins faire face à de vives réactions. Pour Luc Ferry, reconnaître des droits aux animaux et/ou à la nature illustre une véritable haine de l'homme et de l'humanisme, à tel point qu'il estime que l'écologisme, et en particulier la deep ecology, renvoie à idées fascistes[137]. La deep ecology ou « écologie profonde » a été développée en premier lieu par Arne Naess en opposition à une écologie jugée « superficielle » – shallow. Contre une écologie superficielle qui agit contre les dégradations de l'environnement au nom de la préservation de la santé et de bonnes conditions de vie des individus présents et futurs, le philosophe norvégien souhaite nous inciter à repenser nos modes de vie au nom de la préservation de la nature pensée pour elle-même[138]. Dans une affirmation symétrique à celle développée par les critiques d'une logique anthropocentrée réduisant la nature à l'état de moyen au profit de l'Homme, l'Homme serait cette fois pour Luc Ferry réduit à l'état de moyen en vue de sauvegarder les droits de la nature.

---

[135] Ibid., p. 88.

[136] L'article 71 est rédigé comme suit : « La nature ou Pacha Mama, où se reproduit et se réalise la vie, a le droit à ce que soient respectées intégralement son existence, la conservation et la régénération de ses cycles vitaux, de sa structure, de ses fonctions et de ses processus d'évolution. » Pour une description des débats autour de l'adoption de cette Constitution validée par référendum, voir Alberto Acosta, « Toward the Universal Declaration of Rights of Nature », AFESE Journal, 24 août 2010.

[137] Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset, 1992, par exemple p. 180 : « L'idéal de l'écologie profonde serait un monde où les époques perdues et les horizons lointains auraient la préséance sur le présent. Nul hasard, dès lors, si elle ne cesse d'hésiter entre les motifs romantiques de la révolution conservatrice, et ceux, « progressistes », de la révolution anticapitaliste. Dans les deux cas, c'est la même hantise d'en finir avec l'humanisme qui s'affirme de façon parfois névrotique, au point que l'on peut dire de l'écologie profonde qu'elle plonge certaines de ses racines dans le nazisme et pousse ses branches jusque dans les sphères les plus extrêmes du gauchisme culturel. » Tout une partie de l'ouvrage cherche à décrédibiliser l'éthique environnementale en décrivant l'importance accordée par les nazis à l'écologie, et notamment à la protection des animaux, p. 181 – 207.

[138] Arne Naess, « Le mouvement d'écologie superficielle et le mouvement d'écologie profonde de longue portée. Une présentation » [1973], in Hicham-Stéphane Afeissa, *Éthique de l'environnemen*t, op. cit., p. 51 – 60.

La plupart des défenseurs de l'éthique de l'environnement en France estime que ces critiques adressées par Luc Ferry ne sont pas fondées, en particulier parce qu'elles présupposent que la volonté d'affirmer des droits à la nature s'accompagne d'une volonté de résilier les droits des êtres humains[139]. De telles critiques permettent néanmoins de faire voir ce qu'il ne faut pas faire, c'est-à-dire dessiner une stricte séparation entre l'homme et la nature et donc une supposée opposition entre leurs différents droits ou intérêts. Du côté de l'écologie profonde comme de ses opposants, on défend l'intuition erronée selon laquelle « l'homme est extérieur à la nature » :

> « Les détracteurs de l'écologisme partagent avec la majeure partie des écologistes militants une conviction, celle que l'homme est extérieur à la nature, qu'il l'artificialise : ce sont des modernes. Pour les uns, la nature n'a d'autre valeur que l'utilité des ressources que nous en prélevons pour notre bien. Pour les autres, l'harmonie réside dans la nature, et les hommes, en la perturbant, créent un mal dont ils auront à souffrir. S'ensuivent deux procès réciproques : celui de la technique au nom de la nature, celui des critiques de la technique au nom de l'humanité, utilisant l'un comme l'autre une rhétorique de la dénonciation[140]. »

Comme souvent dans ce type d'opposition, la solution repose sur une position intermédiaire avec la conciliation d'une prise en compte des dégradations commises sur la nature pour elle-même et la situation des êtres humains, tant ceux qui vivent dans le temps présent que ceux qui seront amenés à le faire dans le futur. Autrement dit, il nous faut envisager les deux entités non pas comme des moyens mais comme des finalités conjointes. L'idée d'un contrat naturel, développée par Michel Serres, entre la nature et les êtres humains en général, répond de cette volonté de faire se rencontrer les intérêts des Hommes et de la nature. À l'image d'un contrat hypothétique supposé au sein des théories du contrat social entre les êtres humains d'une même société, Michel Serres estime que les êtres humains devraient passer un contrat avec la nature, représentée par les scientifiques, pour souligner la nécessité de préserver les intérêts de l'ensemble des contractants[141].

De nombreux auteurs qui s'inscrivent au sein de l'éthique environnementale privilégient toutefois une approche pragmatique afin de dépasser cette opposition

---

[139] Émilie Hache estime par exemple que la position de Luc Ferry est « moraliste », c'est-à-dire inutilement culpabilisante et disproportionnée. Émilie Hache, Ce à quoi nous tenons, op. cit., p. 129. Pour Catherine et Raphaël Larrère, « la menace de l'écofascisme » est « imaginaire ». Du bon usage de la nature, op. cit., p. 301, voir également dans le même ouvrage p. 8 – 9.
[140] Ibid., p. 269.
[141] Michel Serres, Le contrat naturel, Paris, Flammarion, 1999.

qu'ils jugent stérile[142] et parvenir à un compromis dans la relation entre ces deux entités, de telle sorte que celles-ci soient respectées conjointement en tant que finalités. Le pragmatisme revendique l'idée selon laquelle le philosophe moral n'a pas à être « en retrait – au-dessus, à côté – mais au milieu des autres[143] ». Le rôle du philosophe n'est donc pas de déterminer de l'extérieur des principes moraux permettant d'établir une relation morale entre deux êtres mais plutôt de rendre compte des liens moraux qui existent déjà pour mieux les souligner et éventuellement pouvoir y prendre appui. Sur les questions environnementales, cette approche pragmatique revendique ainsi une réflexion sur la crise écologique en investissant les relations qui préexistent entre l'Homme et la nature[144]. Plutôt que de chercher vainement à convaincre de l'importance à reconnaître des droits à la nature et de déterminer par quels procédés on pourrait y parvenir, les défenseurs du pragmatisme s'efforcent, à l'instar de Bryan Norton, de défendre un anthropocentrisme ouvert ou faible qui tient compte de la nature comme fin en soi.

Une telle approche part du principe selon lequel l'Homme vit dans la nature et que les sorts de ces deux entités sont profondément liés. La land-ethic[145], prônée au sein notamment de l'*Almanach d'un comté des sables* rédigé par Aldo Leopold au cours du XXe siècle[146] et défendue aujourd'hui notamment par le philosophe environnementaliste John Baird Callicott[147], nous invite à penser l'Homme et la nature ensemble, au sein d'un même espace dynamique. Partant de l'idée que toute éthique s'appuie sur le présupposé selon lequel les êtres humains sont membres

[142] Voir notamment l'analyse de Bryan Norton, un des auteurs les plus importants du pragmatisme écologique. Il critique les défenseurs de l'éthique environnementale qui se préoccupent davantage de dénoncer les approches anthropocentrées que de chercher une solution pour résoudre les problèmes environnementaux. Voir Bryan G. Norton, « L'éthique environnementale et l'anthropocentrisme faible » [1984], in Hicham-Stéphane Afeissa, *Éthique de l'environnement*, op. cit., p. 249 – 283 ; et plus récemment Sustainability: a philosophy of adaptive ecosystem management, Chicago, Chicago University Press, 2005.

[143] Émilie Hache, Ce à quoi nous tenons, op. cit., p. 34. Pour une présentation de ce qu'est le pragmatisme par l'un de ses fondateurs, voir William James, Le Pragmatisme [1907], traduit de l'anglais par Nathalie Ferron, Paris, Flammarion, 2007.

[144] Outre les travaux de Bryan Norton que nous avons déjà mentionnés, une telle perspective est également défendue en France par Émilie Hache.

[145] Une traduction par « éthique de la terre » ne convient pas en tant qu'elle accorde trop d'importance à la terre au détriment de l'Homme, alors que l'idée est justement de prendre en compte les deux entités au sein d'une seule focalisation sur les relations entre elles. Sur ce point, voir Catherine et Raphaël Larrère, Du bon usage de la nature, op. cit., p. 345, nbp. n° 558.

[146] Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables* [1948], traduit de l'américain par Anna Gibson, Paris, Flammarion, 2000.

[147]Pour un recueil d'articles en français de John Baird Callicott, voir Éthique de la terre, Marseille, Wildproject, 2010.

d'une communauté où se nouent des interdépendances indépassables, la land-ethic « élargit simplement les frontières de la communauté de manière à y inclure le sol, l'eau, les plantes et les animaux ou, collectivement, la terre[148] ». Il s'agit en d'autres termes d'inclure l'environnement dans lequel nous évoluons au cœur de notre communauté éthique en reconnaissant que nos agissements ont des effets sur celui-ci. L'enjeu fondamental de la philosophie environnementaliste dans ce cadre consiste ainsi à penser des modalités de l'agir humain respectueuses de son environnement naturel. Une telle approche croise ainsi celle développée au sein de l'éthique du care et la volonté de souligner l'importance d'un souci de la nature[149].

C'est précisément à partir d'une telle relation entre nature et humanité qu'il convient de forger sa réflexion sur les questions environnementales et les problèmes de justice sociale. Contre le présupposé selon lequel l'Homme et la nature ont des intérêts intrinsèquement opposés, il convient de souligner au contraire que les sorts de ces deux entités sont profondément liés. La reconnaissance de la dégradation de la nature résultant de l'activité humaine doit nous conduire à modifier notre perception de la relation entre les Hommes et son environnement naturel. La nature ne peut plus aujourd'hui être séparée des artifices créés par l'Homme au fil des siècles : « La nature, comme extériorité radicale, est certainement morte[150]. » On peut le déplorer. Mais il est vraisemblablement impossible de revenir à une situation – a-t-elle seulement existé ? – dans laquelle serait reconstituée une stricte séparation entre les fruits de la production humaine et des éléments naturels vierges de toute intervention. Cela ne signifie pas pour autant que l'idée même de nature n'a plus de sens : ses caractéristiques ont tout simplement changé, tant elle est traversée de part en part par

[148] Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des* sables, op. cit., p. 258.

[149] L'éthique du care prône de manière générale l'idée selon laquelle les relations entre les êtres humains et les relations entre les êtres humains, les animaux et l'environnement doivent être appréhendés sous le sceau du souci, de l'importance de prendre en considération les besoins ou les attentes d'autrui. Une telle éthique s'oppose aux éthiques qui estiment que les relations se forgent uniquement en fonction de l'intérêt bien compris de chacun. Voir en particulier Joan Tronto, Un monde vulnérable : pour une politique du care [1993], traduit de l'anglais par Hervé Maury, Paris, La Découverte, 2009. Pour une introduction aux éthiques du care, voir Marie Garrau et Alice Le Goff, Care, justice et dépendance. Introduction aux théories du Care, Paris, Presses Universitaires de France, 2010. Pour le lien entre philosophies environnementalistes et éthique du care, voir par exemple Layla Raïd, « De la land ethic aux éthiques du care », in Sandra Laugier (sous la dir.), Tous vulnérables ?, op. cit., p. 173 – 203.

[150] Catherine et Raphaël Larrère, Du bon usage de la nature, op. cit., p. 13. Sur ce point, voir également l'article de John Baird Callicott, « La nature est morte, vive la nature ! », in Éthique de la terre, op. cit., p. 232 – 255.

l'activité et la création humaines. Le sort de la nature est nécessairement dépendant de l'activité humaine.

De même, le sort de l'humanité dépend de l'environnement naturel au sein duquel elle évolue. La reconnaissance des conséquences potentiellement négatives de nos activités sur la nature nous a conduits à intégrer l'idée centrale selon laquelle cette dernière ne doit pas être perçue comme un obstacle au perfectionnement de l'être humain qu'il conviendrait de dépasser, contrairement à ce qui avait pu être envisagé par les Modernes. L'amélioration du sort des êtres humains ne peut être réalisée contre la nature en cherchant à se dégager des limites qu'elle assigne. À l'inverse, les destins des êtres humains et de la nature sont profondément liés. La qualité des conditions de vie dont disposent les êtres humains est conditionnée par l'état de leur environnement naturel : une dégradation de la nature entraîne inexorablement une dégradation de leurs conditions de vie et celles des individus qui vivront dans le futur, ce malgré les progrès technologiques. Le respect de l'environnement naturel constitue en d'autres termes une condition nécessaire pour garantir aux êtres humains des conditions de vie décentes.

Ainsi, lorsque nous posons la question de savoir ce que nous devons aux générations futures, il ne s'agit pas de se concentrer sur le sort de l'humanité en excluant de cette réflexion la nature. Bien au contraire, cette réflexion sur le sort des générations futures doit porter en elle-même une interrogation sur le rapport de l'Homme à la nature. Le respect de l'environnement est fondamental pour que les générations futures vivent dans des conditions décentes. Si nous dégradons la nature, c'est la survie de l'humanité qui sera en péril. De même, si nous dégradons l'humanité, la nature elle-même se verra dégradée puisque l'Homme est un membre à part entière du monde biotique. Dans une perspective qui ne distingue pas nature et humanité mais intègre leur imbrication, agir dans le présent pour les générations futures consiste de même à agir en vue de préserver la nature. Autrement dit, les théories contemporaines de la justice, tout en s'appuyant sur une approche qu'on pourrait juger anthropocentrée, défendent des principes qui devront nécessairement être respectueux de l'environnement puisque ce respect fait partie des pré-requis pour accorder aux générations futures des conditions de vie décentes et respecter ainsi leurs droits.

Une raison supplémentaire joue en faveur de l'appui sur les théories contemporaines de la justice sociale pour penser les questions environnementales : s'interroger sur le sort que nous réservons aux générations futures peut s'avérer stratégiquement payant pour inciter les personnes à modifier leur comportement et ainsi se montrer plus soucieux de l'environnement naturel au sein duquel ils évoluent. La notion de « générations futures » est virtuelle, au sens où les individus qui ne vivent pas dans le temps présent n'existent pas, du moins pas physiquement. Nous verrons ci-dessous en quoi un tel élément, aussi évident soit-il, est à la source de bien des difficultés lorsqu'il s'agit de démontrer que ces individus potentiels ont des droits que les membres des générations présentes se doivent de respecter. Néanmoins, l'omniprésence des mentions faites aux générations futures, même si ces mentions ne sont pas toujours positives, illustre leur pouvoir d'attraction : grâce à elles, nous sommes attentifs au futur et à l'environnement naturel.

À tel point que ces générations futures façonnent en partie nos comportements du quotidien et nos décisions individuelles et collectives dans le temps présent, elles font « réfléchir et agir autrement de plus en plus de personnes, et réussir parfois à produire une réelle différence[151] ». Ces générations futures que nous supposons devoir exister incarnent ce pour quoi nous nous estimons en devoir d'agir au sein du temps présent, elles constituent les bénéficiaires ou, au contraire, les victimes de nos actes et décisions prises dans le temps présent. Nous nous interrogeons sur le bien-fondé de l'accroissement de la dette publique, de la poursuite de la production de l'énergie nucléaire et du stock des déchets engendrés par cette production au nom de leurs conséquences sur les générations futures. Nous pourrions sans doute nous interroger sur ces thématiques sans prendre appui sur ces générations futures. Mais en y faisant référence, nous pouvons identifier de manière relativement précise qui sera concerné par les conséquences futures de nos décisions présentes. C'est ainsi grâce à l'appui de ces générations futures que nous pouvons intérioriser l'existence de responsabilités morales à l'égard du futur. Nous sommes en mesure de nous identifier au sort des générations futures car, à l'instar des individus avec qui nous

[151] Émilie Hache, Ce à quoi nous tenons, op. cit., p. 159. Émilie Hache s'appuie sur le néologisme proposé par Bruno Latour de « faitiche » pour indiquer en quoi les générations futures façonnent symboliquement nos actes dans le temps présent, p. 157 – 159. Sur ce concept de « faitiche », voir Bruno Latour, « Faits, fétiches, faitiches, la divine surprise de l'action », in L'espoir de Pandore. Pour une version réaliste de l'activité scientifique, Paris, La Découverte, 2001, p. 285 – 312.

coexistons, les membres des générations futures constituent des êtres humains en puissance.

1.3 *Pourquoi nous n'agissons pas davantage pour les générations futures*

Si l'intention d'agir pour les générations futures est exprimée ici ou là, un certain nombre de comportements que nous savons à l'origine d'une dégradation de l'environnement naturel sont malgré tout poursuivis. Au niveau international par exemple, le protocole de Kyoto semble à première vue illustrer une volonté de réduire les dommages engendrés par nos activités. Ratifié en 1998 et prolongé à Doha en 2012, il a pour objet de définir quels efforts en matière de réduction de gaz à effet de serre doivent être consentis au cours d'une période donnée pour lutter contre le réchauffement climatique. L'alinéa 1 de l'article 3 du protocole originel indique que les États doivent viser ensemble à « réduire le total de leurs émissions de ces gaz d'au moins 5 % par rapport au niveau de 1990 au cours de la période d'engagement allant de 2008 à 2012[152] ». L'accord a été prolongé à la fin de l'année 2012 pour un objectif de réduction total augmenté, entre 25 à 40 % d'ici à 2020[153]. Mais un tel objectif ne concerne que les États qui ont bien voulu s'y soumettre, et ils sont de moins en moins nombreux. Ainsi, si le prolongement à Doha semble marquer une ambition plus grande, de nombreux pays ont en fait quitté les négociations en raison de nombreux points de divergences sur les efforts à produire et surtout sur les critères permettant de convenir d'une répartition des efforts acceptée par tous[154]. Autrement dit, l'effort global pour ces pays a été accru mais il concerne moins de pays, et surtout n'inclut pas les pays les plus pollueurs de la planète tels que les États-Unis ou la Chine.

Comme le rappelle Philippe Van Parijs, « [u]ne société ordonnée n'est pas seulement une société dont les institutions sont justes, mais aussi une société dont les

---

[152] À noter toutefois que tous les États qui ont signé le protocole ne se sont pas engagés dans cet objectif de réduction globale de l'émission de gaz à effet de serre. C'est le cas en particulier des pays les plus pollueurs que sont la Chine et les États-Unis. Le texte du Protocole de Kyoto est disponible à l'adresse Internet http://unfccc.int/files/cooperation_and_support/cooperation_with_international_organizations/application/pdf/kpfrench.pdf.

[153] Si l'augmentation des taux semble illustrer une augmentation des efforts, il n'en est rien en vérité puisque de nombreux pays engagés au sein du protocole de Kyoto se sont retirés de ce renouvellement. C'est le cas en particulier de la Russie, du Canada ou encore du Japon. Le texte du renouvellement du protocole ratifié à Doha est disponible à l'adresse Internet http://unfccc.int/resource/docs/2012/cmp8/fre/l09f.pdf.

[154] Pour un détail des problèmes rencontrés, voir Stephen Gardiner, The Perfect Moral Storm. The Ethical Tragedy of Climate Change [2011], Oxford, Oxford University Press, 2013, 2e édition, p. 77 – 83.

membres adhèrent aux principes qui sous-tendent ces institutions et agissent en conséquence[155] ». Comme nous allons le montrer par la suite, démontrer pourquoi les générations doivent agir pour les individus futurs et expliciter ce qu'il convient de leur demander de faire constitue une étape délicate. Mais ce n'est peut-être pas la plus difficile. Il est non seulement important de déterminer quels principes de justice doivent être établis, mais également de s'assurer que ceux-ci seront suivis par les personnes concernées, c'est-à-dire les membres des générations présentes.

Pourquoi est-il si difficile de s'accorder et donc d'agir véritablement pour lutter contre le réchauffement climatique, et par extrapolation pour adopter des comportements qui correspondent aux exigences morales que nous pouvons formuler en faveur des individus futurs ? Une première réponse que l'on peut apporter à cette interrogation consiste à indiquer que les caractéristiques même du cadre intergénérationnel n'incitent pas les individus et les États à agir pour les générations suivantes. Si nous sommes peut-être aujourd'hui davantage enclins à tenir compte des conséquences futures de nos actions et décisions présentes, nous avons tout intérêt à ne pas le faire. C'est sans doute pourquoi, malgré l'importance morale que nous pouvons accorder au sort des générations futures, nos comportements reflètent une préférence pour des intérêts de court terme. Mais les explications ne se réduisent pas aux caractéristiques du cadre dans lequel s'inscrit la problématique intergénérationnelle. L'environnement au sein duquel évoluent les membres des générations présentes, et en particulier les difficultés qu'ils rencontrent pour se projeter dans le futur, constituent également des raisons pour lesquelles les actions en faveur des générations suivantes ne sont pas plus ambitieuses.

Dans une première partie, nous indiquons en quoi les caractéristiques même du cadre intergénérationnel conduisent des États et des individus mus uniquement par leur intérêt personnel à ne pas produire les efforts nécessaires pour agir pour le futur. Dans une deuxième partie, nous détaillons le constat défendu en particulier par Harmut Rosa d'un phénomène d'accélération sociale qui se développe au sein des sociétés occidentales, et qui conduit la sphère politique comme les individus à un enfermement dans le présent. Dans une troisième partie, nous indiquons que ce phénomène et la perte de repères liée au déclin de l'éthique du progrès conduisent

[155] Philippe Van Parijs, Sauver la solidarité, Paris, Les Éditions du Cerf, 1996, p. 24. Souligné par moi.

ces mêmes sociétés à privilégier une pérennisation du présent plutôt que d'agir véritablement pour le futur. La volonté contemporaine de faire de l'environnement naturel un patrimoine à sauvegarder est une des illustrations d'un « présentisme » ambiant.

1.3.1 Un cadre intergénérationnel qui conduit à une corruption morale

Une des raisons principales de l'impossibilité de trouver un accord autour, par exemple, de la lutte contre le réchauffement climatique réside dans le cadre dans lequel il convient d'en définir les modalités. Tout converge pour produire une « tempête morale parfaite » (« perfect moral storm » en anglais), selon l'expression utilisée par Stephen Gardiner, et conduire les différents acteurs impliqués à s'orienter vers des décisions aux résultats négatifs, voire catastrophiques. Plus précisément, ces facteurs caractéristiques du contexte dans lequel il convient de penser cette problématique inciteraient les individus et leurs représentants à prendre des décisions et véhiculer des comportements qui ne correspondent pas aux exigences morales que nous pouvons défendre par ailleurs, à se laisser aller à une forme de « corruption morale » :

> « Les caractéristiques particulières du problème du changement climatique posent des obstacles substantiels à notre capacité à faire les choix difficiles mais nécessaires pour y répondre. Le changement climatique est une tempête morale parfaite. Une conséquence de cela est que même si on pouvait répondre aux difficiles questions éthiques, nous pourrions trouver toujours difficile d'agir. Ainsi la tempête fait que nous sommes extrêmement vulnérables à une corruption morale[156]. »

Comme nous allons le voir, une telle perception n'incite pas à l'optimisme quant aux possibilités de parvenir à un accord au niveau international pour une réelle action contre le réchauffement climatique. Mais elle s'appuie sur des hypothèses anthropologiques contestables, qui en relativisent la portée : elles ne permettent pas en particulier d'interroger l'impact de l'environnement dans lequel évoluent les individus sur leurs choix et comportements.

[156] Traduit par moi. Stephen Gardiner, The Perfect Moral Storm, op. cit., p. 22 : « The peculiar features of the climate-change problem pose substantial obstacles to our ability to make the hard choices necessary to address it. Climate change is a perfect moral storm. One consequence of this is that even if the difficult ethical questions could be answered, we might still find it difficult to act. For the storm makes us extremely vulnerable to moral corruption. »

Nous allons ici nous focaliser sur les difficultés de s'accorder au niveau international en matière de lutte contre le réchauffement climatique et tenter d'expliquer en quoi tout converge pour que les actions, les efforts à accomplir par les différents membres d'une génération soient sans cesse reportés. D'autres cas peuvent cependant illustrer cette forme de corruption morale. Un cas paradigmatique est celui du nucléaire. De nombreux pays poursuivent leur production de l'énergie nucléaire et même la développent, et ce malgré l'accumulation de déchets que nous ne savons pas traiter, déchets qui constituent donc autant de dettes léguées aux générations futures. La France est en première ligne dans ce domaine : en dépit de quelques atermoiements, l'industrie nucléaire continue de se développer avec la construction de nouvelles centrales de « troisième génération », le réacteur pressurisé européen (EPR), construit à Flamanville, tandis que des pays comme l'Allemagne ont fait le choix d'en sortir et de fermer leurs centrales.

Les choix de la France s'expliquent très simplement car ils répondent à une réelle logique. Il est difficile pour ce pays de sortir du nucléaire car près de 75 % de l'énergie qu'elle consomme en provient – contre 3 % au niveau mondial… – et qu'il est le deuxième producteur d'énergie nucléaire au monde derrière les États-Unis[157]. Dès lors, sortir du nucléaire a un coût, demande des efforts importants. Cela représente un coût économique tout d'abord : de nombreux emplois sont pourvus en France grâce à cette industrie qui de surcroît s'exporte et permet donc au pays d'accroître ses revenus. En outre, cela constitue un coût pour la population : sortir du nucléaire en faveur d'énergies renouvelables – éoliennes, panneaux solaires, etc. – pourrait avoir pour conséquence d'accroître substantiellement la facture de l'électricité pour les ménages et il n'est pas certain que ceux-ci acceptent de produire les efforts nécessaires à une transition énergétique. Ainsi, selon un sondage réalisé en 2013, 8 personnes sur 10 se déclarent défavorables à l'idée de payer plus cher leur énergie au nom de la sortie du nucléaire[158].

[157] Pour des données sur le nucléaire en France et dans le monde, voir le site Internet de la World Nuclear Association, « World Nuclear Power Reactors & Uranium Requirements », http://www.world-nuclear.org/info/Facts-and-Figures/World-Nuclear-Power-Reactors-and-Uranium-Requirements/#.Ug8aIKyHiEU, 1er Juillet 2013.

[158] Sondage de l'Institut OpinionWay du 13 septembre 2012. Les sondés répondaient précisément à la question suivante : « Seriez-vous prêt à accepter une augmentation du prix de l'électricité pour que la France arrête de produire de l'électricité à partir de centrales nucléaires ? » Sur un échantillon de 1 007

En vérité, il est possible de contredire ces affirmations concernant les conséquences d'une telle transition énergétique, de montrer que la sortie du nucléaire peut ne pas être synonyme de coûts aussi importants pour la population. Le démantèlement des centrales peut être pourvoyeur d'emplois : Areva, entreprise semi-publique à la tête du parc nucléaire français, pourrait ainsi développer une telle activité et même exporter son savoir-faire au sein des pays qui cherchent également à sortir du nucléaire. De même, il n'est pas certain que le fait de fermer les centrales ait pour conséquence d'augmenter considérablement la facture d'électricité. Comme le rappelle l'Observatoire du nucléaire en France, le prix de l'électricité augmentera même si les centrales restent ouvertes : l'augmentation de la sécurité autour des centrales et les rénovations à accomplir feront que la facture sera, de toutes les façons, plus lourde[159].

Or, le problème n'est pas tant de déterminer qui a tort ou qui a raison au sein de ces débats, mais plutôt le fait que ces discussions nous conduisent à toujours remettre au lendemain les efforts à consentir. Ces discussions sur les effets des réformes à engager, sur les coûts que cela peut engendrer de prendre telle ou telle décision, mais également sur les responsabilités de chacun, nous entraînent dans des discussions potentiellement interminables. Pendant ce temps, la production d'énergie nucléaire et donc de déchets se poursuit et l'urgence et l'importance du problème auquel nous faisons face s'accroissent.

Ce phénomène est encore plus prégnant au sein des débats sur la lutte contre le réchauffement climatique, puisqu'il s'inscrit à un niveau global. Il est impossible d'identifier les responsables du réchauffement climatique mais également les victimes de ce réchauffement. D'un côté, on ne sait pas qui seront les victimes du réchauffement climatique ou, plus précisément, on ne sait pas quand nos comportements auront des retombées négatives. Par ailleurs, le fait de ne pas pouvoir observer les retombées positives des efforts que nous pourrions accomplir n'incite pas non plus à adopter des comportements plus vertueux, eu égard au sort des

---

personnes, représentatif de la population française âgée de 18 ans et plus, constitué selon la méthode des quotas, 78 % des personnes ont répondu non, 21 % oui, et 1 % ne s'est pas prononcé.

[159] L'association conteste ainsi la question posée au sein du sondage dont nous venons de rappeler un des résultats en tant qu'il fait un lien nécessaire entre la sortie du nucléaire et l'augmentation du coût de l'énergie. Voir le Communiqué de l'Observatoire du nucléaire du jeudi 20 septembre 2012 sur leur site Internet, http://observ.nucleaire.free.fr/sondage-bidon.htm.

générations futures. En outre, on ne peut désigner un ou quelques responsables de la dégradation de l'environnement naturel : en vérité, personne n'est responsable à titre personnel, mais tout le monde participe à une telle dégradation[160]. Nous sommes tout de même tous responsables car nous laissons la situation se dégrader : nous préférons rechercher des coupables qui ne pourront jamais être retrouvés plutôt qu'agir pour éviter que le crime commis ne se propage. C'est cette impossibilité de trouver des responsables qui provoque en partie l'absence de mesures véritablement contraignantes au niveau international et qui explique aussi pourquoi un certain nombre d'États se sont retirés des engagements inscrits au sein de l'accord permettant le prolongement du protocole de Kyoto. Cette « dispersion des causes et des effets » incite les États à ne pas endosser leurs responsabilités, à remettre au lendemain les actions urgentes et d'envergure qui devraient être entreprises[161].

L'absence de réelle action en faveur des générations futures résulte également de circonstances qui sont favorables à un comportement correspondant à celui d'un « passager clandestin » : chacun a intérêt à laisser les autres agir à sa place, à ne pas contribuer aux efforts à accomplir. En supposant un certain sens moral des individus, on peut faire l'hypothèse que chacun a intérêt à ce que des efforts aient lieu, que ce soit pour la fin du nucléaire ou pour lutter contre le réchauffement climatique. Le problème est que chacun a également intérêt à laisser les autres agir, puisque c'est ce comportement qui permet à l'individu d'obtenir le plus grand bénéfice : maximiser le résultat – la sortie du nucléaire ou la minimisation du réchauffement climatique – tout en minimisant les coûts – ne produire aucun effort pour obtenir ce résultat.

Une telle situation est encore plus problématique pour la lutte contre le réchauffement climatique car elle ne se déploie pas à un niveau national, mais à un niveau international. Ces situations dans lesquelles chacun a intérêt à laisser les

[160] Un élément important dont il convient de tenir compte et qui explique en partie les difficultés à s'accorder sur les efforts à accomplir par chacun concerne les responsabilités des individus présents à propos des comportements illicites dont se sont rendues coupables les générations passées et disparues. Sommes-nous responsables des erreurs commises par nos ancêtres et devons-nous dès lors produire plus d'efforts pour les compenser ? Nous mettons provisoirement de côté cette question pour mieux y revenir au sein de la 3e partie, dans la section 2.1.3 intitulée « Comment compenser les erreurs commises par le passé ». Nous y défendons le fait que nous ne sommes pas responsables de ces erreurs du passé commises par d'autres que nous, mais que les efforts à accomplir par chacun dépendent de l'héritage perçu : plus celui-ci est bénéfique, plus les efforts devront être importants.

[161] Cela correspond à la première cause des difficultés soulignées par Stephen Gardiner, A Perfect Moral Storm, op. cit., p. 24. Cette dispersion est encore exacerbée si l'on tient compte, cette fois, du cadre temporel, dans la mesure où l'on a des difficultés à prévoir quand les dégradations commises auront des répercussions sur autrui, p. 32 – 34.

autres agir peuvent en théorie être résolues en prenant appui sur une tierce personne ou organisation qui favoriserait la coopération, que ce soit par le biais d'incitations ou de sanctions. Au nom du respect de l'environnement naturel, on peut ainsi en théorie condamner une personne ou une entreprise en raison d'une pollution engendrée par son activité sur un sol ou un cours d'eau par exemple. En supposant une certaine continuité de l'État et de son appareil législatif, de telles incitations peuvent être appliquées au niveau national. Mais cela n'est pas le cas au niveau global : aucune institution ne semble pouvoir être constituée pour favoriser la coopération et il paraît donc tout simplement impossible de mettre en œuvre une coopération internationale pour agir efficacement contre le réchauffement climatique[162].

Pour comprendre ces deux dernières difficultés et analyser en quoi nous faisons face à une telle impasse, nous pouvons nous appuyer sur un problème théorique classique en économie, celui du « dilemme du prisonnier ». Il illustre une opposition entre l'intérêt individuel et l'intérêt collectif, entre les bénéfices que l'on peut obtenir en suivant une voie individuelle ou collective[163]. Ce jeu fait l'objet d'applications dans de nombreux domaines : il permet de s'intéresser aux questions de coopération internationale à propos de la justice climatique, comme nous allons le détailler, ou encore aux raisons qui incitent les individus à s'engager ou non au sein d'un mouvement social[164]. Dans tous ces cadres d'application, les termes du dilemme sont les suivants. Deux complices soupçonnés d'avoir accompli ensemble un délit et interpellés au même moment sont interrogés séparément par la police. Ces deux acolytes ont le choix d'avouer leurs crimes (et donc de dénoncer leur complice) ou de ne pas avouer. En fonction de leur choix, ils savent qu'ils risquent les peines de

[162] Ce dernier problème correspond à ce que Gardiner nomme l'« Institutional inadequacy », que l'on peut traduire par « inadaptabilité institutionnelle ». Ibid., p. 28 – 29. Nous laissons provisoirement de côté la question de savoir en quoi il est illégitime d'adopter un comportement de type passager clandestin. Nous en discutons notamment au sein de la section 2.1.2 de cette même partie, « Nous devons quelque chose au futur en raison de l'action des générations passées ».

[163] On attribue l'origine du dilemme du prisonnier à l'économiste Albert W. Tucker dans les années 1950. Pour une introduction en français sur ce dilemme, voir Nicolas Eber, Le dilemme du prisonnier, Paris, La Découverte, 2006.

[164] L'économiste Mancur Olson s'appuie ainsi sur les caractéristiques du dilemme du prisonnier pour expliquer les raisons pour lesquelles des actions collectives ne se développent pas alors que tout semble être réuni pour que des personnes se mobilisent. Il explique ainsi que les personnes ne se mobilisent pas car elles ont intérêt à bénéficier d'une mobilisation, tout en laissant les autres en supporter les coûts, comme pour des cas liés à des grèves par exemple. Voir Mancur Olson, Logique *de l'action collective* [1966], traduit de l'américain par Mario Levi, Paris, Presses Universitaires de France, 1978.

prison suivantes. Si un des prisonniers (le prisonnier A) n'avoue pas le crime mais que l'autre (le prisonnier B) le dénonce, B sera libéré tandis que A écopera de dix ans de prison. Si les deux avouent le crime, ils écoperont chacun de 5 ans de prison. Enfin, si personne ne se dénonce, on suppose qu'ils écoperont d'1 an de prison[165]. Selon les différentes hypothèses que nous venons de formuler, les prisonniers A et B peuvent donc avoir à passer un nombre d'années en prison selon les possibilités suivantes :

	B n'avoue pas le crime	B avoue le crime
A n'avoue pas le crime	(1,1)	(10,0)
A avoue le crime	(0,10)	(5,5)

Cette situation constitue un dilemme pour la raison suivante : pris individuellement, chaque prisonnier a intérêt à avouer. En effet, quelle que soit la réponse de B, A a intérêt à avouer : si B avoue, A écopera de 5 ans s'il avoue contre 10 ans s'il n'avoue pas ; si B n'avoue pas, A sera libre s'il avoue et écopera d'un an de prison s'il ne le fait pas. Mais pris collectivement, ils ont intérêt à ne pas avouer. En supposant que les deux prisonniers suivent la même logique et avouent tous deux, on arrive à un résultat qui ne permet pas de minimiser le nombre d'années de prison puisque chacun écopera de 5 ans. Ainsi, ils ont intérêt individuellement à avouer mais ils ont intérêt collectivement à ne pas le faire.

En remplaçant certaines hypothèses, un tel modèle peut être appliqué à un certain nombre de problématiques environnementales et en particulier à celle de la justice climatique[166]. Cette fois, ce ne sont plus des prisonniers qui font face à un dilemme mais des États. Ceux-ci ont collectivement intérêt à coopérer pour limiter la

[165] Nous avons repris les hypothèses de gain formulées par Gardiner mais d'autres hypothèses sont possibles. L'important est de montrer que les individus ont individuellement intérêt à ne pas coopérer et à dénoncer mais qu'ils ont collectivement intérêt à coopérer puisque si l'autre le dénonce, le prisonnier écope d'une peine plus lourde.

[166] Dès lors, le dilemme du prisonnier rejoint un autre modèle théorique développé par Garrett Hardin, la « tragédie des biens communs ». Voir Garrett Hardin, « The Tragedy of the Commons », Science, New Series, vol. 162, n° 3859, Décembre 1968, p. 1243 – 1248. Cette théorie montre que l'accès ou l'usage libre d'une ressource limitée conduit inévitablement à une surexploitation de cette ressource. Nous reviendrons sur cette question de la surexploitation au sein de la section 1.3.3 de la 2e partie, « Croissance et population ».

dégradation de l'environnement naturel, mais pris individuellement chaque État a intérêt à laisser les autres agir. Ce refus de chacun de réduire ses émissions de gaz à effet de serre conduit ainsi à une absence d'action réelle au niveau international pour réduire l'émission de gaz à effet de serre. Cela est décrit parfaitement par Stephen Gardiner :

> « D'un côté, personne ne souhaite voir survenir un changement climatique sérieux. Par conséquent, chaque pays préfère une situation dans laquelle tout le monde réduit ses émissions individuelles à une situation dans laquelle personne n'agirait ainsi, et dès lors il est collectivement rationnel de coopérer et de restreindre les émissions globales. Mais d'un autre côté, chaque pays préfère adopter un comportement de passager clandestin et profiter des actions des autres. Par conséquent, lorsque chaque pays a le pouvoir de décider s'il restreint ou non ses émissions, chacun préfère ne pas le faire, quels que soient les comportements des autres[167]. »

En théorie toujours, on peut résoudre un dilemme du prisonnier en incitant les différentes parties à coopérer : en augmentant par exemple les bénéfices liés à la coopération ou en réduisant ceux attachés à la non-coopération. Mais comme l'indique Gardiner, cela est impossible en ce qui concerne la justice climatique en raison du contexte international dans lequel nous nous inscrivons. Aucune instance n'est en mesure d'inciter réellement les acteurs en présence à faire le choix de la coopération. Si les partenaires au niveau international peuvent accepter de se soumettre à des règles internationales, ils peuvent aussi bien ne pas le faire : la plupart des pays du monde ont ainsi refusé d'intégrer le prolongement du protocole de Kyoto à Doha, aucune contrainte légale ne pesant sur ces pays. C'est pourquoi Gardiner en vient à qualifier cette situation de « réelle tragédie morale », considérant que celle-ci n'a pas de solution. En somme, la conclusion d'une telle analyse est extrêmement pessimiste. Nous aurons beau définir des principes de justice acceptés et connus de tous, les caractéristiques même du problème intergénérationnel, et en particulier lorsque celui-ci s'applique dans un contexte global et de long terme, inciteront des individus ou des États qui agissent pour leur propre intérêt à ne rien faire en faveur des générations futures.

---

[167] Traduit par moi. Stephen Gardiner, A Perfect Moral Storm, op. cit., p. 25 : « On the one hand, no one wants serious climate change. Hence, each country prefers the outcome produced by everyone restricting individual emissions over the outcome produced by no one doing so, and so it is collectively rational to cooperate and restrict global emissions. But on the other hand, each country prefers to free-ride on the actions of others. Hence, when each country has the power to decide whether or not to restrict its emissions, each prefers not to do so, whatever the others do. »

Les exemples sur lesquels nous nous sommes appuyés – justice climatique, renoncement au nucléaire – incitent à accepter une telle conclusion. Néanmoins, le dilemme du prisonnier et ses diverses implications sont fondés sur des hypothèses anthropologiques discutables : elles s'appuient en particulier sur une représentation d'un sujet divinisé, qui surplombe un certain nombre de contingences, correspondant à ce qui est véhiculé au sein des théories de l'agir rationnel. Pour le sociologue allemand Hans Joas, ces théories s'appuient sur trois présupposés : « Elles présupposent premièrement que le sujet est capable d'agir en fonction d'un but, deuxièmement qu'il maîtrise son corps, troisièmement qu'il est autonome relativement à ses semblables et à son environnement[168]. » Ces théories supposent ainsi que rien ne vient troubler les délibérations rationnelles d'individus qui cherchent à maximiser leur bénéfice : les interactions sociales, l'environnement dans lequel on évolue, n'auraient aucun impact sur des préférences toujours clairement établies. Appliqués aux États en ce qui concerne la question climatique, on suppose ainsi que les choix des États sont uniquement fondés sur un but particulier, à savoir celui de maximiser leur intérêt personnel ou de minimiser les coûts, mais on considère en outre que chaque territoire national maîtrise parfaitement par exemple ses émissions de gaz à effet de serre ou qu'il peut décider de manière autonome tant à l'égard des autres partenaires que de l'environnement dans lequel on s'inscrit d'agir ou de ne pas agir contre le réchauffement climatique.

Sans remettre en cause le bien-fondé des conclusions de Stephen Gardiner, c'est parce qu'il s'appuie sur de telles hypothèses que l'on peut en effet considérer que la situation ne peut aboutir à une solution raisonnable. Or, toujours en observant les faits, certains États décident de réduire leurs émissions de gaz à effet de serre, comme par exemple ceux de l'Union européenne, alors même que d'autres États ne le font pas. En outre, il est loin d'être certain que les États pris individuellement aient intérêt à ne pas agir : on peut estimer que pour des raisons économiques, mais également pour bénéficier d'une image de marque plus positive, ils ont au contraire tout intérêt à se lancer dans la recherche de nouvelles formes d'énergie pour pouvoir les exporter par la suite. C'est notamment la voie prise par un pays comme l'Allemagne. On peut considérer enfin que les décisions prises au sein des

[168] Hans Joas, *La créativité de l'agir* [1992], traduit de l'allemand par Pierre Rusch, Paris, Les Éditions du Cerf, 2008, p. 157. L'auteur s'appuie sur un certain nombre de travaux de sociologues pour remettre en cause de tels présupposés. Voir p. 155 – 206.

négociations internationales sont d'une manière ou d'une autre le résultat d'un certain nombre de contraintes, allant des relations commerciales ou diplomatiques, voire au poids de l'opinion, qui peuvent les conduire à prendre telle ou telle décision et éventuellement les inciter à agir pour lutter contre la dégradation de l'environnement. Bref, les décisions prises par les États sont aussi le résultat d'une volonté de défendre autre chose que le seul intérêt personnel : elles émanent d'un certain nombre de contraintes liées aux relations entre les parties, d'un environnement spécifique, etc.

Pour mieux souligner ce point, nous pouvons nous appuyer sur une toute autre problématique sur laquelle certains auteurs ont travaillé par l'intermédiaire du dilemme du prisonnier, à savoir l'origine des mouvements sociaux. L'économiste Mancur Olson est l'auteur du paradoxe suivant : des individus uniquement mus par leur profit personnel ont tout intérêt à bénéficier de l'action des autres sans supporter les coûts de l'action collective, et donc à véhiculer un comportement correspondant à celui d'un passager clandestin[169]. Par exemple, nous serions heureux de bénéficier d'une hausse de salaire ou d'une amélioration de nos conditions de travail suite à une grève dans une entreprise, mais sans avoir à supporter les coûts de cette grève, et en particulier les retenues sur le salaire consécutives aux journées non travaillées. Cette situation paradoxale peut toutefois être résolue relativement facilement : il suffit pour les acteurs de mobilisations collectives de trouver des éléments qui vont inciter les autres personnes à se mobiliser, soit en baissant les coûts de la mobilisation – par exemple en mettant en œuvre des caisses de solidarité pour les grévistes, ou encore en proposant des avantages liés à une adhésion à un parti, une association –, soit en augmentant les coûts de la non-mobilisation.

Une telle théorie permet sans doute d'expliquer un certain nombre de phénomènes, mais repose sur des hypothèses anthropologiques réductrices du comportement humain et des raisons pour lesquelles nous pouvons être amenés à nous mobiliser. Tout un ensemble d'éléments peuvent être avancés pour expliquer les raisons d'un engagement collectif : l'attachement à des personnes déjà mobilisées et la création d'une identité collective, la volonté de participer à des activités militantes, un contexte qui incite à la mobilisation, l'émotion due à des évènements

[169] Mancur Olson, *Logique de l'action collective*, op. cit.

qui peuvent nous conduire à agir, etc.[170]. De même, on peut se mobiliser parce que l'on croit à une idée, une cause qui transcende nos seuls intérêts. Même si nous sommes hétérosexuels, bénéficions de conditions de vie favorables ou en tout cas suffisantes à nos yeux, et ne sommes pas issus d'une « minorité visible », nous pouvons malgré tout nous mobiliser par exemple en faveur d'un accès au droit au mariage pour les homosexuels, revendiquer une meilleure répartition des ressources au sein d'une société donnée ou encore participer à des mobilisations contre le racisme.

Il ne s'agit pas ici de faire preuve d'angélisme : de nombreuses mobilisations ont lieu en raison d'un intérêt personnel à le faire. Pour revenir sur les efforts à accomplir en faveur des générations futures, les mouvements collectifs contre l'implantation d'une centrale nucléaire ou de toute autre industrie à risque ne prennent sans doute pas forme, à l'origine, au nom des droits des individus futurs à bénéficier d'un environnement naturel préservé. Au contraire, bien souvent ces mobilisations prennent forme en premier lieu parce que les personnes qui s'y inscrivent ne souhaitent pas que ces industries s'implantent près de leur domicile, touchant ainsi à leurs intérêts propres. Si ces seuls intérêts ne sont pas suffisants pour qu'une contestation s'amplifie, ils constituent bien souvent le point de départ des mobilisations[171].

Ce qui motive l'action n'est pas univoque : nous n'agissons pas uniquement au nom de notre intérêt personnel, même si nous pouvons bien sûr agir et nous mobiliser pour cette raison. Ainsi, nous pouvons également nous engager pour transformer les valeurs collectives au sein d'une société et faire en sorte que les valeurs que nous portons et que nous revendiquons soient davantage reconnues par la collectivité. L'engagement et donc l'action individuelle et collective peut exprimer la volonté d'individus, voire de communautés nationales, de se battre pour des valeurs morales partagées et qui ne sont pas reconnues par la société et/ou par le monde. Cette

[170] Pour une très bonne introduction sur les mouvements sociaux et les raisons de l'engagement collectif, on peut se reporter à l'ouvrage d'Érik Neveu, Sociologie des mouvements sociaux [1996], 5e édition, Paris, La Découverte, 2011, et plus particulièrement aux chapitres III et VI.

[171] On peut se reporter par exemple au livre de Gilles Simon sur la contestation contre l'implantation d'une centrale nucléaire à Plogoff, dans le département du Finistère en France à partir du milieu des années 1970 et qui a abouti au rejet du projet, Plogoff : L'apprentissage de la mobilisation sociale, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010. Pour le rôle joué par l'intérêt égoïste dans la mobilisation, voir p. 39 – 44.

volonté peut résulter d'un intérêt à le faire, mais également plus largement d'un sentiment moral d'injustice, d'un déni de reconnaissance de ces valeurs morales, que nous en soyons ou non victimes, même si le fait d'en faire nous-mêmes l'expérience nous incitera sans doute davantage à agir.

Autrement dit, même si l'application du dilemme du prisonnier au champ climatique ne conduit pas à faire preuve d'optimisme, on peut estimer que les individus et les États peuvent avoir d'autres raisons d'agir que leur seul intérêt personnel. On peut ainsi penser que la décision de lutter contre le réchauffement climatique peut s'appuyer sur des éléments non rationnels, mais fondés sur la volonté de défendre des valeurs spécifiques, de défendre la réalisation d'un autre type de société. Les choix que nous pouvons faire ne sont pas uniquement guidés par une volonté de maximiser notre profit ou bien-être : les êtres humains ne sont pas uniquement mus par un cynisme sans faille, mais peuvent également être portés par des volontés moins matérialistes. C'est pourquoi, malgré le pessimisme de la conclusion défendue par Gardiner, il reste malgré tout envisageable d'aboutir à de réelles avancées dans la lutte contre le réchauffement climatique et dans tout autre objet de mobilisation qui ne concerne pas uniquement de tels intérêts et qui peuvent toucher par extrapolation les intérêts et les droits des générations futures.

1.3.2 Accélération sociale, précarité et enfermement dans le court terme

Si l'appui sur les intérêts égoïstes des membres des générations présentes permet de comprendre en quoi le cadre intergénérationnel n'est pas propice à une action d'ampleur en faveur des générations suivantes, la crise du temps à laquelle sont confrontées les sociétés occidentales explique en grande partie les difficultés à agir pour les générations futures. Plutôt que de penser les modalités d'un monde futur susceptible d'être conforme aux besoins de ses membres, nous sommes davantage enclins à pérenniser le monde présent et donc les causes mêmes pour lesquelles nous ne répondons pas à nos exigences envers le futur. Cette incertitude s'explique par la fin dans la croyance en un progrès infini, mais également par une accélération sociale qui interdit aux individus et à la sphère politique de constituer un futur distinct du passé et du présent.

Le phénomène d'accélération sociale est inhérent à l'ordre moderne du temps : on observe depuis le début de l'ère moderne une accélération de l'histoire, c'est-à-dire une succession toujours plus rapide d'évènements, de changements au sein de la société et de la société elle-même. Mais alors que l'accélération constituait ce moteur permettant des avancées, au sens littéral du terme, permettait d'élaborer un horizon d'attente distinct des expériences du passé, elle constitue aujourd'hui une des raisons de nos difficultés à nous projeter dans le futur. L'accélération sociale comme moteur de progrès s'est transformée en facteur d'inertie puisque celle-ci est telle qu'elle dépasse les capacités d'adaptation et surtout d'organisation des individus et des institutions : la vitesse à laquelle les évènements ou les changements surviennent s'est tellement accélérée que nous ne sommes plus en mesure de suivre la cadence et de donner un sens aux évènements qui se succèdent.

Comment se caractérise une telle accélération ? Le sociologue et philosophe allemand Harmut Rosa a développé une réflexion globale sur l'accélération sociale. Selon lui, trois catégories ou dimensions doivent être distinguées au sein du phénomène d'accélération sociale : l'accélération technique, l'accélération du changement social et enfin celle des rythmes de vie[172]. L'accélération sociale contraint « les sujets, les organisations et les gouvernements à une situativité réactive, au lieu d'une conduite organisatrice de la vie individuelle et collective[173] ». Le passage d'une accélération sociale synonyme de progrès à une accélération sociale synonyme d'inertie polaire, d'immobilité fulgurante marque celui d'une « modernité classique » à une « modernité tardive » dans laquelle nous sommes situés[174]. Parce que nous subissons cette accélération, nous sommes enfermés dans le court terme, dans l'obligation politique et individuelle de réagir à défaut de pouvoir conduire la marche du progrès et celle de notre existence. Nous allons dans cette partie détailler les modalités d'une telle accélération et ses implications dans le

[172] L'analyse de l'accélération sociale produite par Harmut Rosa se trouve dans Accélération. Une critique sociale du temps, traduit de l'allemand par Didier Renault, Paris, La Découverte, 2010. Il propose un résumé analytique de cette première production dans Aliénation et accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive, traduit de l'anglais par Thomas Chaumont, Paris, La Découverte, 2012.

[173] Ibid., p. 358.

[174] Hartmut Rosa, Accélération, op. cit., p. 359 : « La rupture entre la modernité classique et la modernité avancée peut donc être précisément définie comme ce moment dans l' « histoire de l'accélération » dans lequel les forces accélératrices dépassent de si loin les capacités d'organisation et d'intégration des sujets et des sociétés que la *temporalisation de l'histoire et de la vie* est supplantée, comme forme dominante de l'expérience du temps, par la temporalisation du temps lui-même […]. »

rapport au futur, en particulier pour la sphère politique et pour les individus. Pour ces derniers, l'accélération s'observe tant au sein de la vie privée que dans la vie professionnelle. La flexibilisation au sein du marché du travail et la précarisation subie par certains constituent les illustrations d'une accélération qui constitue un obstacle pour les individus pour se projeter dans le futur.

L'accélération technique concerne les phénomènes d'accélération délibérés, issus d'une volonté de permettre l'accélération constatée. Par exemple, les innovations apportées sur un voilier pour une course en solitaire ont précisément pour objectif de le rendre le plus rapide sur longue distance. Dans les domaines des transports et de la communication, les innovations techniques produisent une compression toujours plus importante de l'espace[175], rendant possible la mondialisation économique et culturelle. L'accélération du changement social, désigne cette fois une accélération « de la société elle-même[176] » : les transformations qui s'opèrent au sein de la société se font à un rythme toujours plus effréné. De manière générale, l'accélération du changement social reflète une « compression du présent[177] ». Le présent est entendu ici comme cette période qui fait le lien entre l'espace d'expérience issu du passé et l'horizon d'attente à travers lequel nous nous représentons l'avenir : il est ce moment durant lequel se rejoignent le passé et le futur. Cette dimension de l'accélération sociale produit une obsolescence toujours plus rapide des expériences du passé mais également des horizons d'attente qui pouvaient nous guider au sein du temps présent : l'accélération sociale se définit ainsi comme « une augmentation de la vitesse de déclin de la fiabilité des expériences et des attentes » associée à « la compression des durées définies comme le « présent »[178] ». Enfin, l'accélération des rythmes individuels illustre une augmentation du nombre d'activités que nous faisons dans un laps de temps donné[179]. Une telle augmentation indique soit le fait que nous accomplissions

[175] L'expression de « compression de l'espace » est empruntée à Rosa. Pour une analyse de l'accélération technique, voir Hartmut Rosa, Ibid., p. 125 – 136 ; Aliénation et accélération, op. cit., p. 18 – 20. Pour une analyse similaire et antérieure, voir Paul Virilio, La Vitesse de libération, Paris, Galilée, 1995.
[176] Hartmut Rosa, Aliénation et accélération, op. cit., p. 20. Souligné par l'auteur. Pour une analyse de l'accélération du changement social, voir Accélération, op. cit., p. 137 – 150.
[177] Hartmut Rosa, Aliénation et accélération, op. cit., p. 21.
[178] Ibid., p. 22.
[179] Hartmut Rosa, Accélération, op. cit., p. 151 – 183.

plus rapidement des actions au sein de ce laps de temps, soit que nous sommes en mesure d'en accomplir certaines simultanément.

Quelles sont les causes d'une telle accélération sociale ? Ce phénomène, un des éléments constitutifs de l'ordre moderne du temps, est initialement le résultat de forces motrices externes : la compétition généralisée au sein de la société et cette volonté culturelle d'accomplir toujours plus de choses au cours de son existence[180]. L'instauration de cette compétition résulte d'un des aspects centraux de la modernité et de la philosophie des Lumières, à savoir la contestation d'un ordre hiérarchique préétabli, tant au regard des institutions en place que des modes de répartition des biens et des positions au sein de la société.

Ainsi, parce qu'on reconnaît que tous les individus sont égaux en droits, on conteste les privilèges qui sont accordés à quelques membres de la société en raison de leur naissance et qui leur permet de bénéficier du rang social qui est le leur. L'acception d'un principe d'égalité des chances reconnaît à l'inverse un droit à chacun de revendiquer une position, un rang au sein de la société. On revendique de fait une justice sociale, une répartition des ressources et des positions fondée sur le mérite personnel, des efforts à accomplir pour l'atteindre[181]. Un tel principe demande aux individus de faire constamment leur preuve, et de montrer en particulier qu'ils sont plus à même d'occuper telle ou telle position au sein de la société que les autres membres. Dans toutes les sphères de la société s'est ainsi instaurée une compétition qui implique une accélération sociale : réussir aux concours d'entrée des écoles, obtenir un poste convoité au sein du marché du travail, etc., demande à chaque candidat d'être plus efficace que les autres, d'en faire toujours plus au sein d'un même laps de temps (plus d'expériences professionnelles, plus de travail personnel, plus d'études, etc.).

De même, à l'échelle des entreprises cette fois, la compétition permise et souhaitée au sein de l'économie de marché conduit à une course au profit, nécessaire pour leur survie face à leurs concurrentes : pour continuer à exister, les entreprises se doivent d'avancer. De manière schématique, de tels profits sont possibles grâce à au moins deux vecteurs qui produisent tous deux une accélération sociale : la recherche

[180] Sur le rôle de ces forces motrices externes dans l'essor du phénomène d'accélération sociale, voir Hartmut Rosa, Aliénation et accélération, op. cit., p. 34 – 40.
[181] Patrick Savidan, Repenser l'égalité des chances [2007], Paris, Hachette Littératures, 2010.

et la vente de produits innovants, rendant de fait obsolètes les anciens produits que ces innovations sont censées remplacer, et la quête d'une productivité toujours plus grande, c'est-à-dire une réduction des temps de production et donc la possibilité de produire plus en moins de temps. Ils sont complémentaires puisque l'innovation technique introduite au sein des cycles de production constitue un moyen parmi d'autres de gagner en productivité[182].

Un deuxième élément est à l'origine de l'accélération sociale : la volonté culturelle d'accomplir toujours plus de choses au cours de notre existence. Les évolutions techniques et la disparition d'un ordre social hiérarchique font que plus d'individus disposent d'une possibilité nouvelle de mener toujours plus de projets. Les progrès techniques dans les transports nous permettent par exemple de nous rendre au bout du monde toujours plus rapidement, ces progrès étant accessibles à tous, même si l'achat d'un billet d'avion exige évidemment davantage de sacrifices financiers pour les plus démunis. Mais malgré l'accroissement de l'espérance de vie et le recul constant de la mort, les progrès de la médecine permettant d'être en bonne santé plus longtemps, le temps nous est compté pour pouvoir accomplir toutes ces choses. L'accélération des rythmes de vie – le fait de faire plus de choses au sein d'un même laps de temps –, mais également l'accélération des changements au sein de nos existences – le fait de vivre plusieurs vies au cours d'une seule et même existence, plusieurs compagnes ou compagnons, plusieurs métiers, nous y reviendrons par la suite – constituent un moyen d'accomplir toutes ces choses, une réponse face à la possibilité qui nous est offerte d'accomplir davantage de projets au cours d'une période qui correspond à notre vie. La vie est courte et nous cherchons à y accomplir le maximum de choses.

Si ces éléments existent encore et toujours et expliquent une partie des phénomènes englobés au sein de l'accélération sociale, ils n'en forment plus le moteur : celle-ci est désormais autopropulsée[183]. Sans être en mesure de déterminer quelle dimension constitue la source de cette accélération sociale, on peut néanmoins décrire l'enchaînement mécanique entre ces différentes dimensions : l'accélération technique entraîne une accélération des changements sociaux, qui elle-même entraîne

[182] Hartmut Rosa, Aliénation et accélération, op. cit., p. 34.
[183] Ibid., p. 40 : « Dans la modernité tardive, l'accélération sociale s'est transformée en un système autopropulsé qui n'a même plus besoin de la moindre force motrice externe. »

une accélération des rythmes de vie. Cette dernière accélération crée de nouveaux besoins de gains de temps, besoins qui pourront être contentés grâce à la diffusion de nouvelles innovations permettant l'accélération technique et entraînant une nouvelle accélération du changement social.

Le passage de la modernité classique à la modernité tardive indique ce moment où l'accélération sociale devient telle que les changements qui surviennent au sein de la société et les changements de la société elle-même nous empêchent d'orienter la marche du monde et celle de nos existences. Les changements qui intervenaient au sein de la société suivent désormais un rythme intragénérationnel alors qu'ils suivaient un rythme correspondant à la succession des générations au sein de la modernité classique[184]. La succession des évènements qui nous apparaissaient comme les étapes du progrès ou d'une vie en construction au sein de la modernité classique, d'un projet vers lequel nous avancions, apparaissent désormais comme de pures contingences, le monde nous paraît complètement désarticulé et désorganisé.

Cet immobilisme constitue ainsi la marque de la fin du cycle d'accélération que l'humanité a vécue depuis les débuts de l'ère moderne, d'une fin de l'histoire entendue comme ce processus unique dans lequel les générations successives se sont engagées et décrit par les philosophies de l'Histoire à l'appui d'évènements censés illustrer les étapes d'une marche vers le progrès économique, social et politique. À l'instar de Francis Fukuyama, Harmut Rosa défend ainsi l'hypothèse selon laquelle nous entrevoyons la « fin de l'histoire ». Mais tandis que le premier étaye sa thèse en estimant que la chute du mur de Berlin en 1989 ouvrait la voie à l'édification d'un régime politique garantissant aux individus la liberté politique, avec la victoire de la démocratie libérale sur des régimes communistes déclinants[185], Rosa estime que cette fin est marquée par l'apparition d'une telle inertie structurelle émanant du phénomène d'accélération sociale, illustrant l'entrée dans la modernité « tardive », en opposition à la modernité « classique ».

[184] Hartmut Rosa, Accélération, op. cit., p. 139 : « Tandis que la vitesse du changement, au début de la modernité, était intergénérationnelle, en passant par une synchronisation approximative avec la succession des générations dans la « modernité classique », elle a augmenté jusqu'à atteindre un rythme tendanciellement intragénérationnel dans la modernité tardive. » Souligné par l'auteur.
[185] Francis Fukuyama, La fin de l'histoire et le dernier homme [1992], traduit de l'anglais par Denis-Armand Canal, Paris, Flammarion, 2008.

En raison de cette accélération sociale, la sphère politique n'est plus en mesure d'endosser ce rôle majeur qui consistait à organiser la temporalisation de l'histoire, à lui donner sens en insufflant le rythme aux évènements. Ce sont les évènements qui imposent un rythme à la sphère politique, que celle-ci peine à suivre[186]. Incapable de s'adapter à cette accélération sociale, et en particulier à l'accélération des changements sociaux qui s'opèrent au sein de la société, la sphère politique se retrouve dépassée, faute de maîtriser un certain nombre d'éléments qui transparaissent comme des contraintes objectives auxquelles elle est réduite à s'adapter, faute de pouvoir les transformer. Cette incapacité politique est le résultat de ses propres limites d'accélération : le temps long du politique, en raison en particulier des procédures démocratiques – temps de débats, de réflexions, périodes électorales – ne peut s'adapter à la vitesse de changement des éléments qui l'entourent et qu'elle est censée gouverner. La crise politique actuelle, cette reconnaissance de l'incapacité de la sphère politique à « faire face », à répondre à un certain nombre de problématiques économiques et sociales, à une évolution permanente et toujours plus rapide de la société, est ainsi le reflet d'une désynchronisation entre le temps politique et des temporalités appartenant à d'autres sphères, de cette impossibilité de déterminer une orientation à l'histoire en marche[187].

En raison de l'accélération trop rapide des changements sociaux, la sphère politique est condamnée à réagir en permanence face à des éléments qui la dépassent. Parfois, la sphère politique n'a même pas le temps de réagir. La vitesse des changements sociaux qui touchent les institutions créées par la sphère politique ou qui émanent de la société les rend elles-mêmes précaires, c'est-à-dire que leurs modalités sont vouées à devenir obsolètes dans un temps record. Cette obsolescence toujours plus rapide des éléments qui forment la société interdit toute réforme d'envergure : tout est voué à disparaître avant même que la sphère politique n'ait eu le temps de légiférer ou d'être amélioré dans un présent compressé ou que l'on peut également qualifier de « liquide[188] ».

[186] Hartmut Rosa, Accélération, op. cit., p. 319 : « La politique a perdu le rôle incontesté qu'elle jouait dans la modernité classique, qui consistait à dicter le rythme des évènements sociaux. »
[187] Myriam Revault d'Allonnes, La crise sans fin, op. cit., p. 128 – 129. Daniel Innerarity, Le futur et ses ennemis. De la confiscation de l'avenir à l'espérance politique, traduit de l'espagnol par Serge Champeau et Éric Marquer, Paris, Flammarion, 2008, p. 99 – 118.
[188] Zygmunt Bauman, Le Présent liquide : peurs sociales et obsession sécuritaire, traduit par Laurent Bury, Paris, Éditions du Seuil, 2007.

Parmi les contraintes objectives auxquelles la sphère politique doit s'adapter, la sphère économique et la mondialisation occupent une place essentielle. On estime bien souvent que les difficultés du monde politique face à la mondialisation résident dans l'absence d'une sphère politique mondiale susceptible de réguler des échanges internationaux et entreprises multinationales. Face à la mondialisation économique, la volonté des États-nations de réguler un phénomène international paraît en effet bien incongrue. Une des solutions pourrait consister ainsi à créer un accord politique international, un ordre cosmopolitique[189]. Mais le fait même que l'économie se soit internationalisée tandis que, dans le même temps, le champ politique ne parvienne pas à transcender ce niveau national, illustre précisément les difficultés de la sphère politique de suivre la cadence de la sphère économique. À tel point qu'une réponse politique face aux phénomènes transnationaux parait de plus en plus inadaptée. On le voit avec la construction européenne : il est sans doute possible à terme que l'espace national soit dépassé par l'intermédiaire de regroupements politiques transnationaux et que l'Union européenne applique le sens de l'Histoire envisagé par Kant, c'est-à-dire de l'édification d'un ordre politique transnational fédéraliste[190]. Mais ces difficultés résultent précisément de la lenteur de ce processus, et en particulier de l'ordonnancement politique et social à un niveau transnational, par rapport à la vitesse à laquelle s'est développée la mondialisation économique et culturelle.

Certaines innovations techniques induisent une telle accélération. Il en est ainsi de l'accélération de l'information, sa circulation comme sa diffusion : avec l'apport des nouvelles technologies, la création de chaînes d'information continues et les sites d'information sur Internet, nous sommes désormais censés être informés en « temps réel », les actualités du matin étant souvent dépassées dès le début de l'après-midi. Pour continuer à « exister » aux yeux de leurs électeurs potentiels, les hommes et femmes politiques semblent condamnés à répondre favorablement aux exigences temporelles de la sphère médiatique, en répondant par exemple aux polémiques en direct, rajoutant ainsi de nouvelles polémiques aux plus anciennes. Si la parole politique semble toujours plus s'incarner dans le court terme et dans des actes

[189] Jürgen Habermas a été un des premiers à défendre une telle idée pour ce qui concerne l'Union européenne, sous une forme fédéraliste. Voir par exemple Jürgen Habermas, Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique, traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz, Paris, Fayard, 2000. On le voit à l'échelle européenne, l'enjeu des discussions est de savoir comment construire un ordre politique transnational qui soit tolérant voire protecteur des spécificités nationales.

[190] Emmanuel Kant, *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*, op. cit.

politiciens, dans le sens stratégique et électoraliste du terme, au détriment d'une défense d'idées ou de projets, cela résulte en partie de l'omniprésence des médias, impulsée par cette accélération de l'information.

Cette fois en dehors de la sphère politique mais toujours en lien avec l'accélération technique, on observe une accélération des améliorations techniques introduites dans la société et qui sont à l'origine de transformations sociales majeures : une « nouvelle » innovation succède sans cesse à une « ancienne » innovation, sans que l'on ait la possibilité, ni précisément le temps, de s'y adapter et d'être en mesure d'en utiliser toutes les caractéristiques. Par exemple, les modèles de téléphone d'une même marque, les systèmes d'exploitation informatique, se succèdent, toujours plus performants, rapides, dotés d'options innombrables, et le modèle qui suivra sera encore meilleur, accentuant la vitesse à laquelle les modèles précédents seront jugés obsolètes. Un tel phénomène est si visible qu'il constitue aujourd'hui un outil marketing reconnu dont l'efficacité marchande ne se dément pas. De même, la diffusion des nouvelles technologies suit un rythme de plus en plus soutenu : il a fallu près de quarante années pour que cinquante millions de postes de radio soient distribués depuis son invention, tandis que quatre années ont suffi pour atteindre cinquante millions de connexions à Internet depuis la première[191].

Cette accélération de la diffusion des évolutions techniques est bien entendu liée à l'essor de nos sociétés de consommation. Pour contenter nos besoins qui, semble-t-il, sont toujours plus importants, il est nécessaire de produire une quantité toujours plus grande, et donc toujours plus vite, de vendre toujours plus. Les consommateurs sont en parallèle incités à consommer davantage. Une telle règle s'opère même si l'accroissement de ces productions va à l'encontre des conditions de vie des générations futures, dont la qualité est dépendante des niveaux de dégradations commises sur l'environnement naturel. Fait étonnant, on s'alarme lorsqu'on ne parvient pas à accroître cette production, lorsqu'on ne parvient pas à produire toujours plus en moins de temps. De manière générale, la logique capitaliste véhicule cette idée selon laquelle chaque entreprise, pour subsister, doit nécessairement s'enrichir toujours davantage afin de s'agrandir. Chaque année, il

[191] Hartmut Rosa, Accélération, op. cit., p. 99.

convient donc de produire et vendre toujours plus que l'année précédente, et donc d'accélérer la cadence… Par essence, cette logique selon laquelle il est nécessaire de produire et de consommer toujours est une logique de court terme qui ne se préoccupe pas des conséquences futures.

Un tel phénomène est aggravé par une de ses conditions de possibilité, à savoir la mise en œuvre de l'obsolescence programmée. Celle-ci peut prendre plusieurs formes : cela va de l'utilisation de pièces plus fragiles que d'autres aux turpitudes du temps au sein d'un bien plus complexe à des ustensiles – câbles, prises, etc. – qui ne sont compatibles qu'avec un seul produit. Ainsi, dans le premier cas, une petite pièce essentielle de votre réfrigérateur périclitera quelques semaines après la fin de la garantie, et dans l'autre les écouteurs associés à votre MP3 ne fonctionneront pas avec un lecteur d'une autre marque[192]. Cette obsolescence programmée s'accompagne d'une évolution technique récente, qui pourrait presque indiquer une forme de recul étonnante de la marche vers toujours plus d'innovations techniques : la plupart des produits que nous achetons semblent ne plus pouvoir être réparés et donc réutilisés. Ainsi, lorsqu'on a le malheur de voir tomber en panne son téléphone portable, son ordinateur ou encore son réfrigérateur, biens de consommation courants aujourd'hui, en particulier dans les pays riches, ces objets ne sont plus réparés, mais bien souvent échangés.

Pris isolément, les individus subissent également cette accélération sociale. Parce que les changements au sein de la société s'opèrent à un rythme trop important pour que l'on puisse leur donner un sens relativement homogène au cours de son existence, parce que l'ordre social se caractérise par une certaine instabilité, les individus ne sont plus en mesure de construire un seul et unique projet de vie. En raison de ce phénomène d'accélération, « l'idée d'un projet identitaire visant la durée ou le long terme » est abandonnée par les individus eux-mêmes[193]. On observe de fait une « détemporalisation de la vie » : avec l'accélération sociale, nous pouvons

[192] Serge Latouche, Bon pour la casse : les déraisons de l'obsolescence programmée, Paris, Les Liens qui libèrent, 2012.
[193] Hartmut Rosa, Accélération, op. cit., p. 292 : « Ce qui est donc abandonné, sous la contrainte de la société de l'accélération, c'est l'idée d'un projet identitaire visant la durée ou le long terme, et donc la représentation d'une autonomie permettant au sujet, quels que soient les contextes, et avec une certaine permanence, de poursuivre des valeurs et des buts qu'il a lui-même définis. »

ainsi avoir le sentiment selon lequel « la vie ne va nulle part », qu'elle ne constitue plus un récit biographique au bout duquel nous aurions réalisé certaines finalités[194].

L'accélération s'exprime en premier lieu au regard de l'évolution des rythmes de vie. Nous sommes nombreux à faire l'expérience, à titre personnel, d'une telle accélération à un degré plus ou moins important. Nous l'exprimons lorsque nous estimons devoir constamment « courir après le temps », précisément parce nous faisons l'expérience d'un « manque de temps », ou bien ressentir le besoin de « souffler », de « prendre le temps ». De telles expressions, si familières à nos oreilles, illustrent une perception subjective de nos difficultés à accomplir l'ensemble des tâches qui nous sont demandées ou que nous nous sommes promis de faire lors d'une semaine ou une journée, elles reflètent un sentiment d'urgence permanente. Nous faisons ainsi l'expérience d'une raréfaction des ressources temporelles à disposition, comme si tout à coup les journées n'étaient pas assez longues pour accomplir ce qu'il y avait à accomplir[195].

De manière a priori paradoxale, cette augmentation des rythmes de vie se produit en dépit des innovations techniques censées nous faire gagner du temps grâce à l'accélération de la vitesse. Puisque nous sommes en mesure de réaliser beaucoup plus rapidement certaines tâches grâce au bénéfice d'innovations techniques, la différence entre la durée de temps passée et présente nécessaire pour la mener à bien devrait nous permettre de ne rien faire de plus, ou de « prendre le temps ». Bien au contraire, nous profitons de ce temps libéré pour accomplir de nouvelles tâches au sein d'un même laps de temps : les innovations réduisent le temps nécessaire pour produire une tâche, mais celles-ci se multiplient... Le nombre de tâches que nous souhaitons ou devons accomplir a en quelque sorte été adapté à l'accélération technique introduite par les innovations, entraînant de fait une augmentation du rythme de vie. Par exemple, il est plus rapide d'envoyer un courrier électronique

[194] Ibid., p. 300 : « Mais ce que perd ainsi la vie – et c'est là ce qui me paraît important – en tant que totalité d'un déroulement biographique, c'est sa direction, elle ne peut désormais plus être comprise comme un mouvement dirigé, ni faire l'objet d'une reconstitution narrative comme l'histoire d'une progression ou d'une évolution. La vie ne va nulle part, elle ne fait que piétiner à un rythme (de transformation) élevé. » Souligné par l'auteur.

[195] Pour Rosa, l'accélération du rythme de vie se définit comme « une multiplication du nombre d'épisodes d'action et/ou d'expériences vécues par unité de temps en raison d'une pénurie des ressources temporelles ». Ibid., p.153.

qu'un courrier par la poste, mais l'expansion de l'utilisation du courrier électronique a augmenté le nombre de tels courriers à envoyer au cours d'une même journée[196].

L'accélération la plus importante pour les individus concerne cependant celle qui survient au sein même de leur existence. Il est courant désormais de connaître « plusieurs vies » au sein d'une seule, nos objectifs ou finalités évoluant au cours de notre existence au gré des situations. On constate une telle évolution au sein des structures familiales, et en particulier au regard de l'augmentation du nombre de séparations des couples. En France par exemple, on observe un accroissement du nombre de divorces entre les années 1970 – 40 000 par an – et la fin des années 2000 – 130 000 par an[197]. À des degrés divers, on peut faire le même constat au niveau européen : la part de divorces ramenée à cent mariages a augmenté entre le début des années 1980 et le début des années 2000 dans la plupart des pays européens[198]. L'augmentation du nombre de divorces s'explique en grande partie par l'évolution du droit facilitant ces séparations, en particulier pour les femmes, et d'une plus grande autonomie financière de celles-ci grâce notamment à un meilleur accès à l'emploi. Mais elle indique également une envie nouvelle de ne pas s'engager « pour la vie », ou inversement une crainte nouvelle de le faire, constat infirmé par le fait que les couples hors mariages – et de fait les naissances hors mariage – sont de plus en plus fréquents. L'augmentation du nombre de séparations et une plus grande fragilité dans les liens qui unissent les couples induit qu'il est de plus en plus courant d'avoir plusieurs compagnes ou compagnons successifs « sérieux » au cours d'une même vie, alors que la norme consistait plutôt à vivre avec la même personne tout au long de son existence. On constate également une telle évolution dans l'ensemble des pays européens[199].

Ainsi, le fait de conserver un même emploi, de travailler toute son existence au sein du même groupe, voire de pratiquer le même type de travail, sont des cas qui sont passés de la norme à l'exception. L'heure est à la flexibilité au sein du monde du travail. D'un côté, il est demandé aux employés bénéficiant de contrats de travail

[196] Hartmut Rosa, Aliénation et accélération, op. cit., p. 30.
[197] Louis Maurin, Déchiffrer la société française, Paris, La Découverte, 2009, p. 50. À noter que les divorces recensés à la fin des années 2000 concernent davantage les couples mariés au cours des années 1980 que ceux formés auparavant.
[198] France Prioux, « Vivre en couple, se marier, se séparer : contrastes européens », Population & Sociétés, Institut national d'études démographiques (Ined), n° 422, Avril 2006.
[199] Ibid.

sécurisés, à durée indéterminée, et en particulier aux cadres, de faire preuve de plus de souplesse et de mobilité, pour répondre aux besoins des entreprises et de leurs clients. De l'autre côté, le travail précaire – contrats à durée déterminée, contrats intérimaires, etc. – apparu au cours des années 1970 ne cesse d'augmenter[200]. À tel point qu'il n'apparaît plus comme un problème aujourd'hui, tant au sein de la société que par les travailleurs eux-mêmes, mais comme une solution face à l'accroissement du chômage[201]. On insiste de même sur la « nécessité », pour les entreprises, de pouvoir s'appuyer sur un marché du travail et une force de travail plus flexible pour gagner en compétitivité. Pour que cela ne conduise pas à une baisse de la protection sociale des travailleurs, les États-providence européens sont invités à mettre en place des régimes de « flexicurité », permettant de concilier sécurité sociale et flexibilité au sein du marché du travail[202]. Il ne s'agit plus, en d'autres termes, de sécuriser ou de préserver un emploi stable, mais plutôt de sécuriser un parcours professionnel dans lequel chaque travailleur aura occupé différents métiers.

Nous ne réagissons pas tous de la même façon à l'accélération sociale. Beaucoup d'entre nous ont intégrée et acceptée l'idée selon laquelle nous pouvons construire plusieurs relations de couples, ou encore exercer différents métiers au cours de notre existence et nous mouvoir dans le court terme sans réellement nous soucier de l'avenir. Mais une telle accélération peut également être subie de manière douloureuse. Parce qu'il n'y a plus de « sens » à l'existence, parce qu'on n'y aperçoit

[200] Luc Boltanski et Ève Chiapello, Le nouvel esprit du capitalisme, Paris, Gallimard, 1999. Sur les transformations du salariat et l'apparition du « précariat », voir également Robert Castel, Les métamorphoses de la question sociale, op. cit., p. 645 – 651, ou plus récemment La montée des incertitudes. Travail, protections, statut de l'individu, Paris, Éditions du Seuil, 2009, p. 11 – 66.

[201] Au sein de la stratégie de Lisbonne, la Commission européenne indique ainsi qu'une telle flexibilité doit permettre de lutter efficacement contre le chômage. Pourtant, le travail précaire pose un certain nombre de problèmes sociaux, dont le fait qu'il ne constitue plus une protection suffisante contre la pauvreté monétaire et l'exclusion sociale : en Europe, le niveau de pauvreté des jeunes que nous avons évoqué précédemment s'explique par l'importance du chômage, mais aussi du travail précaire. La montée de la précarité au travail remet « profondément en question la fonction intégrative de l'entreprise », fonction qui devra être compensée par l'État au sein de politiques d'insertion qui ne permettent pas de résoudre le problème mais entérinent voire normalisent au contraire les difficultés rencontrées par ces précaires. Robert Castel, Les métamorphoses de la question sociale, op. cit., p. 650.

[202] La Commission européenne en particulier incite les États-membres à suivre cette voie amorcée aux Pays-Bas au cours des années 1980. Voir par exemple cette Communication qui fixe le cap des politiques actuelles de la Direction générale de l'emploi, des affaires sociales et de l'égalité des chances de la Commission européenne, Vers des principes communs de flexicurité : Des emplois plus nombreux et de meilleure qualité en combinant flexibilité et sécurité, Luxembourg, Office des publications officielles des Communautés européennes, 2007. Pour une analyse de la « flexicurité » – nommée également « flexisécurité » – et de ses diverses interprétations possibles, voir Bernard Gazier, « Flexicurité et marchés transitionnels du travail : esquisse d'une réflexion normative », Travail et Emploi, n° 113, p. 117 – 128.

ni progression ni cohérence, de plus en plus d'individus se sentent dépassés par les évènements et développent une dépression, véritable « pathologie de la modernité avancée[203] ». Quelle que soit la manière dont on l'appréhende, ce phénomène d'accélération sociale s'avère indiscutable : le monde se transforme selon un rythme tellement élevé que nous ne semblons plus en mesure, collectivement et individuellement, de le maîtriser et de suivre la cadence.

Dans nos sociétés contemporaines, la situation salariale des personnes a un impact central sur les possibilités qui leur sont offertes de se projeter dans le futur : elle influe à la fois sur les conditions sociales de départ pour se projeter et sur le niveau de stabilité de ces conditions. En complément du travail, pour pallier aux risques sociaux conduisant à une impossibilité brève ou définitive de travailler (maladie, vieillesse, constitution d'une famille, etc.), les régimes de protection sociale mis en place au sein des sociétés européennes permettent de faire face aux aléas de la vie et aux discontinuités que ceux-ci peuvent constituer au cours d'une existence. Le travail reste cependant central pour pouvoir être en mesure de constituer son avenir. En effet, le « travail salarié est le support, sinon le principe, de la plupart des intérêts, des attentes, des exigences, des espérances et des investissements dans le présent, ainsi que dans l'avenir ou le passé qu'il implique, bref l'un des fondements majeurs de l'illusio comme engagement dans le jeu de la vie […][204] ».

Ainsi, bénéficier d'une situation relativement stable et d'un salaire constant et suffisamment élevé permet de se porter de manière relativement sereine dans l'avenir. En revanche, une situation instable enferme les individus dans le court terme. La montée du travail précaire, avec l'acceptation progressive de la flexibilisation du travail, et l'accroissement du chômage conduisent à des difficultés nouvelles pour les personnes qui en sont victimes pour se projeter dans le futur. Ces dernières sont véritablement enfermées dans le présent car elles ne disposent pas du socle nécessaire pour être en mesure de constituer leur avenir. La discontinuité des périodes durant lesquelles ces personnes sont employées, l'absence de certitudes quant à leur avenir proche ne leur permet pas de s'orienter vers des perspectives de long terme : construction d'une vie familiale, accès à un logement plus confortable,

[203] Hartmut Rosa, Accélération, op. cit., p. 302 – 303.
[204] Pierre Bourdieu, Méditations pascaliennes, Paris, Éditions du Seuil, 2003, p. 320.

et plus généralement mise en œuvre de projets de long terme sont quasiment impossibles en vertu de telles conditions. Par exemple le travail en Interim, en particulier pour des jeunes sans diplôme, constitue « un type d'emploi discontinu et littéralement insignifiant, qui ne peut pas servir de socle à la projection d'un avenir maîtrisable[205] ».

Mais ces éléments liés à l'accélération ne constituent pas les seules illustrations de cet enfermement dans le présent. On le retrouve également dans des cas où les individus sont exclus de et par la société et l'accélération qui s'y développe. La population concernée par la précarité sociale et le chômage se voit condamnée au court terme, n'a plus la possibilité de se projeter dans le long terme, faute de pouvoir accéder à un marché du travail toujours plus inaccessible. Les chômeurs de longue durée apparus à partir des années 1970 sont littéralement exclus du monde du travail en raison d'une « incapacité à s'adapter aux besoins de flexibilité et de vitesse des économies occidentales modernes[206] ». Mais c'est le cas également des travailleurs précaires, dont le nombre ne cesse de s'amplifier depuis les années 1990 dans toute l'Europe, réduits à des emplois dans lesquels les niveaux de revenus et les garanties pour le futur s'avèrent trop faibles. Exclus ou à la marge du monde du travail, ces personnes ne disposent plus de moyens matériels et financiers suffisants pour construire des projets de vie, moyens provenant surtout des revenus du travail au sein de nos sociétés fondées sur le salariat. Non seulement ils subissent toutes formes de difficultés sociales, allant de l'invisibilité sociale à la stigmatisation[207], mais ils se retrouvent également « sans avenir ».

Exclus du phénomène d'accélération sociale, les exclus de la société n'y ont plus de fonction et se retrouvent en outre avec un trop-plein de temps dont ils ne savent que faire : « [I]ls ne peuvent vivre le temps libre qui leur est laissé que comme temps mort, temps pour rien, vidé de tout sens[208]. » Il émerge ainsi un paradoxe propre à notre temps : d'un côté, un certain nombre de travailleurs ne disposent pas de suffisamment de temps pour eux-mêmes et pour dépenser les ressources dont ils

[205] Robert Castel, Les métamorphoses de la question sociale, op. cit., p. 664 – 665.
[206] Hartmut Rosa, Aliénation et accélération, op. cit., p. 47. Rosa classe le chômage et l'exclusion sociale parmi les cas de « décélération comme conséquence dysfonctionnelle de l'accélération sociale ».
[207] Guillaume le Blanc, Vies ordinaires, vies précaires, Paris, Éditions du Seuil, 2007.
[208] Pierre Bourdieu, Méditations pascaliennes, op. cit., p. 320.

disposent, et de l'autre côté les exclus et les précaires disposent d'un excédent de temps, mais pas des ressources nécessaires pour se projeter dans le futur. Ainsi, comme l'indique Bourdieu :

« À l'opposé des sous-prolétaires qui, comme leur temps ne vaut rien, ont un déficit de biens et un excédent de temps, les cadres surmenés ont un surcroît de bien et un extraordinaire déficit de temps[209]. »

Malgré des caractéristiques tout à fait opposées, ces deux situations ont pour effet de conduire les individus à s'orienter vers le présent au détriment du futur. Les modalités de cet enfermement dans le présent dépendent ainsi de la place que l'on occupe au sein de la société : les plus démunis sont privés d'une capacité de se projeter dans le futur et sont condamnés à survivre, à agir au jour le jour, et celles et ceux qui subissent l'accélération, en particulier au sein du monde du travail, sont également enfermés dans le court terme, occupés à s'adapter en permanence aux évolutions du monde. Dans les deux cas, les conséquences sont potentiellement les mêmes pour les membres des générations futures : obnubilés par le présent, il est difficile pour les vivants de se préoccuper véritablement de leur avenir et du sort futur des individus qui vivront sur Terre après leur propre mort.

1.3.3 Le présentisme ou la pérennisation du présent

Pour l'historien François Hartog, l'accélération sociale et la montée de la précarisation qui lui est concomitante constituent les indices d'une transformation récente de l'ordre du temps. Il émet *l'hypothèse* selon laquelle nous expérimentons la formation d'un nouveau régime d'historicité qui consiste en une extension du présent au passé et au futur et qu'il qualifie de « présentisme[210] ». Condamnés à réagir au détriment d'une réelle action, individus et organisations sont enfermés dans le court terme, ne sont pas en mesure de s'extraire du présent pour se projeter dans le futur, de construire un futur différent du présent et du passé. L'essor de contraintes objectives comme la mondialisation économique, l'omniprésence des médias, le

[209] Ibid., p. 325.

[210] François Hartog, Régimes d'historicité, op. cit., p. 40 : « Tout se passe comme s'il n'y avait plus que du présent, sorte de vaste étendue d'eau qui agite un incessant clapot. Convient-il alors de parler de fin ou de sortie des temps modernes, c'est-à-dire de cette structure temporelle particulière ou du régime moderne d'historicité ? *nous n'en savons rien encore*. De crise sûrement. C'est ce moment et cette expérience contemporaine du temps que je désigne comme présentisme. » Souligné par moi.

développement d'une société de consommation marquée par une obsolescence toujours plus rapide et programmée des biens produits et consommés, la flexibilité au sein du monde du travail et le fait de mener plusieurs vies successives au sein d'une même existence sont autant de phénomènes qui illustrent la valorisation de l'éphémère et l'importance nouvelle accordée au présent. Le présentisme englobe ainsi l'ensemble de ces phénomènes qui illustrent « ce progressif envahissement de l'horizon par un présent de plus en plus gonflé, hypertrophié[211] ».

Que penser d'une telle hypothèse ? Nous ne disposons pas du recul nécessaire pour déterminer si nous nous inscrivons oui ou non au sein d'un nouveau régime d'historicité. Nous pouvons néanmoins comprendre les modalités de ce qui constitue une crise du temps et en juger le statut. Le présentisme se caractérise par une extension double du présent vers le passé et du présent vers le futur : nous revisitons le passé à l'aune du présent et pensons le futur en cherchant à pérenniser le présent. Il s'avère problématique en tant qu'il conduit à rendre pérennes les héritages du passé, et en particulier ceux qui constituent les raisons pour lesquelles nous ne parvenons pas à répondre de nos exigences envers les générations futures, et interdit également de penser le futur autrement qu'à l'aune du présent. Nous allons détailler ici les caractéristiques de ce présentisme, en nous focalisant sur l'importance accordée au patrimoine.

L'incertitude des temps, cette perte de la boussole que représentait l'éthique du progrès, nous incite à vouloir pérenniser ce qui semble menacé. Cette volonté est symbolisée en particulier par l'importance toute récente accordée à la notion de patrimoine. C'est à travers cette notion que le présent s'étend aux deux autres catégories du temps, à tel point qu'elles n'en formeraient plus qu'une. En cherchant à préserver les vestiges historiques, le présent est d'un côté étendu à la catégorie du passé. De même, en cherchant à préserver l'environnement naturel de la dégradation causée en particulier par l'activité humaine, le présent est de l'autre côté étendu à la catégorie du futur. C'est comme si dès lors cette volonté de pérenniser les éléments du présent nous conduisaient à renoncer à la distinction croissante entre le futur et le passé, opérée au sein de l'ordre moderne du temps.

[211] Ibid., p. 156.

Intéressons-nous tout d'abord à la manière dont le passé est envisagé. La volonté de préserver certains éléments d'un passé révolu mais signifiants, et jugés menacés d'oubli ou de destruction, est relativement récente. On peut estimer que son ampleur a atteint son apogée en ce qui concerne la France durant l'année 1980, consacrée « année du patrimoine ». La patrimonialisation de certains héritages du passé pourrait exprimer un souci pour le passé et indiquer non pas une extension du présent, mais plutôt un retour vers le passé. On pourrait de fait estimer qu'un tel phénomène illustre un retour à un ordre prémoderne du temps comparable à *l'His*toria magistra, dans lequel les sociétés entendent les évènements présents à l'appui des expériences du passé et n'envisagent plus que ces expériences. Mais ce retour vers le passé illustre bien un présentisme au sens où il importe surtout pour les membres du temps présent, pour le présent. Ces éléments que nous souhaitons préserver ne représentent pas des certitudes qui agissent encore dans le présent. Il s'agit surtout de conserver les éléments d'un passé révolu pour en faire des objets d'identification pour le temps présent, mettant en lumière une continuité entre le passé et le présent : nous cherchons à conserver les éléments qui nous relient à un passé révolu[212].

Une telle patrimonialisation s'exprime en particulier dans le développement de lieux de mémoire, censés symboliser la persistance de certains signes d'un passé, qui se révèlent dès lors toujours présents. L'importance que l'on accorde à ces lieux est concomitante avec celle que nous pouvons accorder à l'identification de racines communes à la nation, voire à l'Europe, à une histoire nationale voire supranationale. La patrimonialisation est également omniprésente dans l'urbanisme : à la modernisation de l'espace, des lieux d'habitation, on privilégie résolument la préservation de bâtiments ou d'autres signes, comme des enseignes, indiquant les marques d'un passé révolu. Les rénovations engagées par Haussmann au cours du XIXe siècle, entraînant la démolition de demeures anciennes jugées dangereuses mais qui illustraient pourtant les goûts architecturaux d'époques révolues pour laisser la place à des immeubles plus récents, en particulier à Paris, nous semble bien

[212] Ibid., p. 207 : « Le patrimoine rend visible, exprime un certain ordre du temps, où compte la dimension du passé. Mais il s'agit d'un passé dont le présent ne peut ou ne veut se détacher complètement. Qu'il s'agisse de le célébrer, de l'imiter, de le conjurer, d'en tirer du prestige ou, simplement, de pouvoir le visiter. Regardant vers le passé, le souci patrimonial serait-il seulement ou même principalement passéiste ? Non, puisqu'il s'agit du passé – d'un certain passé – dont une forme de visibilité importe au présent. »

lointaines aujourd'hui. Cette importance accordée au patrimoine n'est cependant pas partagée par tous les pays du monde. Ainsi, la Chine opère une vaste réorganisation de son paysage urbain en détruisant les quartiers traditionnels – les hutongs – pour construire des gratte-ciels et autres centres commerciaux[213].

Comment expliquer un tel mouvement de retour vers le passé tout en cherchant à le raccorder au présent ? On peut considérer qu'il s'agit d'une réaction à la perte de sens produite par l'écart croissant entre expériences du passé et horizon d'attente – et donc par l'accélération sociale décrite précédemment – et le déclin de la croyance en un progrès infini. Ce mouvement traduit une volonté de recréer du sens, une orientation au présent à l'histoire, le futur n'étant plus à même de nous y aider en raison de son incertitude. Nous ressentons le besoin de revisiter « incessamment et compulsivement[214] » certains des vestiges du passé pour y déceler une identité susceptible de nous guider, de recréer une unité entre des évènements passés et présents qui ont perdu toute visibilité pour nous en raison de la perte de la croyance en une marche du progrès en cours. Rappelons-nous en effet que l'histoire des temps modernes est une histoire en marche vers le mieux : les évènements qui surgissent dans le temps présent sont accolés à ceux du passé en tant qu'étapes vers le progrès. Mais dès lors que nous ne croyons plus en cette marche vers le progrès, les évènements du passé ne peuvent plus être considérés comme des étapes d'un seul et unique processus historique, et ils nous deviennent opaques, incompréhensibles[215].

D'où ce besoin, en parallèle, de raccorder les évènements du présent à ceux survenus par le passé. Par exemple, tout mouvement social de grande ampleur en France est ramené aux mouvements « historiques » du Larzac ou à ceux de mai 68, alors même que les revendications et les « répertoires d'action collective » sont distincts. Nous comparons les catastrophes, les évènements tragiques à ceux qui se sont déroulés par le passé : la catastrophe de Fukushima constitue-t-elle le nouveau Tchernobyl ? La crise économique et sociale depuis 2008 est-elle moins importante

[213] Une telle rénovation urbaine s'est amplifiée en particulier à Pékin avant les Jeux olympiques qui se sont déroulés dans la capitale chinoise en 2008. Mais toutes les grandes villes chinoises sont touchées par ce phénomène.
[214] Ibid., p. 189 : « La lumière projetée depuis le futur baisse, l'imprévisibilité de l'avenir augmente, le présent devient la catégorie prépondérante, tandis que le passé récent – celui dont on s'étonne qu'il « ne passe pas » ou dont on s'inquiète qu'il « passe » – exige d'être incessamment et compulsivement visité et revisité. »
[215] Ibid., p. 198 : « Quant au passé, la fin de la tyrannie de l'avenir a eu aussi pour conséquence de le rendre à son opacité, d'en faire, également, un passé pour une part imprévisible. »

ou pire que celles des années 1930 ? À l'opposé de philosophies de l'Histoire qui envisageaient le surgissement du nouveau comme des étapes possibles de la marche de l'Histoire, nous recherchons dans ces mêmes évènements ce qui pourrait les rattacher à des expériences du passé. En parallèle, on oublie que de tels évènements peuvent constituer des faits nouveaux, différents de ceux survenus par le passé.

Cette continuité du présent, le fait de ne pas envisager les catégories du temps sous le mode de la rupture entre l'horizon d'attente et le champ d'expériences du passé, s'observe également dans la manière dont nous pouvons appréhender le futur. En premier lieu, la volonté de préserver certains des héritages du passé s'inscrit inévitablement dans une volonté de transmission[216]. En d'autres termes, ce souci du patrimoine dénote une volonté de transmettre au futur et aux individus qui y évolueront des éléments du présent, tout comme ceux du passé que nous avons conservés dans le présent, qui nous paraissent dignes de l'être. En souhaitant préserver des éléments du passé, les acteurs du temps présent s'évertuent à faire perdurer dans le futur des éléments qui ont une importance très grande à leurs yeux. Ce souci de la transmission ne dénote pas véritablement une réduction de l'importance accordée au présent. Bien au contraire, la transmission permet de concrétiser la continuation du temps présent : nous, membres du temps présent, conservons les éléments du passé qui nous sont signifiants avant de les transmettre au futur, toujours par l'intermédiaire de cette volonté de conservation. La patrimonialisation permet au présent de traverser les âges : le temps est continu, sans ruptures entre le passé, le présent et le futur.

Cette volonté de conservation ne concerne pas uniquement les vestiges historiques ou culturels du passé. Face à la reconnaissance de la dégradation de l'environnement naturel, la notion de patrimoine a été étendue à la nature, ainsi qu'à de nombreux éléments « immatériels » – les langues, les traditions ancestrales, etc. Sous l'égide de l'Unesco, une convention internationale affirmait ainsi la nécessité de protéger les éléments qui intègrent le « Patrimoine mondial de l'humanité[217] ». La préservation de l'environnement naturel et de ses ressources, même si celui-ci provient également du passé, illustre ainsi plus spécifiquement une ouverture au

[216] Ibid., p. 206 : « Le fondement même du patrimoine réside dans le fait de la transmission. »
[217] Unesco, « Convention concernant la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel », 16 Novembre 1972, disponible à l'adresse Internet http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL_ID=13055&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html.

futur, une relation nouvelle entre présent et futur qui se développe sous des traits distincts de ceux qui émergent au sein de l'ordre moderne du temps.

À l'instar du mouvement vers le passé engagé par l'intermédiaire du patrimoine, on pourrait considérer que cette volonté de préserver l'environnement constitue une volonté de sortir du présent, d'appréhender le futur à partir du présent. Cependant, à nouveau, le regard que nous portons vers le futur ne consiste pas à élaborer un horizon d'attente distinct des expériences du passé, mais plutôt à transmettre au futur ce dont nous disposons dans le temps présent. Il s'agit bien de préserver l'environnement naturel pour que celui-ci soit identique dans le futur. Inscrite notamment au cœur de la notion de développement durable, la préservation de l'environnement illustre ainsi cette « vision d'un temps continu, sans ruptures » : le regard que nous portons sur le futur se fonde encore « sur un présent continué[218] ».

L'explication principale d'une telle manière de concevoir la relation entre présent et futur provient de l'incertitude de cette dernière catégorie du temps. En raison de cette incertitude et du déclin concomitant de l'espoir d'un futur meilleur que le passé et le présent, nous privilégions la préservation à la transformation ou l'innovation, certaines de ces dernières ayant précisément contribué à la dégradation de l'environnement naturel. De fait, l'appel à la notion de patrimoine ne constitue pas une nouvelle manière d'affronter la rupture entre horizon d'attente et expériences du passé, une façon innovante d'élaborer notre projection dans le futur à partir du temps présent. Il s'agit bien plutôt de dépasser une telle rupture. En somme, tandis que le retour vers un passé sous la forme du présentisme s'explique par la crainte d'un oubli des expériences du passé et d'une perte de sens de l'Histoire et des évènements qui surgissent dans le présent, la patrimonialisation de l'environnement naturel et ce rapport nouveau que nous avons construit avec le futur constituent une réaction susceptible de protéger ce qui est apparu en danger, cette fois face à l'activité humaine et sa quête de progrès infini[219]. Mais penser le futur selon les modalités du

[218] François Hartog, *Régimes d'historicité*, op. cit., p. 265 – 266 : « Du point de vue de la temporalité, les notions d'irréversibilité et de développement durable emportent en effet avec elles la vision d'un temps continu, sans ruptures : de nous aux générations futures ou de ces générations jusqu'à nous. On regarde vers le futur, à coup sûr, mais en se fondant sur un présent continué, sans solution de continuité ni révolution. »

[219] Ibid., p. 255 – 256 : « La patrimonialisation de l'environnement, qui désigne l'extension probablement la plus massive et la plus neuve de la notion, ouvre indubitablement sur le futur ou sur

présent nous conduit à un immobilisme, à la fois à poursuivre des activités qui provoquent des catastrophes avérées – catastrophes nucléaires mais aussi, peut-être plus fondamentalement encore, l'ensemble des activités qui sont à l'origine du réchauffement climatique – et à nous interdire d'innover réellement, tétanisés que nous sommes par les innovations précédentes qui sont à l'origine de nos malheurs et dont, pourtant, nous ne parvenons pas à nous détacher.

Nous pensons la catégorie du futur non pas comme quelque chose qui n'est pas encore mais comme une continuation de ce que nous connaissons dans le temps présent. Nous scrutons l'avenir et pensons pouvoir nous appuyer sur des instruments nous permettant de l'anticiper[220]. L'essor des sondages, en particulier ceux destinés à observer l'état de l'opinion dans ce qui s'apparente à une « course électorale » illustre cela : on demande aux sondés de déclarer pour qui ils pensent voter dans six mois, un an voire cinq ans – à peine une élection est terminée que l'on pense déjà à la suivante – et donc à anticiper leur vote futur. Les candidats modifient leurs intentions, leur image médiatique, en fonction de ce qui est considéré comme l' « état de l'opinion » concernant un vote qui ne se réalisera que dans le futur. Ainsi, l'anticipation du futur a également pour conséquence une variation des modalités du présent. De même, on fait appel à des scenarii pour anticiper les évolutions futures du climat, du niveau de trafic aérien, pour décider si oui ou non un nouvel aéroport doit être construit, etc. Le développement de ces scenarii illustrent une préoccupation du futur et constituent un lieu de cohabitation entre générations présentes et générations futures[221]. Mais cela signale surtout notre volonté d'anticiper ce qui n'est pas encore. Comment cela est-il possible ? Précisément parce que le futur est envisagé à l'appui des caractéristiques du présent et à l'aune des expériences du passé : nous pensons pouvoir établir quel sera le niveau de croissance, prévoir les

---

de nouvelles interactions entre présent et futur. Ne sort-on pas alors du seul cercle du présent, puisque le souci de l'avenir se présente même comme la raison d'être de ce phénomène ? Sauf que ce futur n'est plus promesse ou « principe d'espérance », mais menace. Tel est le retournement. Une menace dont nous devons nous reconnaître, aujourd'hui à défaut d'hier déjà, comme les responsables. Ainsi interroger le patrimoine et ses régimes de temporalité nous a conduits, de manière inattendue, du passé au futur, mais un futur qui n'est plus à conquérir ou à faire advenir, sans hésiter, s'il le faut, à brutaliser le présent. Ce futur n'est plus un horizon lumineux vers lequel on marche, mais une ligne d'ombre que nous avons mise en mouvement vers nous, tandis que nous semblons piétiner l'aire du présent et ruminer un passé qui ne passe pas. »

[220] Ibid., p. 159.

[221] C'est ce que défend par exemple Émilie Hache. Pour elle, « ces différentes prévisions à l'égard des générations futures font des scénarios des lieux d'apprentissage d'une cohabitation entre les générations ». Émilie Hache, Ce à quoi nous tenons, op. cit., p. 163.

prochaines crises économiques et déterminer ce que nous pouvons faire pour les éviter en nous fondant sur nos propres expériences.

La perpétuation du présent vise à annihiler toute forme d'incertitude, elle est une réaction à l'incertitude des temps : elle consiste à reproduire pour l'éternité les fondements du monde présent. Or, le développement d'un tel ordre du temps conduit à terme à nier toute possibilité de fonder les modalités du monde futur, de modifier, au sein du temps présent, l'ordre des choses et donc de produire les réformes nécessaires en particulier pour garantir un sort enviable aux membres des générations futures. Le présentisme tel que décrit par François Hartog peut ainsi être considéré comme une réponse propre à notre époque face à la perte de notre croyance en une éthique du progrès qui a conduit les Hommes à transformer le monde.

2 Pourquoi devons-nous quelque chose (plutôt que rien) aux générations futures

Si les circonstances actuelles sont telles que les questions de justice sociale peuvent s'appliquer au cadre intergénérationnel, cela est insuffisant pour affirmer que les générations présentes ont des devoirs envers les générations suivantes et leurs membres. Pour des individus contemporains, nous pouvons être redevables envers des individus en raison de services antérieurs qu'ils nous auraient rendus. Au nom d'un certain sens de la réciprocité, nous pouvons ainsi être dans l'obligation de rendre ce dont nous avons bénéficié. De même, tous les membres d'une société donnée peuvent être invités à contribuer au bon fonctionnement de celle-ci. En payant des impôts, nous contribuons au bon fonctionnement des institutions, des services publics que nous pouvons solliciter, la préservation de biens communs comme par exemple des voies de communication routières. De manière à la fois plus simple et plus fondamentale, on peut de même considérer que nous devons des choses à nos contemporains parce qu'ils sont des êtres humains à part entière, et qu'ils sont censés en ce sens pouvoir bénéficier de droits fondamentaux que chacun doit reconnaître.

Qu'en est-il à l'égard des individus futurs ? Comment justifier de devoirs envers des individus qui n'en sont pas encore ? En quoi pourrait-il être légitime de reconnaître des responsabilités envers des personnes qui n'existent pas physiquement ? Deux éléments complémentaires sont couramment soulignés. Le premier, une application d'un principe d'équité ou de réciprocité, stipule que nous avons des obligations envers les individus futurs car nous avons bénéficié des efforts des membres des générations passées. Le deuxième concerne le statut des personnes qui vivront après notre mort : à l'instar des êtres humains qui nous sont contemporains, nous devons respecter leurs droits.

Nous allons discuter de ces deux principes au sein de deux parties distinctes. Ces principes font face à des difficultés théoriques propres au cadre intergénérationnel, liées notamment à la non-existence des individus du futur au sein du temps présent. Le principe d'équité ne peut de fait être construit que sous une forme indirecte : nous devons agir pour les générations futures car les générations

passées ont agi pour nous, ont enclenché une forme de coopération intergénérationnelle qu'il convient de poursuivre, une promesse ou un « quasi-contrat » qu'il est de notre devoir de respecter. Il apparaîtra cependant au fil de nos discussions que cette proposition ne peut être justifiée dans le cas hypothétique de la première génération puisque, par définition, elle n'a rien hérité du passé et se trouve donc en situation de contributrice nette. Le deuxième principe selon lequel les individus du futur ont des droits, à l'instar des individus du présent, et qu'il est de notre devoir de les respecter, vient soit compléter soit remplacer le principe de réciprocité. Mais d'autres difficultés apparaissent, liées cette fois au statut à accorder aux individus du futur : peut-on accorder des droits à des individus qui n'existent pas ? Si oui, est-il possible de créer un dommage à des individus dont l'existence et l'identité dépendent de nos choix présents ? Nous montrons que ces problèmes dits de Non-existence et de Non-identité peuvent être résolus en défendant l'idée de droits futurs conditionnels, droits qui seront considérés comme respectés dès lors que ces individus sont assurés de bénéficier de conditions de vie d'une qualité supérieure à un seuil minimal.

2.1 Nous devons respecter une chaîne de coopération intergénérationnelle

Le premier élément sur lequel on peut s'appuyer pour justifier d'une obligation envers les générations futures consiste à exiger le respect par les générations successives d'une coopération intergénérationnelle dont elles bénéficient elles-mêmes. Un tel élément est courant au sein de nos sociétés. Comme le défend Brian Barry, « chaque société […] développe en son sein une certaine idée de ce qu'il convient raisonnablement de rendre dès lors que l'on est le bénéficiaire d'une faveur, du poids à porter au sein d'entreprises coopératives, de la manière dont il convient de respecter des accords permettant un avantage mutuel, etc.[222] ». Dans le cadre intergénérationnel, l'obligation d'agir pour le futur résulte d'un engagement passé, entrepris avant notre naissance. Selon un principe de réciprocité indirecte, le seul qui puisse s'appliquer dans un contexte de générations non-imbriquées, nous devons quelque chose aux générations futures parce que nous avons reçu quelque chose de la génération précédente[223].

Cette proposition fait toutefois l'objet de nombreuses objections. La plus fondamentale concerne la question du consentement des individus présents à s'engager dans une coopération intergénérationnelle engagée par leurs ancêtres. En quoi le fait de recevoir un don auquel nous n'avons pu consentir de quelque façon que ce soit nous oblige en retour ? Il convient également de répondre à des difficultés propres au cadre intergénérationnel. L'idée d'obligations envers des morts peut poser problème : dans quelle mesure sommes-nous contraints par des principes de coopération établis par des personnes aujourd'hui disparues ? Selon nous, l'obligation de rendre aux membres des générations futures ce que nous avons reçu du passé persiste du fait que nous n'avons pas la liberté d'en décider : littéralement, le don prodigué successivement par les générations passées nous oblige, nous contraint à agir de même pour la génération suivante. Mais qu'en est-il lorsqu'une génération n'a rien reçu du passé ? Dans ce cadre précis, renvoyant à l'objection de la première génération, plus rien ne peut nous obliger à agir pour le futur. C'est la

[222] Brian Barry, « Justice as Reciprocity », in Liberty and Justice, Essays in Political Theory 2, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 211 – 241, p. 212: « Every society […] has some notion as to the rightness of meeting reasonable expectations that a favour will be returned, of pulling one's weight in co-operative enterprises, of keeping agreements that provide for mutual benefits, and so on. » Traduit par moi.

[223] Axel Gosseries, Penser la justice entre les générations, op. cit., p. 149.

raison pour laquelle il apparaîtra nécessaire de mettre en avant un autre principe pour justifier de devoirs envers les individus futurs. Nous l'envisagerons au sein de la partie suivante. Après avoir décrit comment peut s'appliquer le principe de réciprocité dans un cadre intergénérationnel, nous envisageons toutes ces questions.

2.1.1 De la réciprocité entre générations

Le principe dit de réciprocité ou d'équité exprime l'intuition générale suivante : chaque effort consenti par un individu ou un groupe d'individus envers autrui doit être compensé en retour de manière équivalente[224]. Ce principe souligne la nécessité d'une absence de contributeurs ou de bénéficiaires nets dans une relation d'échanges entre plusieurs parties. Chacun doit donc pouvoir bénéficier d'une coopération et y participer de manière active. Le principe de réciprocité peut prendre au moins deux formes : la première suppose que des coopérations réciprocitaires s'instaurent dès lors que les individus d'une communauté donnée ont intérêt à le faire ; la seconde consiste à indiquer que le bénéfice d'un don oblige à le rendre soit au donateur soit à un tiers. Selon la première, les individus sont censés s'engager dans une coopération uniquement parce que celle-ci leur est bénéfique, est favorable à leur intérêt personnel. À l'inverse, la seconde souligne en quoi le fait de recevoir un don crée une obligation de rendre. Comment un tel principe peut s'appliquer dans un cadre intergénérationnel ? Nous allons détailler les modalités d'un tel principe avant de montrer que seule une réciprocité indirecte descendante fondée sur l'idée d'une obligation de rendre peut être développée dans ce cadre.

Une des spécificités des théories fondées sur l'avantage mutuel, dont David Gauthier est un des défenseurs les plus reconnus[225], consiste à affirmer l'absence d'obligations morales objectives : il n'y a pas d'acte moral ou immoral en soi, mais uniquement des actes intéressés. La moralité d'un acte est subjective au sens où il sera jugé bon ou mauvais conformément à l'intérêt de l'individu concerné et donc à

[224] Pour l'heure, nous laissons ouverte la question du contenu ou de la nature d'une telle équivalence. Nous présupposons ici que la compensation est équivalente dans la mesure où elle est jugée comme telle par les partenaires.
[225] Voir David Gauthier, Morals by agreement, Oxford, Oxford University Press, 1986.

ses préférences individuelles. Par exemple, un préjudice commis sur autrui ne peut être condamné au nom de principes éthiques. Si les individus ne commettent pas un acte préjudiciable, ce n'est donc pas parce qu'il pourrait être considéré comme tel a priori, mais uniquement parce qu'un tel acte pourrait se révéler défavorable pour l'auteur qui le commet. En portant un préjudice à autrui, il se peut que je sois moi aussi victime d'un tel préjudice en retour, et il est donc dans mon intérêt de ne pas le faire… De même, si une coopération ne me procure aucun avantage, je n'ai aucune obligation d'y participer. Une telle théorie s'inspire du contractualisme de Thomas Hobbes : selon ce dernier, les individus évoluant au sein de l'État de nature s'accordent autour du contrat originel, développent une coopération sociale, uniquement en raison des avantages que cette coopération leur procure. Le Léviathan résulte ainsi de la volonté de chaque individu de se protéger d'éventuelles représailles de leurs contemporains[226].

Une part non négligeable de coopérations entre individus vient du fait que celles-ci leur profitent directement. Mais de telles coopérations existent et perdurent essentiellement parce que nous estimons qu'une contribution perçue exige une forme de compensation, quelle qu'elle soit. Comme l'indique l'anthropologue Marcel Mauss, « [n]ous n'avons pas qu'une morale de marchands[227] ». Dans son Essai sur le don, il a été un des premiers à observer au sein de sociétés dites traditionnelles, en Polynésie ou en Mélanésie, le phénomène du don/contre-don : la réception d'un don par une personne engendre une obligation de rendre. Il estime qu'au sein de ces sociétés, les échanges ne sont pas fondés sur les seuls intérêts des individus et qu'il y a à la fois obligation de donner et de rendre : « La vie matérielle et morale,

[226] Thomas Hobbes, Léviathan, op. cit. Voir en particulier le § 17, p. 281 – 282 : « La cause finale, fin ou but des humains (lesquels aiment naturellement la liberté et avoir de l'autorité sur les autres) en s'imposant à eux-mêmes cette restriction (par laquelle on les voit vivre dans des États) est la prévoyance de ce qui assure leur propre préservation et plus de satisfaction dans la vie ». Pour une confirmation du rapprochement entre Hobbes et la théorie de l'avantage mutuel, voir David Gauthier, Morals by Agreement, op. cit. : « Même si notre perception de la motivation et de la rationalité humaine est moins restrictive que celle développée par Hobbes, la théorie morale que nous avons développé est cependant clairement « Hobbesienne » au regard de l'importance accordée à la contrainte réciproque. » Traduit par moi, p. 268 : « Although our understanding of human motivation and rationality is less restrictive than Hobbes's, yet the moral theory we have developed is clearly 'Hobbist' in its emphasis on mutual constraint. »

[227] Marcel Mauss, *Essai sur le don, Formes et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* [1923 – 1924], in Sociologie et anthropologie, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 143 – 279, p. 258.

l'échange, y fonctionnent sous une forme désintéressée et obligatoire en même temps[228]. »

Mais ces observations ne concernent pas uniquement les sociétés traditionnelles : même dans nos sociétés contemporaines, où l'échange intéressé semble être la règle, « il est possible d'étendre ces observations » : « Une partie considérable de notre morale et de notre vie elle-même stationne toujours dans cette atmosphère du don, de l'obligation et de la liberté mêlés[229]. » Dans bien des cas, nous contribuons à notre tour car il nous apparaît illégitime d'agir autrement, de ne pas rendre ce dont nous avons bénéficié : nous invitons par exemple telles personnes à une cérémonie de mariage parce que nous avions nous-mêmes – ou des proches – été invités à une précédente cérémonie organisée en leur honneur. Entre amis, nous pouvons payer avec un réel désintérêt une tournée… tout en s'offusquant si ces mêmes amis n'en font pas autant par la suite. Si la première tournée n'est pas payée pour que celle-ci soit rendue par la suite, nous n'en attendons pas moins. Ces exemples n'illustrent pas simplement des traditions archaïques : elles sont au cœur des relations interpersonnelles qui se nouent au sein de nos sociétés.

La théorie de la justice de Rawls est construite autour d'un tel principe de réciprocité, nommé principe d'équité. Selon le philosophe, « nous n'avons pas à tirer profit de la coopération des autres sans contrepartie équitable. »[230] Celles et ceux qui produisent les efforts nécessaires en vue d'une coopération avantageuse pour tous sont en droit d'attendre des contributions équivalentes de la part de ceux qui bénéficient de cette coopération :

[228] Ibid., p. 194.
[229] Ibid., p. 258.
[230] John Rawls, Théorie de la justice, op. cit., p. 142. Voir aussi p. 384 : « Nous ne devons pas tirer un profit de la coopération des autres sans contribution en retour de notre part. » L'introduction de la théorie de la justice comme équité au sein des théories de la réciprocité est défendue notamment par Brian Barry, « Justice as Reciprocity », op. cit., p. 212. À noter cependant que Rawls ne fait aucune référence à Mauss dans Théorie de la justice.

« [Q]uand un certain nombre de personnes s'engagent dans une entreprise de coopération mutuellement avantageuse selon des règles et donc imposent à leur liberté des limites nécessaires pour produire des avantages pour tous, ceux qui sont soumis à ces restrictions ont le droit d'espérer un engagement semblable de la part de ceux qui ont tiré avantage à leur propre obéissance[231]. »

Le don/contre-don observé par Mauss et le principe d'équité affirmé par Rawls sont comparables en tant qu'ils expriment tous deux la création d'une obligation engendrée par le fait de bénéficier d'un présent ou d'une coopération. Le fait de recevoir quelque chose de la part d'un tiers n'est pas anodin, n'est pas moralement neutre : cela contraint littéralement les individus qui en bénéficient. Pour Mauss, la permanence des échanges sous la forme du don/contre-don au sein des sociétés archaïques résultait de la reconnaissance par les groupes d'individus pris dans ce phénomène qu'ils doivent ce qu'ils possèdent à leur imbrication avec d'autres groupes et ainsi qu'ils sont sans cesse endettés à l'égard d'autrui :

« En réalité, ce symbole de la vie sociale – la permanence d'influence de choses échangées – ne fait que traduire assez directement la manière dont les sous-groupes de ces sociétés segmentes, de type archaïque, sont constamment imbriqués les uns dans les autres, et sentent qu'ils se doivent tout[232]. »

Ce qui est vrai pour les sociétés « archaïques » l'est pour les sociétés contemporaines. Nous devons notre situation aux contributions prodiguées par les individus membres de la société dans laquelle nous évoluons, pas uniquement aux efforts que nous avons pu faire. Nous n'avons donc pas le droit d'être des « free-riders[233] », des passagers clandestins qui profiteraient d'une coopération entre des parties sans jamais agir pour que celle-ci perdure : le fait de recevoir quelque chose de la part d'autrui crée une obligation de rendre. Au sein d'une société donnée, le fait de recevoir les fruits d'une coopération, par exemple des droits sociaux, nous oblige à contribuer au bon déroulement de cette coopération, dans les limites de nos possibilités, afin que les autres membres de la société puissent également en bénéficier. Si la protection sociale dont je bénéficie est le résultat d'une collecte d'impôts prélevés sur les revenus et la fortune des autres membres de la société, il est

[231] John Rawls, Théorie de la justice, op. cit., p. 142.
[232] Marcel Mauss, Essai sur le don, op. cit., p. 194.
[233] Selon Axel Gosseries, nous sommes confrontés à du free-riding « chaque fois que (1) l'action d'une autre personne (2) génère des bénéfices dans mon chef (3) alors que les coûts qui y sont associés sont pris en charge de façon plus que proportionnelle par d'autres personnes ». Penser la justice entre les générations, op. cit, p. 168.

légitime que je contribue également à cette collecte si mes revenus et le capital dont je dispose me le permettent[234].

Selon le contexte, la réciprocité peut prendre différentes formes : le contre-don ou la contribution en retour peut être attribuée à la ou les personnes qui sont à l'origine du bénéfice reçu. On parle alors de réciprocité directe. Mais ce bénéfice peut également être rendu à un tiers : il s'agit alors de réciprocité indirecte[235]. Différentes modalités peuvent être imaginées dans le cas d'une coopération mettant aux prises plusieurs groupes distincts. Les exemples les plus éclairants concernent les coopérations entre des groupes d'individus de générations différentes qui vivent néanmoins à la même période. Les caractéristiques, les situations des individus membres des générations évoluent avec le temps : de manière schématique, une cohorte d'individus au sein d'un pays comme la France va tout d'abord à l'école et poursuit des études le cas échéant, puis intègre la catégorie des actifs lorsque vient l'âge de travailler, et enfin bénéficie d'une pension de retraite après de longues décennies de labeur. On peut faire l'hypothèse selon laquelle seules les générations en âge de travailler contribuent au financement du système scolaire et des pensions de retraite en direction respectivement des plus jeunes et des plus âgés.

Trois formes de réciprocité peuvent être développées dans un tel cadre théorique. Un système de retraite par répartition tel qu'il existe en France illustre un cas de réciprocité indirecte ascendante allant des actifs vers les retraités. Depuis la mise en place de ce système en France au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, les individus en âge de travailler cotisent pour que les personnes qui ne sont plus en âge de le faire bénéficient d'une pension. Les efforts perpétrés par les actifs en faveur des plus âgés sont compensés lorsqu'ils atteindront à leur tour l'âge de la retraite par celles et ceux qui auront intégré à leur suite le monde du travail. Ici, les bénéficiaires de la coopération rendent à un groupe tiers ce qu'ils ont reçu. Si toutes les générations reproduisent ce comportement par la suite, toute contribution sera compensée en retour. À l'inverse, une réciprocité indirecte descendante va des générations vers la génération suivante. Dans ce cadre, la réciprocité va des actifs

[234] Nous reviendrons sur ce point plus en détail lorsque nous envisagerons la question de la conciliation des efforts à accomplir, au sein de la troisième grande partie de ce travail.
[235] Nous suivons ici la classification proposée notamment par Axel Gosseries, « Three models of intergenerational reciprocity », in Axel Gosseries & Lukas Meyer (éds.), Intergenerational Justice, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 119 – 146.

vers les plus jeunes générations : les premiers contribuent par exemple au financement de l'éducation des enfants. Lorsque ces enfants seront en âge de travailler, ils auront de même l'obligation de contribuer au financement des nouvelles générations. On peut enfin imaginer une coopération mêlant des formes ascendantes et descendantes de réciprocité : il s'agit alors d'une double réciprocité, dans laquelle les actifs financent les institutions en faveur des plus âgés et des plus jeunes. Les retraités qui bénéficient aujourd'hui d'une pension ont eux aussi contribué au financement de la retraite de leurs aînés et au système scolaire dont ont bénéficié les générations aujourd'hui en âge de travailler. Les jeunes générations contribueront à leur tous lorsqu'elles intègreront le monde du travail. Selon un schéma de double réciprocité, chaque génération reçoit et contribue en retour en faveur des autres générations.

Tant du point de vue de la théorie de l'avantage mutuel que des autres théories s'appuyant sur le principe de réciprocité, ce qui importe est d'éviter toute situation de contribution ou de bénéfice net. C'est le contexte dans lequel cette relation entre générations est appréhendée qui peut nous aider à déterminer quel schéma privilégier. Pour les défenseurs de la théorie de l'avantage mutuel, une coopération bénéfique à toutes les parties peut se pérenniser dans le temps à travers un jeu de multiples réciprocités directes mutuellement avantageuses : la coopération intergénérationnelle peut fonctionner dès lors que chaque génération contribue et reçoit de la génération qui la précède et qui la suit. Comme l'exprime David Gauthier, les générations coopèrent de manière directe mais cela conduit à créer une chaîne de coopération indirecte sur le long terme :

« Chaque personne interagit à la fois avec des personnes plus âgées et plus jeunes que soi, et entre ainsi au sein d'une toile continue d'interactions allant de la nature humaine la plus éloignée dans le passé au futur le plus lointain. Les personnes de générations différentes qui se chevauchent sont impliquées au sein d'une coopération directe mutuellement avantageuse, mais cela crée des liens coopératifs indirects s'étendant à travers l'histoire[236]. »

Mais, fatalement, une telle coopération n'est envisageable qu'entre générations imbriquées, c'est-à-dire vivant au moins en partie au sein de la même période de

[236] David Gauthier, Morals by Agreement, op. cit., p. 299 : « Each person interacts with others both older and younger than himself, and enters thereby into a continuous thread of interaction extending from the most remote human past to the farthest future of our kind. Mutually beneficial co-operation directly involves persons of different but overlapping generations, but this creates indirect co-operative links extending throughout history. » Traduit par moi.

temps. Une réciprocité directe est impossible entre des groupes d'individus qui n'évoluent pas au sein de la même période tout simplement en raison de l'irréversibilité temporelle, parce que la génération qui a bénéficié d'un don ne peut le rendre à la génération qui a contribué par le passé[237].

Autrement dit, dès lors que nous nous focalisons sur une coopération entre des générations non-imbriquées, seule une réciprocité indirecte descendante convient. Les générations présentes sont ainsi supposées être dans l'obligation d'agir en faveur des générations futures parce qu'elles ont elles-mêmes reçu quelque chose de la part des générations passées. Sur la base d'une théorie de la réciprocité fondée sur des coopérations directes entre générations, on ne peut justifier de l'existence d'obligations d'agir pour les générations suivantes. En revanche, en vertu d'une théorie de la réciprocité indirecte, « puisque nous avons reçu des bénéfices de la part de nos prédécesseurs, une certaine idée de l'équité exige de nous d'octroyer des bénéfices à nos successeurs[238] ». Une telle théorie suggère ainsi l'existence d'une chaîne de coopération intergénérationnelle unidirectionnelle allant du passé vers le futur, permettant l'absence de contributeurs et de bénéficiaires nets. Chaque génération est dans l'obligation de poursuivre les contributions perpétrées par la génération passée en agissant à son tour en faveur de la génération qui la suit, et donc de respecter une chaîne de coopération intergénérationnelle à l'initiative puis successivement poursuivie par les générations passées.

[237] Ibid., p. 298 : « Une coopération est seulement possible entre les contemporains qui interagissent. Tandis qu'un individu peut apporter un bénéfice ou une nuisance important à ses descendants, seuls ceux dont la vie se chevauche avec cet individu sont en mesure de lui apporter un bénéfice ou une nuisance en retour. » Traduit par moi : « Co-operation is possible only among contemporaries who actually interact. Although an individual can do much to benefit or harm his descendants, only those whose lives overlap with his can benefit or harm him in return ». Traduit par moi. Voir également Brian Barry : « Puisque la postérité ne peut rien faire pour nous, il ne peut pas y avoir d'obligation résultant de la justice comme réciprocité de faire quelque chose pour la postérité. » « Justice as Reciprocity », op. cit., p. 231 : « Since […] posterity cannot do anything for us, there can be no obligation arising from justice as reciprocity to do anything for posterity. » Traduit par moi.

[238] Ibid., p. 231 : « Since we have received benefits from our predecessors, some notion of equity requires us to provide benefits for our successors. » Traduit par moi.

2.1.2 *Nous devons quelque chose au futur en raison de l'action des générations* passées

Selon le principe de réciprocité appliqué au contexte intergénérationnel, c'est parce que la génération passée nous a transmis les ressources naturelles, sociales et culturelles dont nous bénéficions aujourd'hui que nous avons l'obligation de les transmettre à notre tour à la génération suivante, qui devra par la suite répondre de cette même obligation en agissant pour la génération qui suivra, etc. De même, les ressources transmises par la génération précédente à notre bénéfice provient de la chaîne de coopération intergénérationnelle qui s'est formée auparavant dans le temps. Les obligations que nous avons envers les membres des générations futures sont ainsi fondamentalement liées aux actions et décisions survenues lors d'un passé antérieur à notre naissance et prises par des personnes aujourd'hui disparues.

Mais pourquoi sommes-nous tenus de rendre ou de compenser un don que nous n'avons pas pu demander dans la mesure où nous n'existions pas lors du lancement de cette coopération ? Cette problématique, focalisée sur la légitimité de l'idée d'un consentement intergénérationnel, est formulée au sein de l' « objection du don »[239] développée notamment par Robert Nozick et Brian Barry. Elle interroge le lien de cause à effet tissé entre la réception d'un don et l'obligation de rendre : ce n'est pas parce que j'ai le bonheur de me voir offrir un livre ou une pomme d'amour – présents que je n'ai par ailleurs pas pu refuser – que je me trouve dans l'obligation d'offrir un livre ou une pomme d'amour à autrui[240].

Il est cependant des cas, comme lors d'une coopération intergénérationnelle, où nous n'avons pas la possibilité d'accepter ou de refuser un héritage : il s'impose à nous. Ce n'est sans doute pas l'intention de celles et ceux qui offrent des présents de créer de telles contraintes, mais nous nous sentons redevables, littéralement

[239] Cette formule est d'Axel Gosseries, Penser la justice entre les générations, op. cit., p. 161.

[240] Robert Nozick, Anarchie, État et utopie [1974], traduit de l'anglais par Evelyne d'Auzac de Lamartine et révisé par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Presses Universitaires de France, 2008, p. 124 : « Vous ne pouvez pas décider de me donner quelque chose, disons un livre, puis m'arracher l'argent pour le payer, même si je n'ai rien de mieux à acheter avec cet argent ». Brian Barry développe la même objection, mais cette fois en prenant l'exemple d'une pomme d'amour : « Si quelqu'un m'offre une pomme d'amour, de but en blanc, et que je l'accepte, est-ce que ma jouissance de la pomme d'amour crée la moindre obligation de distribuer des pommes d'amour aux autres ? Je ne pense pas que ce soit le cas. » « Justice as Reciprocity », op. cit., p. 232 : « If someone offers me a toffee apple, out of the blue, and I accept it, does my enjoyment of the toffee apple create even the tiniest obligation to distribute toffee apples to others? I do not see that it does. » Traduit par moi.

« obligés », lorsqu'un présent nous est offert. Nous ressentons cette obligation de rendre la pareille, lors d'une situation similaire à celle qui a incité la personne qui nous a fait ce don à agir ainsi. Nous sommes sans doute nombreux à payer de bon cœur un verre à l'ensemble des personnes présentes autour d'une même table. Ce geste exprime bien entendu un sentiment de sympathie à l'égard de ces personnes attablées. Mais, peut-être sans se l'avouer, nous sommes de même nombreux à attendre qu'une partie de ces personnes, si les moyens dont ils disposent le permettent, contribuent à leur tour. Il en est de même pour la coopération sociale. Il apparaît tout à fait légitime de demander à tous les membres d'une société, à hauteur des moyens dont ils disposent, de contribuer au bon fonctionnement de celle-ci, notamment parce que la qualité de vie des membres de cette société résulte de cette coopération.

Mais une telle obligation de rendre est-elle légitime lorsque nous n'avons pas consenti à recevoir un présent ou les fruits d'une coopération ? Ce problème du consentement apparaît tout particulièrement au sein d'une relation entre générations qui n'évoluent pas à la même période : les bénéfices que nous recevons aujourd'hui résultent d'une action décidée par les membres des générations passées alors que nous n'existions pas. Nous n'avons donc pas pu acquiescer à l'édification d'une coopération entre les générations dans le temps : pourquoi dès lors serions-nous obligés d'agir en faveur des générations futures, et ainsi contribuer à la chaîne de coopération intergénérationnelle ? Même si nous reconnaissons que notre être, le langage que nous utilisons, les conditions de vie dont nous bénéficions, sont le fruit du travail des générations passées, cela ne nous rend pas redevable pour Nozick :

> « Le fait que nous soyons partiellement des « produits sociaux » en ceci que nous bénéficions de modèles d'une longue série de gens oubliés depuis longtemps, formes comprenant des institutions, des façons de faire les choses, enfin un langage […], ne crée pas en nous une dette flottante générale que la société actuelle peut saisir et utiliser comme il lui plaira[241]. »

De telles questions renvoient en partie à des discussions de la fin du XVIIIe siècle à propos de la légitimité d'une constitution perpétuelle, c'est-à-dire de l'édification du fonctionnement d'une organisation politique ad vitam aeternam, et de la place à accorder à la souveraineté de chaque génération dans son

[241] Robert Nozick, Anarchie, État et utopie, op. cit., p. 124.

fonctionnement politique[242]. Une constitution résulte obligatoirement du travail d'un groupe d'individus évoluant au sein de la même période. Le problème est que celle-ci s'applique non seulement à l'époque contemporaine des rédacteurs de la constitution, mais aussi et surtout dans le futur : les membres des générations suivantes se voient en partie contraints dans leurs choix et leurs comportements par une structure décidée par leurs ancêtres et à laquelle ils n'ont pu contribuer à l'élaboration et encore moins y consentir. De telles discussions ne s'appliquent pas uniquement au champ politique : elles renvoient plus généralement à l'édification de principes de coopération entre les générations.

Que nous le voulions ou non, nous avons vu le jour dans une société dont les principes de coopération, les normes culturelles et sociales résultent d'une construction passée. Tout en conservant un regard critique sur nos ancêtres, nous n'avons pas le pouvoir de consentir, d'accepter ou non l'héritage transmis par nos ancêtres. Les relations entre les générations sont par définition déséquilibrées en faveur des générations présentes, en raison de l'irréversibilité du temps : elles ont le pouvoir de faire le bien ou le mal sur les individus futurs sans que ces derniers soient en mesure d'y faire quoi que ce soit. Ces derniers sont à proprement parlé vulnérables, leurs conditions de vie sont en partie voire pour l'essentiel déterminées par ce que veulent bien faire d'eux les générations présentes. Ainsi, comme le souligne Brian Barry, « en raison de la direction du temps, tandis que ceux qui sont vivants à présent peuvent faire en sorte que leurs successeurs soient en meilleure ou en moins bonne posture, ces successeurs ne peuvent rien faire pour aider ou nuire à la génération actuelle[243] ».

Les individus d'une société donnée ont le droit et la possibilité de revenir sur des décisions qui les concernent, pour tenter d'y mettre un terme ou au moins de les amender, lorsque ces discussions mettent aux prises des individus qui évoluent dans

[242] Sur ce point, voir Thomas Jefferson, « Letter to James Madison » (6 Septembre 1798), in M. D. Peterson (éd.), The Portable Thomas Jefferson, New York, Penguin Books, 1977, p. 444 – 451 ; Edmund Burke, Réflexions sur la Révolution de France [1790], traduit de l'anglais par Pierre Andler, Paris, Fayard/Pluriel, 2011 ; Thomas Paine, Rights of Man [1791], Cambridge, Cambridge University Press, 2012. Pour une réflexion récente sur ce problème de la constitution perpétuelle, on peut se reporter à l'article de Victor M. Muñiz-Fraticelli, « The Problem of Perpetual Constitution », in Intergenerational Justice, op. cit., p. 377 – 410.

[243] Brian Barry, Theories of Justice. A Treatise on Social Justice, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1989, p. 189 : « The directionality of time guarantees that, while those now alive can make their successors better or worse off, those successors cannot do anything to help or harm the current generation. » Traduit par moi.

le même laps de temps. Cette possibilité influence nécessairement les décisions qui sont prises en leur nom : les décideurs tiennent compte de cette possibilité, même si nous pouvons penser qu'une telle symétrie n'est que théorique. Mais cela est impossible entre individus non-contemporains. Parce que nous ne pouvons influer sur les décisions prises par le passé avant notre propre existence, on ne peut revenir sur les décisions, les orientations prises par les générations passées : notre existence, le nombre de membres qui composent une génération, ou encore les conditions de notre existence sont partiellement le résultat de l'activité de nos prédécesseurs. Bien sûr, nous n'avons pas à nous soumettre aux décisions du passé lorsque ces décisions nous apparaissent injustes[244]. Dans certains cas, il est donc légitime d'accorder aux générations le droit de ne pas suivre les décisions prises par les générations du passé. Mais nous évoluons dans un environnement dont les limites que nous souhaitons ou non faire péricliter sont le résultat de la volonté des générations passées.

Notre être même se nourrit des décisions prises par celles et ceux qui nous ont précédé : nos comportements et décisions sont au moins en partie les fruits des comportements et décisions du passé. Cette domination explique pourquoi nous sommes nécessairement redevables dès lors que nous nous inscrivons avec les membres de notre génération au sein d'une chaîne de coopération. Cette idée est au cœur du Solidarisme défendu en particulier par Léon Bourgeois au début du XXe siècle. Les individus contractent dès leur naissance une véritable « dette […] envers la société » : « L'homme naît débiteur de l'association humaine[245]. » Si les individus sont tels qu'ils sont, nourrissent les projets qui sont les leurs, bénéficient de conditions de vie favorables ou au contraire héritent de dettes, cela est notamment dû à la coopération ou à la non-coopération d'individus qui ont vécu avant eux et qui ont produit ce qui constitue aujourd'hui le ciment de la société :

« Les aptitudes de notre corps, les instruments et les produits de notre travail, les instincts qui veillent en nous, les mots dont nous nous servons, les idées qui nous guident, la connaissance que nous avons du monde qui nous entoure, qui nous presse et que cependant nous dominons, tout cela est l'œuvre lente du passé ; tout cela,

[244] Voir John Rawls, Théorie de la justice, op. cit., p. 142 : « Il n'est […] pas possible d'être lié par le principe d'équité à des institutions injustes ou, du moins, à des institutions qui dépassent les bornes d'une injustice tolérable. »

[245] Léon Bourgeois, Solidarité [1912], 7e édition, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 1998, p. 43.

depuis le jour de notre naissance, est sans cesse mis par ce passé à notre disposition, à notre portée, et, pour la plus grande part, s'incorpore en nous-mêmes[246]. »

C'est pourquoi Léon Bourgeois considère que les individus de générations différentes sont liés par un « quasi-contrat », compris comme un « contrat rétroactivement consenti » par le biais d'une reconnaissance au moins « présumée » des bénéfices issus des efforts des générations passés et donc des dettes contractées envers elles[247]. Ces dettes pourront être acquittées en nous engageant, à notre tour, à transmettre aux générations futures ce dont nous avons nous-mêmes bénéficié. Il ne s'agit pas de nous résoudre à une forme de tyrannie du passé sur le présent et l'avenir, mais plus simplement de reconnaître l'ambivalence d'un don dont nous avons hérité des générations passées : si les générations passées ont consenti aux efforts auxquels ils auraient dû consentir, l'héritage dont nous bénéficions nous profite autant qu'il nous oblige.

2.1.3 Des obligations envers des engagements pris avec les morts

Ce quasi-contrat qui bénéficie aux membres des générations futures peut être considéré comme un accord tacite entre les membres des générations présentes et ceux des générations passées. Selon une logique réciprocitaire, nous sommes censés agir en faveur des générations futures en raison de l'action passée d'êtres humains. Plus précisément, cette action passée est censée nous obliger en retour à poursuivre une telle action en faveur des générations suivantes. Les obligations que nous avons envers les individus du futur résultent donc d'obligations envers les membres des générations passées. Faire le contraire revient de fait à briser une telle promesse et constitue un dommage non pas à la génération suivante, mais bien à la génération auprès de qui avait été pris un tel engagement. A priori, hormis le fait qu'une génération est contrainte à agir pour le futur, une telle suggestion ne pose pas de véritables problèmes dans le cas où l'obligation d'agir en faveur des générations suivantes émane d'une obligation de tenir un engagement auprès des membres bien vivants des générations précédentes.

[246] Ibid., p. 43 – 44.
[247] Ibid., p. 48.

Mais qu'en est-il dès lors qu'un tel engagement ou promesse nous lie à des personnes décédées ? Une telle problématique est essentielle pour déterminer le bien-fondé d'un principe réciprocitaire dans un cadre intergénérationnel. Pour être en mesure de défendre un tel principe, il est nécessaire de supposer que nous avons des obligations envers les morts. C'est ce que défend notamment Axel Gosseries :

> « L'approche de Bourgeois et la notion de free-riding intergénérationnel, tout comme la maxime justificative, présupposent […] clairement l'idée d'obligation envers la/les génération(s) précédente(s). […] Or, une fois décédés les membres de la génération précédente (et a fortiori ceux des générations antérieures), une telle obligation ne peut subsister (et avec elle notre obligation corrélative envers le futur) que si l'on postule la possibilité d'obligations envers les morts[248]. »

On pourrait considérer, comme l'affirme Joël Feinberg, qu'il n'y a pas lieu de distinguer des engagements pris auprès de vivants et de morts : une promesse reste une promesse, que la personne auprès de qui celle-ci a été prise soit toujours bien vivante ou non. Pour le philosophe, il est tout simplement « absurde » de procéder à une telle distinction, « de penser qu'une fois qu'une personne est décédée, le statut d'une promesse non tenue qui lui fut faite lorsqu'elle était encore en vie cesse soudain d'être celui d'une injustice sérieuse envers une victime, et devient plutôt une simple dommage public diffus[249] ». Pourtant, une grande préoccupation est accordée aux défunts et à leurs intérêts au sein des sociétés contemporaines, même celles qui sont fortement sécularisées, à tel point qu'il semble plus important de respecter les engagements pris avec les morts qu'avec les vivants[250]. Outre les rites funéraires, nous construisons des musées à la mémoire des plus illustres d'entre eux, et nous allons pour certains jusqu'à les introniser au Panthéon un siècle après leur mort[251]. De même, les « dernières volontés » des personnes nous apparaissent comme des demandes qui ne peuvent être contredites – au moins lorsque le respect de celles-ci sont matériellement possibles – et l'opprobre moral est jeté sur les personnes qui ne les respectent pas.

---

[248] Axel Gosseries, Penser la justice entre les générations, op. cit., p. 175 – 176.

[249] Joël Feinberg, The Moral Limits of the Criminal Law. Vol. 1 : Harm to Others, Oxford/New York, Oxford University Press, 1984, p. 95, cité et traduit par Axel Gosseries, Penser la justice entre les générations, op. cit., p. 117.

[250] Ibid., p. 117 : « Briser une promesse faite au chevet d'un mourant est souvent perçu comme bien plus grave que de ne pas tenir une promesse envers un autre vivant. »

[251] Par exemple, Alexandre Dumas, dramaturge français mort en 1870, a été inhumé au Panthéon en 2002 pour fêter le bicentenaire de sa naissance…

Cette importance accordée aux engagements pris avec les morts s'explique sans doute par le fait que nous nous sentons obligés envers les morts eux-mêmes. Dans l'Éthique à Nicomaque, Aristote exprimait déjà une telle intuition lorsqu'il indiquait que l' « on croit, en effet, d'ordinaire que pour l'homme une fois mort il existe encore quelque bien et quelque mal, tout comme chez l'homme vivant qui n'en aurait pas conscience, dans le cas par exemple des honneurs ou des disgrâces qui affectent les enfants ou en général les descendants, leurs succès ou leurs revers[252] ». Il est certes possible de considérer en partie qu'une telle obligation ne concerne pas directement les morts, n'est pas importante pour les morts eux-mêmes mais pour d'autres personnes, et en particulier pour les individus présents et bien vivants. Le passé, tant au niveau individuel que collectif, constitue un champ d'expériences, pour reprendre l'expression de Koselleck que nous avons déjà rencontrée, sur lequel une communauté s'appuie pour penser le monde présent et à venir. Nous honorons les personnes décédées et leurs engagements non pas pour elles-mêmes mais pour ce qu'elles représentent pour les membres des générations présentes : l'hommage accordé aux écrivains disparus ou aux personnalités qui ont marqué l'histoire d'une société a pour véritable objet d'honorer l'image de la société qu'ils renvoient, font partie de l'histoire que cette même société veut retranscrire d'elle-même. De même, comme l'indique Ernest Partridge, les vivants ont sans doute intérêt à respecter les promesses prises avec les individus décédés si les premiers souhaitent que leurs propres dernières volontés soient également respectées après leur mort[253].

Mais le fait même de considérer que le non-respect de telles promesses puisse être une faute morale indique qu'il y a au moins une obligation envers les morts eux-mêmes. Est-il sensé de considérer que nous avons des obligations envers des morts et comment le justifier ? Deux méthodes peuvent être avancées pour ce faire. La première, défendue en particulier par Joël Feinberg, consiste à défendre l'idée selon laquelle nous pouvons être victimes de dommages après notre mort et ce même si nous n'existons plus, moralement parlant : nos intérêts persistent au-delà de notre

[252] Aristote, Éthique à Nicomaque, (I – 11), traduction de Jules Tricot, Paris, Vrin, 1983, p. 71 – 72.
[253] Ernest Partridge, « Posthumous Interests and Posthumous Respects », Ethics, vol. 91, n° 2, Janvier 1981, p. 243 – 264, p. 261. D'autres auteurs tentent de justifier ou d'expliquer l'obligation de tenir des engagements pris avec les morts en s'appuyant sur des tiers. Joan Callahan en particulier défend l'idée selon laquelle l'obligation morale de respecter les dernières volontés ne concerne pas la personne décédée mais ses héritiers. Voir « On Harming the Dead », Ethics, vol. 92, n° 2, Janvier 1987, p. 341 – 352, p. 351.

mort et doivent en ce sens être préservés. En ne respectant pas une promesse, nous serions donc susceptibles de créer un dommage envers les intérêts des défunts, sans pour autant que ces derniers soient présents pour en faire l'expérience : il s'agit ainsi de défendre l'idée de « dommages posthumes » en cas de non respect de ces intérêts après notre mort[254]. S'il semble concevable de défendre l'idée selon laquelle nous pouvons être victime d'un dommage sans en faire l'expérience[255], une telle hypothèse doit cependant défendre des positions complexes pour déterminer qui ou quand est-on victime du dommage en question. Puisque les morts sont supposés ne pas exister, nous ne pouvons considérer que ce sont les morts qui en sont victimes mais bien les titulaires de tels intérêts avant leur mort[256]. On ne peut plus parler dès lors de dommages posthumes mais « pré-posthumes », en tant qu'ils concernent des évènements qui surviennent après la mort de la personne mais qui créent un dommage à cette même personne avant la mort.

Si les défenseurs d'une telle position estiment que cela est suffisant pour justifier d'obligations envers les morts, d'autres auteurs, à l'instar d'Axel Gosseries, ne sont pas convaincus pour autant, estimant celle-ci trop complexe. Ce dernier ne renonce pas à l'idée de reconnaître des obligations envers les morts, mais le problème de la position défendue entre autres par Feinberg provient selon lui de l'hypothèse selon laquelle les morts n'existent pas : « On ne saurait simultanément prétendre être titulaire d'obligations envers les morts et affirmer que les morts n'existent pas[257]. » C'est pourquoi in fine défendre l'hypothèse selon laquelle les morts existent – non pas physiquement, même s'il n'est pas interdit de croire aux spectres, mais moralement – apparaît nécessaire pour préserver l'idée d'obligations envers les générations futures sur des bases réciprocitaires. Seule une telle croyance,

[254] Joël Feinberg défend une telle position par exemple dans « The Rights of Animals and Future Generations », in Rights, Justice, and the Bounds of Liberty, Princeton, Princeton University Press, 1980, p. 159 – 184, en particulier p. 167 et dans The Moral Limits of the Criminal Law, op. cit., en particulier dans le chapitre 2.

[255] Sur ce point, voir la discussion d'Axel Gosseries, Penser la justice entre les générations, op. cit., p. 118 – 123.

[256] Ce point est défendu en particulier par George Pitcher, pour qui « [b]ien que deux personnes ante-mortem et post-mortem peuvent être décrites après leur mort, seules les personnes ante-mortem peuvent être lésées après leur mort ». Traduit par moi, « The Misfortunes of the Dead », American Philosophical Quarterly, vol. 21, n° 2, p. 183 – 188, p. 184 : « Although both ante-mortem and post-mortem persons can be described after their death, only ante-mortem persons can be wronged after their death. » Cette position a été reprise par Joël Feinberg dans The Moral Limits of the Criminal Law, op. cit., p. 89.

[257] Axel Gosseries, Penser la justice entre les générations, op. cit., p. 130 – 131.

par essence bien difficile à fonder, permettrait de « sauver » l'idée d'obligations d'agir en faveur des générations futures au nom du principe de réciprocité[258].

En ce qui concerne plus précisément le principe de réciprocité, on peut s'interroger toutefois sur la nécessité de déterminer un sujet à une obligation. L'obligation morale envers les générations futures ne résulte pas d'une obligation corrélative envers d'autres individus aujourd'hui disparus. L'entité « générations passées » dont nous aurions l'obligation de prolonger l'engagement passé est indéterminée : elle ne fait pas référence à des individus particuliers dont les intérêts seraient susceptibles d'être endommagés. L'obligation porte plutôt sur des engagements, des principes de coopération intergénérationnelle, pris en concertation – au moins symboliquement, si l'on reprend les thèses de Bourgeois – avec des personnes aujourd'hui disparues. Dans ce cadre, il ne semble pas nécessaire de s'appuyer sur l'hypothèse de l'existence des morts pour préserver le principe de réciprocité : la non-existence des morts n'interdit pas de poursuivre des engagements qui n'ont plus de véritable attache, dont les dépositaires ne peuvent être clairement identifiés. L'obligation de poursuivre de tels engagements ne résulte donc pas d'une obligation de respecter l'intégrité ou les intérêts de défunts mais plutôt de consentir à participer activement à une chaîne d'efforts dont on a bénéficié.

2.1.4 Le problème de la première génération

Ce principe de réciprocité est séduisant : il apparaît légitime de considérer que nous avons l'obligation de rendre à la génération suivante ce dont nous avons bénéficié de la part de la génération passée. Mais il atteint ses limites dès lors que nous nous intéressons à l'origine même de la coopération intergénérationnelle : la « première génération », celle qui lance une telle coopération, est par définition contributrice nette. Si nous n'avons rien reçu du passé, pourquoi serions-nous dans l'obligation d'agir pour les générations suivantes ? Ce problème rencontré par le principe de réciprocité pourrait revêtir l'aspect d'un problème théorique d'un intérêt limité car il ne concernerait que les conditions de lancement passées de la

[258] Ibid., p. 131 : « Si beaucoup d'entre nous estiment avoir des obligations morales envers certains morts […], cela ne saurait se concevoir dans un cadre où les morts n'existent pas. »

coopération intergénérationnelle. On pourrait imaginer que cette coopération remonte à la nuit des temps, et s'interroger sur les modalités de cette coopération n'aurait alors que peu d'intérêt. Mais cette question est plus fondamentale qu'elle n'en a l'air au premier abord : chaque génération est potentiellement la première, en tant qu'elle peut ne pas avoir bénéficié d'un héritage quelconque de la part de la génération passée.

Au-delà de l'injustice dont sont victimes les membres de cette première génération, il convient donc de s'interroger sur les motivations qui ont pu les inciter à lancer une chaîne de réciprocité intergénérationnelle : le statut collectif des ressources peut être avancé, sans que cela vienne résoudre l'impasse théorique à laquelle doit faire face l'idée d'une réciprocité dans le temps. Même si nous parvenons à trouver un moyen d'expliquer les raisons pour lesquelles une génération s'engage en faveur de la génération suivante, ce problème est fondamental : il met d'abord en évidence l'incapacité du principe de réciprocité à justifier seul de nos obligations envers les générations futures mais surtout que l'obligation de rendre est trop dépendante du fait de recevoir quelque chose.

Conformément à la formulation descendante du principe de réciprocité, les individus doivent agir en faveur des générations suivantes parce qu'ils ont bénéficié d'un don consenti par les générations précédentes. Chaque génération est donc censée recevoir et contribuer à cette coopération intergénérationnelle. Dans le cadre intergénérationnel, c'est le fait de recevoir quelque chose du passé qui oblige véritablement les générations présentes à agir en faveur des membres des générations futures. Or, cela est manifestement impossible pour la première génération, à savoir celle qui est supposée être à l'origine de la chaîne de coopération : en qualité de « première », aucune génération ne l'a précédée. Elle n'a donc pas pu recevoir les ressources transmises aux suivantes. Ce chaînon manquant du schéma de réciprocité indirecte descendante entre les générations met à mal la logique même et donc les conditions de possibilité de son existence.

De fait, le principe de réciprocité permet de justifier nos obligations dans le cas où nous bénéficions d'une coopération intergénérationnelle provenant du passé. Mais que devons-nous aux générations suivantes lorsque nous sommes, par exemple, les héritiers de dettes importantes, tant sur le plan écologique et social, en raison des

activités de nos prédécesseurs ? Lorsque les générations qui nous précèdent n'ont pas rempli leurs obligations à notre égard, sommes-nous libérés de nos obligations envers nos propres successeurs ? Si l'on suit à la lettre les principes réciprocitaires, la génération suivante n'aurait dans ce cas aucune obligation envers les générations suivantes, dans la mesure où elle n'aura elle-même rien reçu. Le fait que le non-respect des obligations soit le fruit de circonstances indépendantes de leur volonté ou non n'y change pas grand-chose. Le principe de réciprocité est ainsi cruellement dépendant des conditions de lancement de la coopération entre les générations. Le problème théorique d'un cas de première génération dévoile ainsi un problème fondamental des théories qui se construites sur la base d'un principe de réciprocité : l'obligation de rendre à la génération suivante se trouve précisément trop dépendante de la réception de quelque chose en provenance du passé.

Pour sortir d'une telle impasse, il est nécessaire de déterminer comment et pourquoi une chaîne de coopération peut s'amorcer. Une solution consiste à considérer que les ressources transmises n'appartiennent pas en propre aux générations successives. L'objection du don développée par Barry et Nozick se focalise sur des biens spécifiques, à savoir une pomme et un livre. Le fait de recevoir de tels dons n'oblige en rien, selon eux, à offrir en retour une pomme caramélisée ou un livre à autrui. Ce que l'on offre dans ce cadre est perçu comme un transfert de propriété. En particulier pour un livre, le fait d'être bénéficiaire d'un tel don nous promeut propriétaire de celui-ci. Pourquoi serions-nous déjà dans l'obligation de rendre un bien ou son équivalent à autrui alors même que nous sommes les seuls détenteurs du bien en question ? L'objection du don pointe ainsi l'absurdité d'un principe de réciprocité qui exige du nouveau propriétaire de rendre déjà ses titres.

Les ressources sociales, naturelles et culturelles dont nous disposons aujourd'hui en provenance du passé possèdent en revanche un statut différent en tant qu'elles n'appartiennent à aucune génération en particulier. Le caractère collectif de ces ressources provient selon Bourgeois de l'intention de la génération à l'origine de la coopération intergénérationnelle. Le don des générations passées était destiné à l'ensemble des générations suivantes, et pas uniquement à la génération qui suivait directement. Nous ne sommes donc pas les propriétaires d'un héritage que nous devrions transmettre, mais uniquement les intermédiaires ou les usufruitières d'un héritage qui appartient à l'humanité :

« Ce n'est pas pour chacun de nous en particulier que l'humanité antérieure a amassé ce trésor, ce n'est ni pour une génération déterminée, ni pour un groupe d'hommes distinct. C'est pour tous ceux qui seront appelés à la vie, que tous ceux qui sont morts ont créé ce capital d'idées, de forces et d'utilités. C'est donc envers tous ceux qui viendront après nous, que nous avons reçu des ancêtres charge d'acquitter la dette ; c'est un legs de tout le passé à tout l'avenir. Chaque génération qui passe ne peut vraiment se considérer que comme en étant l'usufruitière, elle n'en est investie qu'à charge de le conserver et de le restituer fidèlement[259]. »

Cette proposition de Bourgeois fait encore de la première génération une contributrice nette, et ne permet donc pas de résoudre le problème soulevé. Pour ne pas tomber dans une telle impasse, il convient donc de se dégager de l'idée selon laquelle la première génération serait à l'origine de la coopération réciprocitaire. C'est ce que proposent par exemple John Locke et François Huet en faisant appel respectivement à Dieu et à la Providence. La coopération intergénérationnelle ne résulterait donc plus de la seule volonté de la première génération, de leur intention altruiste, mais répondrait à une obligation antérieure et transcendante. John Locke estime ainsi que « Dieu a […] insufflé aux hommes le désir tenace de propager leur espèce et de se perpétuer eux-mêmes dans leur prospérité[260] ». François Huet affirme quant à lui que c'est la nature elle-même qui incite la première génération à agir de telle sorte que les ressources dont elle bénéficie soient transmises aux générations futures :

« Quand la main libérale de la Providence remit à nos premiers parents un sol fertile avec toutes sortes d'avances naturelles, ce n'était pas pour dévorer stérilement un si riche capital, et disparaître ensuite d'une terre dévastée, emportant l'avenir de l'humanité. Ce beau PATRIMOINE, ils le reçurent pour eux et leurs descendants. À parler en rigueur, il n'était point leur propriété exclusive, et déjà par anticipation les générations futures le possédaient en commun avec eux[261]. »

On peut également estimer que ces ressources que nous nous transmettons de générations en générations n'appartiennent pas à une génération en particulier. Un proverbe indien, présenté par Axel Gosseries, véhicule une telle alternative en stipulant que les ressources naturelles – la Terre – n'appartient pas à la génération qui en dispose dans le temps présent, mais aux générations suivantes : « Traitez bien la Terre : elle ne vous fut pas donnée par vos parents, elle vous fut prêtée par vos

[259] Léon Bourgeois, Solidarité, op. cit., p. 45.
[260] John Locke, Deux Traités sur le gouvernement [1690], traduit de l'anglais par Bernard Gilson, Paris, Vrin, 1997, p. 84.
[261] François Huet, Le règne social du christianisme, Paris, Firmin Didot Frères, 1853, p. 265. Ou encore p. 267 : « Il est de la nature des biens patrimoniaux, que quiconque en a reçu soit tenu d'en transmettre. »

enfants. Nous n'héritons pas la Terre de nos ancêtres, nous l'empruntons à nos enfants[262]. » Le rapport de transmission est ainsi inversé : les membres des générations présentes doivent transmettre les ressources dont ils disposent à leurs propriétaires, à savoir les générations suivantes.

Ces différentes propositions permettent d'éviter l'écueil de la première génération : le caractère collectif des ressources transmises entre les générations permettrait de comprendre comment et pourquoi la coopération s'enclenche tout en faisant de cette première génération une bénéficiaire, elle aussi, d'une chaîne de réciprocité dans le temps. Mais outre le fait que ces propositions font davantage partie du registre de la conviction que d'arguments qui pourraient être acceptés de tous, ils ne viennent que compenser l'impasse théorique du principe de réciprocité dans le cadre intergénérationnel. Le principe selon lequel nous avons l'obligation de rendre aux générations suivantes ce qui nous a été transmis par les générations passées ne se suffit pas à lui-même pour justifier du fait que nous devons quelque chose aux membres des générations futures. Nous avons besoin à l'évidence d'un élément supplémentaire pour justifier de telles obligations : l'idée selon laquelle les ressources dont nous disposons appartiennent à l'ensemble de l'humanité, ou plus exactement le fait que chacun a le droit de disposer de telles ressources, quelle que soit notre position dans le temps.

[262] Cité par Axel Gosseries, Penser la justice entre les générations, op. cit., p. 181.

2.2 Nous devons respecter les droits des individus du futur

L'objection de la première génération met à mal la possibilité de prendre appui sur le seul principe de réciprocité pour justifier de nos obligations envers les générations futures. Cela ne signifie pas pour autant qu'il faille rejeter ce principe en vue de déterminer ce que nous devons, comme nous le verrons par la suite. Il est néanmoins nécessaire de s'appuyer sur un second principe pour justifier pourquoi nous devons agir pour eux. Cet autre argument consiste à affirmer que les individus du futur ont droit aux mêmes considérations que les individus présents : nous devons aux membres des générations futures ce qu'ils sont en droit de recevoir. Ils ont un droit d'accès aux ressources dont nous disposons dans le temps présent. Mais, plus fondamentalement, ils disposent de droits en tant qu'ils sont potentiellement des êtres humains à part entière. En ce sens, nous devons agir dans le temps présent de telle sorte que ces droits octroyés aux individus du futur soient respectés.

À l'instar du principe de réciprocité, il nous faut toutefois faire face à des difficultés théoriques propres au contexte intergénérationnel pour justifier un tel principe. Elles portent plus spécifiquement sur le statut à accorder aux individus du futur et à l'idée de leur accorder des droits. Est-il légitime d'accorder des droits à des individus qui n'existent pas – et qui ne sont pas encore à proprement parlé des individus – et qui n'existeront peut-être jamais ? Il convient de même d'affronter le problème dit de « Non-identité ». Même si les individus futurs ont des droits, il n'est pas certain que nous ne puissions jamais enfreindre notre devoir envers les générations futures, dans la mesure où les choix susceptibles de leur créer un dommage sont à l'origine de leur existence. Dans de telles circonstances, est-il seulement possible de porter atteinte aux droits des individus futurs, et ainsi de faillir à nos devoirs moraux à leur égard ? L'idée selon laquelle nous avons des devoirs envers les générations futures a-t-elle encore un quelconque poids moral ? Nous répondons ici à toutes ces interrogations, en concluant notamment sur la nécessité de déterminer un seuil de suffisance indépendant de l'identité des personnes futures pour pouvoir répondre au problème de Non-identité. Nous précisons avant cela dans quelle mesure nous pouvons considérer que les individus futurs ont des droits, et quelles sont les implications de cette affirmation.

2.2.1 Les ressources dont nous disposons ne nous appartiennent pas

Les ressources dont nous disposons aujourd'hui n'appartiennent pas à notre seule génération. Nous avons déjà rencontré une telle idée tant chez Bourgeois qu'au sein du proverbe indien. Pour le premier, elles sont à la disposition de l'ensemble des générations du fait de l'intention de la première génération, tandis que le proverbe affirme que ces ressources sont la propriété des générations suivantes. John Locke défend de même une telle idée : selon lui, Dieu a « donné le monde aux hommes en commun[263] ». Or, si ces ressources appartiennent aux membres des générations futures au moins autant qu'à nous, ils doivent eux aussi pouvoir jouir d'un accès à ces ressources. Le statut collectif attribué à ces ressources a ainsi des répercussions sur nos relations morales avec les autres individus, qu'ils soient présents ou futurs : nous aurions alors le devoir de garantir les droits des individus futurs à un accès à ces ressources en tant qu'ils sont copropriétaires de ces biens. Une telle idée est défendue par les libertariens de « gauche », courant de pensée relativement récent qui s'oppose sur de nombreux points aux libertariens de « droite », dont Nozick est un des auteurs les plus influents[264]. Nous allons ici présenter les débats qui opposent ces deux courants pour indiquer quelles sont les implications de la défense de l'idée selon laquelle les ressources dont nous pouvons disposer n'appartiennent pas uniquement aux individus présents mais aussi aux individus futurs.

Le libertarisme constitue une théorie distributive de la justice dont les auteurs s'appuient sur un certain nombre d'éléments inspirés notamment de la philosophie politique de Locke, et en particulier de son Second traité du gouvernement. Deux éléments sont fondamentaux et partagés par la plupart des théories libertariennes. Premièrement, les théories libertariennes s'appuient sur une logique procédurale pour déterminer la légitimité d'une distribution des ressources au sein d'une société donnée : ce qui est juste à l'origine est juste à l'arrivée si la procédure elle-même est juste. Deuxièmement, chaque individu a un droit fondamental d'être pleinement

[263] John Locke, Le second traité du gouvernement, op. cit., p. 21.

[264] Pour une présentation introductive complète des thèses qui réunissent et parfois divisent les libertariens de gauche, voir Peter Vallentyne, Hillel Steiner, Michael Otsuka, « Why Left-Libertarianism Is Not Incoherent, Indeterminate, or Irrelevant: A Reply to Fried », Philosophy & Public Affairs, vol. 33, n° 2, Printemps 2005, p. 201 – 215. L'expression de libertarisme de droite renvoie aux libertariens « traditionnels » comme Robert Nozick, Anarchie, État et utopie, op. cit.

propriétaire de lui-même, comme on pourrait l'être d'objets inanimés[265]. À ce titre, ils sont censés pouvoir faire ce qu'ils souhaitent de leur corps et des biens qu'ils possèdent[266]. Ainsi, une société dans laquelle on peut observer un certain niveau d'inégalités sociales entre les individus peut être considérée comme juste dès lors que la situation de départ était elle-même juste[267].

Dans ce cadre, les conditions de départ et surtout les conditions de l'appropriation des biens ou des ressources dont nous disposons sont essentielles pour juger d'une situation présente. La notion d'appropriation est à entendre ici dans un sens plus large que dans un sens uniquement juridique. S'approprier un bien, quel qu'il soit, consiste à acquérir un droit exclusif sur celui-ci. Légalement, cela revient à interdire ou du moins réguler l'accès dont bénéficie autrui à un bien : l'appropriation d'un bien constitue un droit d'exclusivité sur ce bien, y compris celui de refuser l'accès à celui-ci. La notion de « propriété privée » illustre bien l'idée selon laquelle je peux refuser l'accès à un endroit parce qu'il m'appartient. En ce qui concerne les ressources naturelles, la notion d'appropriation renvoie plus largement au fait de consommer ou d'utiliser un bien, dans la mesure où une telle action consiste à

[265] L'expression est de Hillel Steiner et Peter Vallentyne : « Des agents sont pleinement propriétaires *d'eux*-mêmes dans le cas où ils s'appartiennent exactement comme ils peuvent posséder pleinement des objets inanimés. » Traduit par moi. « Libertarian Theories of Intergenerational Justice », in Axel Gosseries & Lukas Meyer (éds.), Intergenerational Justice, op. cit., p. 50 – 76, p. 51 : « Agents are full self-owners just in case they own themselves in precisely the same way that they can fully own inanimate objects. »

[266] Cela correspond au principe, plus explicite en anglais, de self-ownership, que l'on peut traduire par « pleine propriété de soi ». Pour une présentation de ce principe, voir Peter Vallentyne, Hillel Steiner, Michael Otsuka, « Why Left-Libertarianism... », op. cit., p. 203 – 204. Voir également Gerald Allan Cohen, Self-Ownership, Freedom and Equality, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, ouvrage dans lequel il propose la définition suivante de ce principe : « Chaque personne est le propriétaire moralement légitime de sa propre personne et de ses pouvoirs et, par conséquent, […] chacun est libre (moralement parlant) d'utiliser ces pouvoirs comme il le souhaite, à condition qu'il ne les déploie pas de manière agressive contre les autres. » Traduit par moi, p. 67 : « Each person is the morally rightful owner of his own person and powers, and, consequently, [...] each is free (morally speaking) to use those powers as he wishes, provided that he does not deploy them aggressively against others. »

[267] C'est ce qui est notamment défendu par Nozick à l'appui de la théorie des droits de propriété. Pour défendre une telle idée, Nozick s'appuie notamment sur l'exemple célèbre autour du basketteur Wilt Chamberlain : en vertu d'une telle théorie, si une situation initiale D1 est juste, la situation finale D2 est juste dès lors que chacun est resté libre de ses choix quant aux biens qu'il possède. Cela justifie à ses yeux les inégalités qui peuvent exister en D2 entre le basketteur et les spectateurs qui souhaitent assister à ses performances, puisqu'une telle situation découle des choix et des envies de chacun : « Si les gens avaient le droit de disposer des ressources qu'ils étaient habilités à recevoir (dans le cadre de D1), ceci n'incluait-il pas le fait qu'ils avaient le droit de les donner, ou de les échanger avec Wilt Chamberlain ? » Voir Robert Nozick, Anarchie, État et utopie, op. cit., p. 200 – 205. L'objet ici est uniquement d'illustrer les conclusions qui peuvent être défendues à l'appui d'une logique procédurale et de l'importance accordée à la propriété, pas de le discuter. Notons cependant qu'un tel exemple ne fait pas beaucoup de cas des critères qui permettent de considérer que la situation initiale était juste, ce qui pose un problème important pour ce type d'argument.

s'octroyer un droit d'exclusivité sur celui-ci. Lorsque l'on consomme un bien comme une pomme, les personnes qui nous entourent ne peuvent prétendre à en faire autant : la bouchée que je viens d'avaler ne pourra jamais être consommée par d'autres personnes. De même, l'eau ou l'atmosphère utilisée ou consommée par une personne interdit aux autres de consommer ces mêmes particules d'eau ou d'atmosphère.

Dès lors que l'appropriation est légitime, une distribution de ressources qui découlera du libre choix des individus sera elle-même légitime, même si celle-ci s'avère fortement inégalitaire à l'arrivée. Inversement, ces inégalités pourront être jugées injustes si l'appropriation ne s'est pas faite selon les critères requis. Dès lors, les conditions de l'échange de biens entre individus sont importantes, mais aussi les conditions de l'appropriation originelle de biens qui jusqu'à présent n'appartenaient à personne. C'est sur ce deuxième point que nous allons nous concentrer car elle concerne davantage la problématique intergénérationnelle. Quelles conditions doivent être respectées pour qu'une appropriation de biens qui n'appartenaient jusqu'alors à personne soit jugée légitime ? Parmi les conditions à respecter, le respect du droit de propriété de soi d'autrui est essentiel. Une clause, dénommée « clause lockéenne », « clause d'équivalence » ou encore en anglais « Egalitarian Proviso » régit les modalités d'une appropriation qui soit respectueuse des droits de chacun. Avant d'en tracer les modalités et comprendre le rôle de celle-ci dans un cadre intergénérationnel, il est nécessaire d'expliciter quelques aspects du libertarisme et des discussions que cette théorie véhicule.

Il convient en premier lieu d'accepter avec les libertariens l'hypothèse tout à fait raisonnable selon laquelle les ressources du monde ne sont pas, à l'origine, la propriété d'individus spécifiques. Il en est ainsi pour les ressources naturelles, c'est-à-dire les ressources qui ne résultent pas de la volonté d'un individu ou groupe d'individus particulier, les ressources dont l'existence ou le développement ne résulte pas d'une production humaine – on peut penser par exemple à l'oxygène, l'eau, la terre, etc. –, et plus généralement les ressources qui ne sont pas ou plus la propriété d'un tiers, y compris celles qui sont créées par l'Homme et qui ne sont plus la propriété d'une personne particulière et qui dès lors sont la propriété de tous. On peut ajouter à ces ressources les « artefacts abandonnés », les ressources créées mais dont personne ne fait valoir de titre de propriété et qui, de fait, ne sont la propriété de

personne en particulier[268]. Bien sûr, un certain nombre de ces ressources sont aujourd'hui la propriété de particuliers, de groupes industriels, ou encore de puissances publiques. Mais il est nécessaire pour les libertariens d'en revenir à l'origine de l'appropriation de ces ressources pour déterminer si le titre de propriété actuel est légitime ou non.

Le statut à accorder aux ressources communes ou non appropriées est important pour les libertariens en tant qu'il conditionne l'existence ou non de contreparties lors d'une appropriation de ces ressources. C'est selon le statut accordé aux ressources non-appropriées que s'opère la scission entre les libertariens de « gauche » et de « droite ». Les libertariens de droite considèrent que les ressources n'appartiennent à l'origine à personne. Il n'y aurait de fait pas lieu de rendre de comptes aux autres individus lors d'une appropriation de ces ressources : au regard du principe de propriété de soi, nous sommes libres d'approprier des ressources naturelles qui n'appartenaient à personne, cela ne doit pas donner lieu à une quelconque contrepartie. Les libertariens de gauche estiment au contraire que les ressources naturelles appartiennent à l'origine à tous les individus. Dès lors, une appropriation des ressources naturelles ne peut se faire sans le consentement d'autrui dans la mesure où ces ressources appartiennent à tous les individus[269]. S'il est impossible de demander le consentement à toutes les personnes concernées, cette appropriation doit alors donner lieu à une compensation. Là aussi, cette position est défendue au nom du principe de propriété de soi : l'appropriation d'une partie des ressources a des conséquences sur la propriété de soi des autres individus. L'hypothèse d'une propriété collective des ressources naturelles apparaît ainsi comme une justification de l'existence de devoirs envers autrui. C'est en raison d'un

[268] Hillel Steiner & Peter Vallentyne , « Libertarian Theories of Intergenerational Justice », op. cit.

[269] Comme l'écrivent Hillel Steiner et Peter Vallentyne, Ibid., « Les théories libertariennes de droite estiment que les ressources naturelles ne sont initialement la propriété de personne et que les agents ont un pouvoir moral solide d'acquérir une pleine propriété privée sur ces choses qui n'appartiennent à personne. Les libertariens de gauche, par contraste, estiment que les ressources naturelles (c'est-à-dire l'espace, la terre, les minéraux, l'air et l'eau) appartiennent à tous les être humains de manière égalitaire et ainsi, par exemple, ne peuvent être privativement appropriées sans leur consentement ou un paiement en guise de compensation significative en leur faveur. » Traduit par moi, p. 52 : « Right-libertarian theories […] hold that natural resources are initially unowned and that agents have a robust moral power to acquire full private ownership of unowned things. Left-libertarians, by contrast, hold that natural resources (e.g., space, land, minerals, air, and water) belong to all individuals in some egalitarian manner and thus, for example, cannot be privately appropriated without their consent or significant compensatory payment to them. » La position des libertariens de droite correspond à celle défendue par Locke puis par Nozick. Voir John Locke, Le second traité du gouvernement, op. cit., p. 22. Pour une défense de la position des libertariens de gauche, voir par exemple Gerald Allan Cohen, Self-Ownership, Freedom and Equality, op. cit., p. 83 – 84.

droit accordé à l'ensemble des individus à disposer de ces ressources que nous avons le devoir d'en tenir compte lorsque nous désirons en user.

La position des libertariens de gauche coïncide avec celle développée par Jean-Jacques Rousseau dans son Discours sur les inégalités lorsqu'il critique la légitimité de l'appropriation originelle en nous mettant en garde contre l'oubli du fait d'une propriété collective des ressources. C'est un tel oubli qui permet d'affirmer que l'usage de ressources par un groupe d'individus peut se faire sans aucune compensation à l'égard d'autrui :

> « Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire, ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs, n'eût point épargnés au Genre humain celui qui arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables. Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la Terre n'est à personne […][270]. »

Sans remettre en question le principe même de l'appropriation, les libertariens de gauche estiment donc que celle-ci conduit nécessairement à réduire l'accès aux ressources naturelles à autrui. C'est la raison pour laquelle elle exige une compensation.

Pour les libertariens, nous pouvons légitimement nous approprier une partie des ressources qui n'appartiennent à personne en particulier à la condition que nous fournissions un travail pour les acquérir ou pour produire d'autres biens à partir de ces ressources communes. C'est la thèse de l'appropriation par le travail qui résulte directement de la thèse selon laquelle les individus sont supposés être pleinement propriétaires de leur propre personne. C'est cette pleine propriété de nous-mêmes qui induit une pleine propriété de notre travail et de ses fruits :

[270] Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [1755], in *Œuvres complètes*, Tome III, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, p. 164.

« Bien que la terre et toutes les créatures inférieures appartiennent en commun à tous les hommes, chaque homme est cependant propriétaire de sa propre personne. Aucun autre que lui-même ne possède un droit sur elle. Le travail de son corps et *l'ouvrage* de ses mains, pouvons-nous dire, lui appartiennent en propre. Il mêle son travail à tout ce qu'il fait sortir de l'état dans lequel la nature l'a fourni et laissé, et il y joint quelque chose qui est sien ; par là il en fait sa propriété[271]. »

Cette idée de l'appropriation légitime de ressources par le travail peut être sujette à caution et est discutée par les libertariens eux-mêmes[272]. Bien sûr, la thèse de l'appropriation par le travail est valide si et seulement si on accepte la thèse selon laquelle les individus peuvent être pleinement propriétaires d'eux-mêmes, au sens où elle est tributaire d'une telle acception. Mais puisque nous sommes nous-mêmes le résultat du « travail procréatif » de nos parents, une telle idée est-elle seulement possible[273] ? De même, nous ne pouvons nous réaliser seuls, et notamment sans l'apport de l'environnement social au sein duquel nous évoluons et les personnes qui œuvrent autour de nous. Il en est de même pour les fruits de notre travail : notre œuvre est aussi celle des personnes qui nous entourent. Ce qui sort de nos mains n'est pas uniquement l'œuvre de celles-ci, mais aussi d'un savoir-faire acquis précédemment grâce à l'apport d'autrui, du travail des personnes qui nous entourent – la route que j'emprunte pour aller au travail, la réflexion des personnes qui ont conduit à fabriquer l'outil que je tiens dans la main, etc.

On peut dès lors s'interroger quant au bien-fondé de l'idée selon laquelle nous devrions être les pleins propriétaires des fruits d'un travail qui n'est possible que grâce à l'apport d'autres personnes. Pour le dire rapidement, il est improbable de se réaliser tout seul. La réussite sociale – illustrée généralement par l'enrichissement monétaire personnel – peut aussi être le résultat d'efforts, de travail, de mérite personnel. Mais cette réussite est rendue possible par un environnement qui lui est

[271] John Locke, Le second traité du gouvernement, op. cit., § 27, p. 22. À noter que Rousseau, malgré les critiques qu'il adresse à la propriété privée que nous venons de relever, justifie également la possession privée par le travail. Toujours dans son Discours sur l'origine et les fondements des inégalités, op. cit., il écrit, p. 173 : « [I]l est impossible de concevoir l'idée de la propriété naissante d'ailleurs que de la main-d'œuvre ; car on ne voit pas ce que, pour s'approprier les choses qu'il n'a point faites, l'homme y peut mettre plus que son travail. C'est le seul travail qui donnant droit au Cultivateur sur le produit de la terre qu'il a labourée, lui en donne par conséquent sur le fond, au moins jusqu'à la récolte, et ainsi d'année en année, ce qui faisant une propriété continue, se transforme aisément en propriété. »

[272] Pour une discussion critique récente sur cette théorie de l'appropriation par le travail, voir Gijs Van Donselaar, The Right to Exploit. Parasitism, Scarcity, Basic Income, New York, Oxford University Press, 2008.

[273] Pour une discussion autour de cette question, voir Hillel Steiner, An Essay on Rights, Cambridge, Blackwell Publishers, 1994, p. 242 – 248.

propice. C'est ce que reconnaît par exemple Warren Buffet, un des hommes les plus riches de la planète, lorsqu'il affirme la chose suivante :

« Je pense que la société est responsable d'un pourcentage significatif de ce que j'ai gagné. Plantez-moi au milieu du Bangladesh, du Pérou ou d'ailleurs, et vous verrez ce qu'est réellement capable de produire ce talent [qui est le mien] dès lors qu'il lui faut s'exercer sur le mauvais type de sol[274]. »

Au-delà des inégalités en termes d'infrastructures (école, protection sociale, situation économique et politique, etc.) qui existent entre les États-Unis – pays dans lequel Warren Buffet a fait fortune – et les pays cités et donc les inégalités d'opportunités de s'enrichir qui peuvent exister, une telle affirmation illustre le fait que notre capacité à construire notre vie est déterminée par une circonstance fondamentale, à savoir notre lieu de naissance, et plus largement par l'environnement au sein duquel nous évoluons[275].

On peut de même s'interroger quant à la légitimité de l'idée selon laquelle « la propriété aspire tout le reste », notamment ce que je ne possédais pas avant d'y associer ma force de travail. Ainsi, questionne Nozick, « si je possède une boîte de jus de tomate et que j'en verse le contenu dans la mer, […] est-ce que j'en viens par là à posséder la mer ou est-ce que j'ai, de façon stupide, perdu mon jus de tomate ? » On est bien sûr amené à penser à la deuxième option… De même Nozick s'interroge sur la légitimité à accorder un droit de propriété à l'objet tout entier plutôt qu'à la valeur ajoutée résultant du travail accompli sur ce bien. Si l'on suit Locke, une terre est censée nous appartenir parce que nous y avons produit quelque chose. Or, pourquoi ne pas considérer que nous sommes uniquement les propriétaires des produits issus de la rencontre entre notre travail et la terre[276] ?

Toutes ces difficultés sont importantes mais nous les laissons de côté pour nous focaliser sur les autres conditions à l'idée d'une juste appropriation des ressources. Car si la condition du travail est nécessaire, elle n'est pas suffisante, du moins pour une grande partie des auteurs libertariens qui s'éloignent du simple paradigme « premier arrivé, premier servi ». Il apparaît nécessaire d'y ajouter des clauses en raison du fait que le droit à l'appropriation de ressources communes au nom de la

[274] Cité par Patrick Savidan, Repenser l'égalité des chances, op. cit., p. 288.
[275] Bien sûr, nous ne réduisons en rien l'importance des inégalités socio-économiques qui existent à l'échelle du monde, et dans une moindre mesure au sein de chaque État-nation. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point.
[276] Robert Nozick, Anarchie, État et utopie, op. cit., p. 218 – 219.

pleine propriété de soi accordé aux individus ne doit pas nuire aux mêmes droits attribués à autrui. En d'autres termes, cette appropriation ne doit pas limiter la possibilité d'autrui à s'approprier à son tour ces ressources communes, sous peine de nuire à son droit à la pleine propriété de soi. Pour ce faire, Locke estime qu'une juste appropriation se doit de respecter deux clauses : une clause dite de « non-gaspillage » ou de « non-lapidation » et une clause d' « équivalence ». La première clause implique qu'une appropriation est juste dès lors que nous accaparons uniquement ce que nous pouvons utiliser ou consommer nous-mêmes. Toute consommation qui entraîne un gaspillage est excessive en tant qu'elle constitue une limitation à la propriété de soi d'autrui. Ainsi, pour Locke :

> « « Dieu nous a donné toutes choses en abondance » […] c'est la voie de la raison, confirmée par l'inspiration. Mais jusqu'où nous les a-t-il données ? Pour en jouir. Dans l'exacte mesure où quelqu'un peut en faire usage avantageusement pour son existence avant qu'elles ne se gâtent, il peut alors y attacher sa propriété grâce à son travail. Tout ce qui est au-delà est plus que sa part et appartient aux autres[277]. »

Cette clause condamne en d'autres termes une consommation de biens qui va au-delà de notre pouvoir de consommation. Mais si celle-ci s'applique aux biens périssables – on considère par exemple qu'il est illégitime de s'accaparer plus de pommes que l'on ne peut consommer – une telle clause n'a plus de raison d'être dès lors que la monnaie est introduite. Parce que l'or et l'argent ne constituent pas des biens périssables, ils constituent un moyen grâce auquel « un individu [peut] posséder honnêtement plus de terres que ce dont il pouvait lui-même utiliser les produits. » Autrement dit, avec la mise en place d'une monnaie, cette clause est écartée par Locke lui-même : celle-ci n'étant pas périssable, une possession qui va au-delà des besoins des personnes n'apparaît plus condamnable[278].

Rien ne vient limiter en revanche l'application de la seconde clause, la clause d'équivalence. Elle prescrit le principe suivant : une appropriation est légitime « du moins là où ce qui est laissé en commun pour les autres est en quantité suffisante et

[277] John Locke, Le second traité du gouvernement, op. cit., § 31, p. 24.
[278] Ibid., § 50, p. 37 – 38. Pour une discussion autour de la légitimité quant à l'idée selon laquelle l'introduction de la monnaie autorise à vouloir approprier plus que nécessaire, voir Crawford Brough MacPherson, The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke, New York, Oxford University Press, 1962, p. 203 – 211. Selon MacPherson, Locke est amené à penser cela en raison du mercantilisme qu'il défend par ailleurs et de l'idée selon laquelle l'enrichissement des personnes est une bonne chose – contrairement au fait de laisser pourrir des biens propres à la consommation.

d'aussi bonne qualité[279] ». Cette clause appelée également « clause lockéenne », reconnue et défendue par la plupart des libertariens[280], introduit une limitation au droit d'appropriation en raison du droit des autres êtres humains à la pleine propriété de soi. Elle induit donc un principe véhiculant un devoir négatif de non-interférence à l'égard d'autrui. Nous verrons par la suite comme cette clause est appliquée dans le cadre intergénérationnel pour définir ce qu'une génération doit transmettre à la génération suivante selon des préceptes libertariens.

2.2.2 Des droits et des devoirs naturels

Au sein du principe de réciprocité ou d'équité, nos obligations envers autrui résultent d'une nécessaire contrepartie. Nous sommes contraints de donner quelque chose en retour en raison de notre participation librement consentie à une coopération. Un tel principe n'implique, a contrario, aucune obligation envers les êtres humains qui seraient en dehors de cette coopération dans la mesure où ils n'y contribuent pas et qu'ils n'ont pas à le faire, n'en bénéficient aucunement ou n'en sont pas victimes. L'obligation de réciprocité bénéficie uniquement aux autres participants à cette même coopération. Dans ce cadre, nous avons des obligations envers les générations futures parce que nous estimons que les individus du futur sont membres à part entière de notre communauté du fait de la coopération intergénérationnelle enclenchée par les générations passées. L'existence de telles obligations dépend donc de l'action des générations passées en notre faveur.

Mais au-delà de ces obligations spécifiques, nous avons des devoirs moraux[281] envers autrui. Plus précisément, nous avons des devoirs envers les droits fondamentaux d'autrui, droits qui devraient être garantis à tous les êtres humains. Les droits fondamentaux s'appliquent à toutes les personnes, « en tant que personnes

[279] John Locke, Le second traité du gouvernement, op. cit., § 27, p. 22. Pour une discussion sur l'application de cette clause, voir Jeremy Waldron, « Enough and as Good Left for Others », The Philosophical Quarterly, vol. 29, n° 117, 1979, p. 319 – 328.

[280] Seuls des libertariens de droite « radicaux » refusent une telle clause. À l'instar de Jan Narveson, ils estiment que les individus ne doivent rien aux autres lorsqu'ils s'approprient un bien jusqu'à présent sans propriétaire Voir The Libertarian Idea, Philadelphie, Temple University Press, 1988.

[281] Pour éviter toute confusion entre obligations telles qu'elles apparaissent au sein du principe de réciprocité et les devoirs moraux que nous décrivons ici, nous reprenons la distinction opérée par Hart entre obligations et duties, et donc obligations et devoirs reprise notamment par Rawls. Voir Herbert Lionel Adolphus Hart, « Are there any natural rights ? », The Philosophical review, vol. 64, n° 2, 1955, p. 175 – 191, p. 179.

morales égales », et « entre les personnes, sans tenir compte de leurs relations institutionnelles[282] ». C'est en ce sens que ces droits et devoirs sont qualifiés de « naturels » : des droits sont reconnus aux individus en tant qu'ils sont des êtres humains à part entière, non pas en raison d'une éventuelle coopération. Ces droits et donc ces devoirs se caractérisent par leur universalité : leur valeur morale est censée être reconnue de l'ensemble des êtres humains et appliquée pour tous, quelle que soit leur culture, leur origine sociale ou encore l'époque dans laquelle ils évoluent[283]. Nous avons le devoir d'agir de telle sorte que ces droits soient garantis ou préservés : l'exigence morale de respect de ces droits marque la limite que les institutions et les autres individus ne doivent pas franchir et/ou ce qu'il convient d'octroyer à chaque individu.

La reconnaissance de droits fondamentaux à chaque individu reflète un principe fondamental de nos sociétés contemporaines : chacun doit pouvoir bénéficier des mêmes droits, d'une égalité de considération et de traitement en tant qu'il est un être humain à part entière[284]. On considère généralement que la reconnaissance de droits fondamentaux et donc d'un devoir de respect à leur égard est un héritage des théories du contrat social développées à partir du XVIIe siècle. Les droits de l'Homme, exprimés au sein des déclarations universelles promulguées à la fin du XVIIIe siècle aux Etats-Unis et en France, puis à l'échelle du monde sous l'égide de l'ONU au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, sont l'incarnation légaliste de la reconnaissance de droits moraux attribués à chaque être humain. Ces différentes interprétations de l'idée de droit naturel véhiculent l'idée selon laquelle ces droits sont inviolables : le respect des droits pour chaque individu doit être prioritaire sur toute autre considération, comme par exemple la poursuite d'un bien commun, quel qu'il soit. Cet élément est une des raisons pour lesquelles l'idée de

[282] John Rawls, Théorie de la justice, op. cit., p. 144 – 145.
[283] Ce point est souligné par exemple par Thomas Pogge concernant les droits censés s'appliquer à l'échelle internationale : « En concevant nos demandes morales comme non-restreintes, nous croyons que le respect de celles-ci par les personnes ne dépend pas de l'époque particulière dans laquelle elles s'inscrivent, leur culture, religion, tradition morale, ou philosophie. » Thomas Pogge, World Poverty and Human Rights, Cambridge, Polity Press, 2008, p. 60 : « In conceiving our moral demands as unrestricted, we believe that whether persons ought to respect them does not depend on their particular epoch, culture, religion, moral tradition, or philosophy. » Traduit par moi.
[284] Ce point est notamment défendu avec force par Ronald Dworkin. Voir Sovereign Virtue, The Theory and Practice of Equality, Londres, Harvard University Press, 2000, ouvrage dans lequel il défend que « l'égale préoccupation [envers tous les individus] est la vertu souveraine d'une communauté politique ». Traduit par moi, p. 1 : « Equal concern is the sovereign virtue of political community. » Voir également Taking Rights Seriously, Londres, Harvard University Press, 1977, p. 179 – 183.

droits naturels est contestée. Selon le fondateur de l'utilitarisme Jeremy Bentham, ériger a priori de tels droits constitue un obstacle à l'instauration d'une société juste, c'est-à-dire une société dans laquelle la somme des utilités ou du bien-être de chaque individu serait maximisée[285].

Or, c'est en raison du refus par l'utilitarisme classique d'une inviolabilité de certains droits que cette tradition est conduite à défendre des propositions qui vont à l'encontre du principe d'égalité morale, et c'est la raison pour laquelle certaines de ses conclusions apparaissent inacceptables. Une des caractéristiques fondamentales de l'utilitarisme est de prendre uniquement en compte les conséquences de nos actions ou décisions pour déterminer si celles-ci sont bonnes ou mauvaises. C'est pourquoi une telle tradition est qualifiée de « conséquentialiste ». Une bonne action, individuelle ou collective, sera ainsi celle qui permettra d'augmenter le bien-être au sein de la société, et une société juste sera une société dans laquelle la somme des utilités individuelles sera maximisée. Un tel critère de justice a l'avantage de caractériser la moralité d'un acte indépendamment de toute référence à Dieu ou à des éléments a priori. C'est véritablement ce qui constitue la force de l'utilitarisme, et la raison pour laquelle elle est profondément progressiste : elle met à nu l'arbitraire éventuel de nos préjugés moraux. C'est en raison d'un tel refus de principes a priori que Jeremy Bentham contestait au XVIIIe siècle la thèse selon laquelle nous devons garantir des droits naturels aux individus. Or, au nom de la seule maximisation du bien-être, il est tout à fait envisageable qu'une partie de la population sacrifie son propre bien-être : si la présence de Noirs dans un quartier incommode le reste de ses habitants, le principe de maximisation du bien-être pourrait tout à fait nous conduire à expulser les premiers sur une base aussi arbitraire que la couleur de leur peau. Dans un cas comme celui-ci, l'égale considération des individus n'est pas respectée : certains sont réduits à l'état de moyens en vue de permettre aux autres d'accroître leur bien-être. L'idée selon laquelle nos devrions maximiser le bien-être au sein de la société n'a pas nécessairement à être remise en cause. Mais l'absence d'un minimum de protections garanties aux individus, d'une sphère de droits inviolable définie a

[285] Jeremy Bentham, Fragment sur le gouvernement [1776], traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cléro, Paris, Bruylant, 1996, chapitre I, § 36 – 48, p. 122 – 129. Ce texte fait également partie de l'anthologie sur l'utilitarisme éditée par Catherine Audard (éd.), Anthologie historique et critique de l'utilitarisme, tome 1 : Bentham et ses précurseurs (1711-1832), Paris, Presses Universitaires de France, 1999, chapitre VI, p. 243 – 267.

priori, rend possible une inégalité de traitement entre les individus, ce qui est inacceptable.

La fonction et le contenu à attribuer à ces droits sont sujets à des débats importants mettant essentiellement aux prises deux perspectives que nous avons déjà soulignées, la théorie de l'intérêt, d'inspiration utilitariste, et la théorie de la volonté, d'inspiration kantienne. Rappelons les caractéristiques de l'opposition que nous avons présentée rapidement ci-dessus. Les défenseurs de la première – en anglais, Interest Theory – considèrent que les droits protègent les intérêts fondamentaux des individus. Reconnaître des droits à quelqu'un consiste ainsi à affirmer que les éléments qui lui apportent un certain niveau de bien être doivent lui être garantis ou protégés de l'interférence d'autrui. Une telle position est par exemple défendue par Joseph Raz ou John Finnis[286]. Pour les défenseurs de la deuxième théorie – en anglais Will Theory –, les individus ont un droit fondamental unique, à savoir celui de pouvoir poursuivre les choix qu'ils se sont assignés, à avoir un contrôle sur leur existence, ou en d'autres termes à jouir d'un certain degré d'autonomie, de liberté. Hart considère ainsi que les êtres humains bénéficient à part égale d'un droit naturel unique, celui d'être libre : « S'il existe des droits moraux, il n'y a qu'un seul qui puisse être caractérisé de droit naturel, le droit égal attribué à tout homme d'être libre[287]. » Cette idée est depuis amendée par la plupart des défenseurs de la théorie de la volonté. Mais ces auteurs assument malgré tout le fait que les individus doivent se voir garantir des droits leur permettant de jouir d'un certain niveau d'autonomie.

Les controverses sont telles dans les débats contemporains sur le contenu de ces droits et donc de nos devoirs à l'égard de ces droits qu'il serait prétentieux de prétendre les résoudre ici. Chaque camp estime présenter la description la plus complète de ce que représentent les droits fondamentaux et leur fonction, tant et si bien que ces deux traditions parviennent de moins en moins à communiquer entre elles[288]. Mais l'idée fondamentale qu'il convient de retenir ici est que nous avons le

[286] Joseph Raz, The Morality of Freedom, Oxford, Oxford University Press, 1986, voir en particulier le chapitre VII, « The Nature of Rights », p. 165 – 192 ; John Finnis, Natural Law and Natural Rights [1980], Oxford, Oxford University Press, 2011, voir en particulier le chapitre VIII, « Rights », p. 198 – 232.

[287] Traduit par moi. Herbert Lionel Adolphus Hart, « Are there any natural rights ? », op. cit., p. 175 : « If there are any moral rights at all, it follows that there is at least one natural right, the equal right of all men to be free. »

[288] Leif Wenar, spécialiste de cette thématique des droits, exprime une telle opinion : « Chaque camp a déclaré son analyse conceptuelle comme étant la plus proche d'une compréhension ordinaire de ce que

devoir d'agir pour autrui parce qu'ils disposent de ces droits fondamentaux. Selon une telle logique, notre devoir envers les membres des générations futures se justifie par le fait que nous reconnaissons ces mêmes droits à ces individus.

2.2.3 *Des individus qui n'existent pas peuvent*-ils avoir des droits ? Le problème de non-existence

L'affirmation selon laquelle les individus qui évoluent dans le temps présent ont le devoir de respecter les droits des individus qui vivront dans le futur est largement acceptée aujourd'hui. Une telle reconnaissance est par exemple retranscrite dans la constitution de trois pays dans le monde – le Japon, la Norvège et la Bolivie – et au sein de déclarations émanant d'organisations internationales comme l'Unesco, que nous avons déjà relevée. Même lorsque de tels droits ne sont pas juridiquement reconnus, nous sommes régulièrement invités, par l'usage et les mœurs, à recycler nos déchets, limiter notre consommation d'énergie ou de ressources naturelles, au nom de la préservation d'un droit accordé aux membres des générations suivantes à bénéficier d'un environnement sain ou d'un accès aux mêmes énergies et ressources. En d'autres termes, nous sommes incités à transformer nos comportements pour respecter nos devoirs envers les droits des individus futurs.

De ce point de vue, le caractère universel de ces droits fondamentaux porterait au-delà même de l'existence des individus, puisque l'on stipule ainsi que des individus qui n'existent pas ont les mêmes droits fondamentaux que les membres des générations présentes. Il convient néanmoins de s'interroger sur un tel postulat. Dans quelle mesure peut-on affirmer qu'il est légitime d'attribuer des droits aux « individus du futur », entité abstraite au demeurant puisqu'ils ont la caractéristique de ne pas exister physiquement ? Indirectement, on questionne ainsi la limitation de l'obtention de ces droits fondamentaux : doit-on attribuer de tels droits uniquement aux êtres humains capables de produire des choix, comme le défendent les théoriciens de la volonté, ou bien faut-il élargir une telle attribution à tous les êtres

---

sont des droits et de ce qu'ils impliquent pour ceux qui les détiennent. Aucun des deux camps n'étant susceptible de remporter une victoire décisive, le débat s'est achevé dans une impasse. » « The Nature of Rights », op. cit., p. 223 : « Each side declared its conceptual analysis to be closer to an ordinary understanding of what rights there are, and to an ordinary understanding of what rights do for rightholders. Neither side could win a decisive victory, and the debate ended in a standoff. » Traduit par moi.

sensibles, capables de ressentir un quelconque dommage à leur intégrité morale, à l'instar des animaux, comme le défendent les théoriciens de l'intérêt ?

Au nom de l'universalité de l'attribution des droits fondamentaux, il ne fait pas de doute que les individus qui vivront après notre mort devront pouvoir disposer des mêmes droits que ceux dont nous avions bénéficié auparavant dans le temps. Il serait profondément injuste de refuser de leur reconnaître de tels droits uniquement en raison de leur position dans le temps : le fondement de l'idée de droits naturels est précisément le fait que le hasard du lieu ou de la période de naissance ne doit pas influer sur le contenu des droits octroyés à chacun. De fait, il n'y a pas de difficultés à attribuer des droits aux individus futurs pendant leur existence : à l'instar du genre ou de l'origine, la position temporelle des êtres humains ne constitue pas un critère qui permettrait de réduire les droits d'une partie de l'humanité.

Mais, à l'inverse, l'idée selon laquelle quelqu'un aurait des droits avant même son existence est discutable. Désigner de « quelqu'un » un non-existant apparaît déjà comme un abus de langage. Les deux conceptions du droit défendues par les théories de la volonté et de l'intérêt ont pour point commun de considérer que l'existence est un préalable à l'obtention de droits, ou pour le dire autrement, ils estiment que la non-existence des individus futurs dans le temps présent leur interdit de disposer de droits dans le temps présent. Pour les premiers, seuls les êtres aptes à procéder à des choix ont des droits. Or, la non-existence interdit précisément toute possibilité de choisir, vu que l'être censé agir ainsi est absent[289]. De même, la théorie de l'intérêt souligne le fait que les droits protègent moralement les intérêts des êtres de tout dommage. Or, le fait de subir un dommage, de ressentir une baisse sensible de son niveau de bien-être, nécessite de pouvoir en faire l'expérience. Là encore, la non-existence est contradictoire avec le fait d'expérimenter un dommage subi. Ainsi, dans la mesure où ils n'existeront que dans le futur, les individus du futur ne disposent pas de droits dans le temps présent[290].

[289] Hillel Steiner & Peter Vallentyne, « Libertarian Theories of Intergenerational Justice », op. cit., p. 55.

[290] Une telle position est défendue par exemple par Ruth Macklin : « Puisque la postérité n'existe pas maintenant, il n'y a aucun sens de considérer que la postérité a des droits maintenant. » Traduit par moi, « Can Future Generations Correctly Be Said to Have Rights? », in Ernest Partridge (éd.), Responsibilities to Future Generations, Buffalo, Prometheus Books, 1981, p. 151 – 156, p. 151 – 152 : « Since posterity does not exist now, it makes no sense to speak of posterity having rights now. » Richard De George conteste l'attribution de droits aux individus futurs dans le temps présent

Pour les défenseurs de la théorie de la volonté, il est inconcevable d'attribuer des droits à quelqu'un qui ne serait pas en mesure de les utiliser, d'exercer la liberté de choix dont il bénéficie : en théorie, seuls ceux qui sont en capacité de faire des choix ont des droits. C'est pour cette raison qu'ils estiment que les animaux ou les enfants ne peuvent se voir attribués de tels droits. Or, en raison de leur non-existence présente, nous ne sommes pas en mesure de déterminer si les individus qui vivront dans le futur pourront exercer une telle liberté de choix. La contemporanéité des détenteurs de droits et de celles et ceux qui ont des devoirs à cet égard est de même nécessaire. Posséder des droits consiste à disposer d'un pouvoir d'influer sur le comportement d'autrui, un pouvoir envers quelqu'un ou une institution susceptible de nous porter préjudice : les devoirs envers autrui existent ainsi en raison des pouvoirs attribués à autrui. L'impossibilité pour les individus futurs de disposer de droits avant leur existence rend donc impossible toute idée de devoirs corrélatifs à leur égard dans le temps présent…

Pour sauver malgré tout l'idée de devoirs envers les membres des générations futures – mais aussi envers les animaux ou les enfants –, une solution proposée par les défenseurs de la théorie de la volonté consiste à s'appuyer sur des représentants contemporains des intérêts des individus du futur[291]. Même s'ils ne disposent pas du pouvoir nécessaire pour exercer pleinement leurs droits, ils ne restent pas moins porteurs d'intérêts susceptibles d'être mis à mal par le comportement d'autrui. Cette proposition est sensiblement la même que pour les enfants ou les animaux : les enfants n'ont pas de droits à proprement parlé en tant qu'ils n'ont pas la capacité de les exercer, mais ont des intérêts qu'il convient de protéger. Ce sont les parents qui sont constitués garants des intérêts de leurs enfants. Pour le cas des générations futures, des individus présents peuvent de même être considérés comme les garants des intérêts des individus qui vivront dans le futur : les devoirs des membres d'une génération peuvent ainsi se porter sur les droits attribués aux membres de la génération suivante, dont une partie portera sur la protection des intérêts des individus qui vivront dans le futur. Mais même dans ce cas, nos devoirs porteraient

pour les mêmes raisons : « Les générations futures par définition n'existent pas maintenant. Dès lors, ils ne peuvent être maintenant les porteurs ou les sujets présents de quoi que ce soit, y compris des droits. » Traduit par moi, « The Environment, Rights, and Future Generations », Ibid., p. 157 – 166, p. 161 : « Future Generations by definition do not exist now. They cannot now, therefore, be the present bearer or subject of anything, including rights. »

[291] Axel Gosseries, « On Future Generations' Future Rights », The Journal of Political Philosophy, vol. 16, n° 4, 2008, p. 446 – 474, p. 454 – 455.

uniquement sur les droits des membres des générations qui coexisteront dans le temps avec la nôtre. Ces devoirs ne concernent donc pas les droits des individus qui vivront après notre mort, seulement leurs intérêts.

Les défenseurs de la théorie de l'intérêt ont moins de difficultés que ceux de la théorie de la volonté pour défendre des devoirs envers des individus futurs. Ils affirment que nos devoirs présents peuvent être corrélés avec les droits futurs des individus futurs, y compris ceux qui vivront après notre mort. Pour être en mesure de défendre une telle position, il convient de respecter deux éléments spécifiques, ce qui est le cas en ce qui concerne les relations intergénérationnelles. Le premier est qu'il y ait une relation causale qui existe entre les porteurs de devoirs dans le temps présent et les détenteurs de droits dans le futur. Or, il ne fait pas de doute que nos actes et décisions dans le temps présent ont un impact considérable sur les conditions de vie et donc les intérêts des individus qui vivront après notre mort. Nous pouvons créer des dommages aux intérêts et donc aux droits futurs des individus futurs à partir de notre position présente. Le deuxième élément est que des individus futurs voient réellement le jour. Or, la probabilité que ces individus existent est très importante[292].

En admettant qu'il y aura inévitablement des générations suivantes, nous savons dès lors que des individus dont nous ne connaissons pas l'identité sont censés bénéficier également, au cours de leur existence, des droits dont bénéficient les individus qui vivent dans le temps présent. L'entité abstraite désignée par les « individus du futur » est donc porteuse de droits en puissance. À ce titre, ces individus encore non-nés disposent de droits « conditionnels[293] » qui deviendront effectifs lorsqu'ils existeront. Ils n'ont donc pas à proprement parlé de droit à l'existence[294], mais disposeront de droits dès lors qu'ils verront le jour. Considérer que les individus du futur ne sont pas titulaires de droits avant qu'ils n'aient vu le jour ne permet pas d'induire l'absence de devoirs, pour les individus qui les précèdent, à leur égard. C'est parce qu'il est fortement probable qu'ils existeront que nous pouvons anticiper les droits dont ils bénéficieront et ainsi affirmer que les

[292] Ibid., p. 456.
[293] L'expression de « droits conditionnels » est d'Axel Gosseries, Penser la justice entre les générations, op. cit., p. 92. Il s'inspire lui-même de l'article de Robert Elliott, « The Rights of Future People », Journal of Applied Philosophy, vol. 6, n° 2, p. 159 – 169, 1989.
[294] Ce point est important : défendre un droit à l'existence pourrait à terme remettre en cause un droit tel que le droit à l'avortement.

individus du présent ont le devoir d'agir en conformité avec les droits conditionnels des membres des générations futures.

Prétendre que les individus futurs ont des droits futurs et que nous avons des devoirs présents à cet égard ne revient pas à stipuler que ces individus futurs ont un droit à l'existence, et que nous aurions donc le devoir de faire en sorte qu'ils existent. Un tel droit à l'existence existerait par ailleurs si nous avions affirmé l'idée selon laquelle les individus futurs possèdent des droits avant même leur existence. Avant que ces individus voient le jour, les droits que nous leur reconnaissons sont « conditionnels », et sont réels une fois que ces individus voient le jour. Ainsi, les membres des générations présentes n'ont aucun devoir de garantir une postérité, à agir de telle sorte que l'humanité perdure. En d'autres termes, le suicide de l'humanité, en tant qu'acte délibéré de non-reproduction, n'est pas moralement condamnable tant que les individus futurs n'existent pas, contrairement à ce qu'affirme Hans Jonas. Les individus qui décident collectivement de ne pas se reproduire n'entravent en effet les droits de personne, dans la mesure où les individus du futur n'existent pas. Il apparaît ainsi que le suicide de l'humanité n'a rien d'immoral, même si nous pouvons le juger regrettable par ailleurs. Comme l'exprime Joël Feinberg, « le suicide de notre espèce serait déplorable, lamentable, et constituerait une émouvante tragédie, mais cela ne violerait le droit de personne[295] ».

L'hypothèse d'un suicide de l'humanité apparaît toutefois peu probable : il y a de grandes chances que des individus verront effectivement le jour après notre mort. La relation causale du présent vers le futur nous oblige à reconnaître notre responsabilité quant aux conditions de vie futures des membres des générations futures. En d'autres termes, la non-existence présente des individus futurs n'implique pas l'absence de devoirs à l'égard des droits des membres des générations futures, bien au contraire, car il y a de fortes probabilités qu'ils puissent un jour en bénéficier. Avec les défenseurs de la théorie de l'intérêt, il est dès lors tout à fait légitime de défendre l'idée selon laquelle nous aurions, de notre position présente, des devoirs envers les droits futurs des membres des générations futures.

[295] Traduit par moi, Joël Feinberg, « The Rights of Animals and Future Generations », op. cit., p. 173 : « The suicide of our species would be deplorable, lamentable, and a deeply moving tragedy, but that it would violate no one's rights. »

2.2.4 Définir un seuil pour résoudre le problème de Non-identité

Sans que cela vienne détruire le postulat selon lequel les individus futurs ont des droits et que nous avons des devoirs à cet égard, un problème spécifique au contexte intergénérationnel peut rendre triviale une telle affirmation. En effet, il n'est pas certain que nous puissions porter véritablement atteinte à ces droits et à leurs détenteurs. C'est le paradoxe soulevé notamment par Derek Parfit à travers le problème de « Non-identité[296] » : une action ne peut être condamnée au regard du non-respect ou d'une dégradation des droits des individus du futur puisque l'action qui est à l'origine de ce non-respect est nécessaire pour que ces individus spécifiques voient le jour. Puisque l'action jugée est une condition d'existence de la personne, on ne peut s'appuyer sur une situation contrefactuelle pour déterminer si oui ou non une telle action a détérioré sa situation. Devons-nous dès lors renoncer à l'idée d'octroyer des droits aux individus futurs ? En prenant appui sur un seuil minimal détaché de toute référence à l'identité des personnes, il est possible de sauver l'idée de devoirs présents envers les droits des individus membres des générations suivantes. Dans la mesure où la théorie de l'intérêt est la seule en mesure de postuler l'existence de droits futurs pour les individus futurs, ce problème sera développé dans ce cadre.

L'identité d'une personne, entendue comme les caractéristiques physiques et psychologiques originales d'une personne, résulte fondamentalement des circonstances dans lesquelles elle a été conçue. Or, l'existence de chacun d'entre nous, et plus précisément notre venue au monde, tient à des circonstances particulièrement ténues : il s'en est fallu de peu pour que nous n'ayons jamais vu le jour et qu'un autre être prenne notre place[297]. Nous sommes le fruit de circonstances

[296] La référence sur ce problème désormais classique, en particulier lorsqu'on aborde les questions intergénérationnelles, est la partie IV de l'ouvrage de Derek Parfit, Reasons and Persons, Oxford, Clarendon Press, 1984. Voir également Gregory Kavka, « The Paradox of Future Individuals », Philosophy and Public Affairs, vol. 11, n° 2, 1982, p. 93 – 112 ; James Woodward, « The Non-Identity Problem », Ethics, vol. 96, n° 4, 1986, p. 804 – 831; Axel Gosseries, Penser la justice entre les générations, op. cit., p. 67 – 72, p. 95 – 101.

[297] Gregory Kavka souligne par exemple à quel point le fait qu'il existe tient à très peu de choses, à des circonstances extrêmement précaires : « J'ai entendu une rumeur, de source sûre, que j'ai été conçu à New Brunswick dans le New Jersey. Si mon père avait été en service au Camp Kilmer au cours de ce week-end fatidique, ou s'il y avait eu un tremblement de terre au centre du New Jersey au mauvais moment, ou si l'un des innombrables autres événements possibles avait eu lieu, le sperme et les ovules spécifiques à partir desquels je me suis développé n'auraient jamais été réunis, et je n'aurais jamais existé. » Traduit par moi. « The Paradox of Future Individuals », op. cit., p. 93 : « I have heard a rumor, from a reliable source, that I was conceived in New Brunswick, New Jersey. Had my father been on duty at Camp Kilmer that fateful weekend, or had there been an earthquake in central New Jersey at the wrong moment, or had any of innumerable other possible events occurred, the particular

particulières survenues avant notre procréation. Notre existence est notamment le fruit de la rencontre de deux personnes de sexe opposé, dotées elles-mêmes de caractéristiques spécifiques : si cette rencontre n'avait jamais eu lieu, nous n'aurions jamais vu le jour[298]. Le moment de l'acte de procréation à l'origine de notre naissance est de même de la toute première importance : si celui-ci avait été différé dans le temps, l'être humain né de cette procréation aurait été autre[299]. Ce qui est vrai à l'échelle individuelle l'est à un niveau collectif : l'identité des individus qui existeront dans le futur dépend des actes et décisions survenus avant leur propre existence. Un certain nombre de nos choix individuels et collectifs influent sur l'identité des personnes qui existeront dans la mesure où ils ont des conséquences – même infimes – sur les circonstances de procréation des individus futurs.

Prenons l'exemple d'un couple hétérosexuel. Ce couple souhaite avoir un enfant. En semaine, la femme et l'homme se rejoignent quasiment tous les soirs après le travail à leur domicile. Ils font le trajet en voiture ou en vélo, selon la clémence du temps ou l'envie. Ce simple choix de locomotion a des conséquences sur l'heure à laquelle ils rentrent, sur l'heure à laquelle ils sont disposés à concevoir un enfant, et donc sur l'identité de l'enfant qu'ils vont procréer. L'identité de leur enfant dépend donc d'un choix trivial, parmi d'autres circonstances, celui de prendre ou non leur voiture. Il convient de rajouter par ailleurs que la possibilité qui leur est offerte d'emprunter une voiture ou un vélo est le résultat de l'ingéniosité, la volonté et le travail des êtres humains qui les ont précédé : sans volonté politique et économique de développer l'industrie automobile par exemple, le couple en question n'aurait peut-être pas pu utiliser de voiture[300]. L'existence d'une personne dépend de fait des choix et circonstances rencontrées par ses géniteurs, mais également des choix

---

sperm and egg cells from which I developed would never have joined, and I would never have existed. »

[298] Cette considération n'exclut en rien les naissances médicalement assistées, que ce soit pour les cas de stérilité, pour les couples de même sexe ou pour les familles monoparentales. Une naissance est toujours a minima la rencontre d'éléments biologiques nécessaires à la reproduction provenant de deux personnes de sexe opposé.

[299] C'est ce que Derek Parfit nomme « The Time-Dependence Claim » qu'il définit ainsi : « Si une personne particulière n'avait pas été conçue lorsqu'elle avait été effectivement conçue, il est vrai dans les faits que cette personne n'aurait jamais existé. » Traduit par moi. Derek Parfit, Reasons and Persons, op. cit., p. 351 : « If any particular person had not been conceived when he was in fact conceived, it is in fact true that he would never have existed. »

[300] À cela, il faut bien sûr ajouter une myriade de choix collectifs et autres circonstances : la construction des routes, la limitation de la vitesse, la rencontre fortuite d'une amie, etc.

politiques, économiques et sociaux des générations précédentes et des circonstances auxquelles elles ont du faire face[301].

Comme le signale Derek Parfit, mettre en avant cette contingence extrême de nos existences propres a tous les traits d'une vérité générale et peut prêter à sourire, mais cela a pourtant des conséquences importantes[302]. Elle nous oblige notamment à redéfinir une conception du dommage fondée sur les conséquences de nos actes. Habituellement, on estime qu'une personne subit un dommage lorsque sa situation est moins favorable qu'auparavant ou qu'elle aurait été en l'absence des circonstances qui ont conduit à ce dommage. L'estimation de la situation d'une personne suppose donc de pouvoir la comparer avec une situation contrefactuelle qui existait avant ces circonstances ou qui aurait eu lieu à la même période. Or, une telle comparaison est impossible lorsque l'existence de la personne dont on veut juger de la situation dépend des circonstances susceptibles d'être à l'origine du dommage : « Lorsqu'un prétendu dommage est aussi la condition de possibilité de l'existence de sa victime, le concept de dommage devient inopérant puisqu'il est impossible de comparer deux états de la même personne (un état actuel et un autre contrefactuel)[303]. » En l'absence de ces circonstances, cette personne n'aurait jamais existé. La mise en avant du problème de Non-identité implique ainsi que nous ne sommes pas en mesure de juger de la légitimité d'une action eu égard aux conséquences de celles-ci sur une personne en particulier.

Pour illustrer un tel état de fait, reprenons le premier cas exposé par Derek Parfit, celui d'une adolescente âgée de 14 ans qui souhaite avoir un enfant[304]. Il est coutume de considérer que de vouloir un enfant à cet âge est une mauvaise chose pour la mère potentielle – et pour son père aussi, éventuellement – mais surtout pour l'enfant à naître. Un tel jugement est justifié au regard des conditions de vie supposées du futur enfant : on craint qu'il ne bénéficie pas d'un bon départ dans la

[301] En guise d'argument, Derek Parfit invite à répondre à la question suivante : « Combien d'entre nous pourraient affirmer de manière véridique, « Même si les chemins de fer et le moteur n'avaient jamais été inventés, j'aurais tout de même vu le jour » ? » Traduit par moi. Ibid., p. 361 : « How many of us could truly claim, "Even if railways and motor car had never been invented, I would still have been born" ? »

[302] « Le problème se pose pour des faits superficiels à propos de notre système reproductif. Mais même s'il se pose dans ce cadre, c'est un réel problème. » Traduit par moi. Ibid., p. 363 : « The problem arises because of superficial facts about our reproductive system. But, though it arises in a superficial way, it is a real problem. »

[303] Axel Gosseries, Penser la justice entre les générations, op. cit., p. 68.

[304] Derek Parfit, Reasons and Persons, op. cit., p. 358 – 361.

vie en raison de l'âge de sa mère, supposée trop jeune pour offrir à son enfant les conditions qui lui permettront de jouir d'une vie qui vaut la peine d'être vécue. On estime en d'autres termes qu'il est préférable pour l'enfant que l'adolescente reporte le moment de concevoir un enfant. Or, en vertu du problème de Non-identité, il est tout simplement faux de dire qu'il est préférable pour cet enfant que l'adolescente agisse de la sorte, puisque l'enfant qu'elle aurait eu à l'âge de 14 ans ne verra jamais le jour si elle décide finalement de ne pas en avoir à ce moment précis. On ne peut tout simplement pas prétendre que la vie de l'enfant aurait été meilleure s'il était né plus tard dans la mesure où cela aurait été un autre enfant.

Le même cas de figure se présente pour une décision collective qui aurait des conséquences sur les conditions de vie d'individus qui vivront bien après notre propre disparition. Imaginons, encore à la suite de Parfit, une situation dans laquelle nous avons à choisir deux politiques publiques : la première consiste à inciter à la consommation à outrance d'une ressource naturelle, jusqu'à l'épuisement de celle-ci, et la seconde prône à l'inverse une consommation limitée et plus soucieuse de sa préservation sur le long terme[305]. Acceptons l'hypothèse supplémentaire selon laquelle aucune autre ressource ou invention ne peut supplanter l'utilité de cette ressource naturelle. Intuitivement, le deuxième choix apparaît plus favorable aux individus du futur, en tant qu'il leur offre la possibilité de bénéficier de ressources auxquelles ils ont droit autant que les membres des générations présentes. À l'inverse, l'épuisement de la ressource semble aller à l'encontre des droits des individus futurs. Peut-on dès lors affirmer que l'épuisement des ressources est à rejeter en raison de son impact négatif sur les conditions de vie des individus futurs, au nom du respect des droits futurs des individus futurs ? Là encore, le problème met en branle nos convictions morales les plus profondes. L'identité des personnes futures ne sera pas la même selon le choix collectif qui sera fait. Il n'y a donc pas de comparaisons possibles entre deux situations contrefactuelles pour des personnes identiques et on ne peut donc pas affirmer que l'épuisement délibéré des ressources naturelles va à l'encontre des droits des membres des générations futures[306].

[305] Ibid., p. 361 – 364.

[306] « Lorsque nous procédons à un choix entre deux politiques sociales ou économiques, […] il n'est pas vrai que, dans un futur éloigné, les mêmes personnes existeront quel que soit notre choix. Il n'est donc pas vrai qu'un choix favorable à l'extinction d'une ressource aille à l'encontre des intérêts des individus futurs. » Traduit par moi. Ibid., p. 363 : « When we are choosing between two social or

Le problème de Non-identité met ainsi en évidence l'idée selon laquelle on ne peut estimer qu'un choix individuel ou collectif est injuste ou immoral au regard de leurs conséquences sur les conditions de vie des individus du futur lorsque ces choix sont constitutifs de l'existence de ces individus futurs. Il est possible que, sous certaines circonstances, l'identité des individus futurs ne soit pas altérée par nos choix présents[307]. Mais ce problème reste majeur, et souligne à quel point le contexte intergénérationnel nous oblige à la prudence quant aux critères moraux sur lesquels nous nous appuyons pour condamner telle ou telle décision. Il nous laisse surtout démuni pour juger d'une action ou d'un choix : puisqu'il n'est pas possible de s'appuyer sur des situations contrefactuelles, nous n'avons plus aucun critère moral pour juger nos politiques de long terme, et donc rien qui nous permettrait d'interdire l'épuisement d'une ressource naturelle telle que l'eau, en raison de l'impossibilité de considérer qu'une personne future verrait ainsi sa situation se dégrader. Même si cela ne remet pas en cause l'attribution de droits futurs pour les individus futurs, telle que défendue par les tenants de la théorie de l'intérêt, leur absence de substance apparaît au grand jour.

Il ne s'agit pas ici de développer une tentative de résolution du problème de Non-identité. Pour la plupart des auteurs, celui-ci ne peut d'ailleurs pas être résolu, certains estimant même que cela doit conduire à renoncer à l'idée d'accorder des droits aux individus futurs[308]. Mais cela oblige en revanche à redessiner les critères nous autorisant à juger de la valeur morale d'une action, d'une décision. Le problème de Non-identité met en lumière un paradoxe. Malgré tout, peu d'entre nous seraient prêts à défendre que la consommation à outrance des ressources dont nous disposons,

---

economic policies, […] it is not true that, in the further future, the same people will exist whatever we choose. It is therefore not true that a choice like Depletion will be against the interests of future people. »

[307] Il est certain que toutes nos actions n'ont pas de conséquences sur l'identité des personnes futures. Certains auteurs s'appuient sur la faible probabilité que nos actions collectives aient une conséquence sur l'identité des personnes futures pour réduire l'importance du problème de Non-identité, voire le résoudre. C'est le cas par exemple de Melinda Roberts, pour qui la probabilité d'altération des identités dans le deuxième cas reproduit ici (le choix de l'extinction des ressources) est très faible, et donc que le problème de Non-identité ne s'y applique pas. Sur ce point, voir Melinda Roberts, « The Non-identity Fallacy: Harm, Probability and Another Look at Parfit's Depletion Example », Utilitas, vol. 19, n° 3, 2007, p. 267 – 311.

[308] Un renoncement à l'idée d'accorder des droits aux individus futurs est par exemple défendu par Thomas Schwartz, « Obligations to Posterity », in R.I. Sikora & Brian Barry, Obligations to Future Generations, op. cit., p. 3 – 13. Pour un bon aperçu des méthodes employées face au problème de Non-identité, voir David Heyd, « The Intractability of the Nonidentity Problem », in Melinda Roberts, David Wasserman (éds.), Harming Future Persons: Ethics, Genetics and the Nonidentity Problem, Dordrecht, Springer, 2009, p. 3 – 25.

par exemple, est un acte moralement neutre. Nous savons pertinemment qu'une telle politique d'extinction des ressources aura des conséquences sans doute désastreuses sur le sort, les conditions de vie, des personnes qui vivront après notre mort. Il nous faut donc déterminer pourquoi notre intuition nous pousse à considérer qu'une telle action collective serait moralement répréhensible en ébauchant des critères permettant d'éviter le problème de Non-identité.

Une solution consiste à construire une notion de dommage indépendante de l'identité des personnes éventuellement concernées par une action présente. Plus précisément, il s'agit de s'appuyer sur une notion de seuil en-dessous duquel on estimera que les conditions de vie sont en-deçà de la décence ou de la dignité humaine[309]. Autrement dit, on peut s'appuyer sur une approche suffisantiste : elle permet de répondre efficacement au problème de Non-identité. La détermination a priori d'un seuil en vertu duquel nous pouvons estimer qu'une vie vaut la peine d'être vécue permet de définir la moralité de nos actes présents, permet de dire si nos décisions permettent oui ou non de garantir aux individus futurs une qualité de vie qui soit au-dessus d'un tel seuil[310]. La détermination d'un tel seuil permet de fixer de manière absolue ce que nous devons aux individus futurs, indépendamment du fait que les actions que nous menons dans le temps présent soient ou non la cause de l'existence de ces individus futurs.

Les théories dites suffisantistes partagent une caractéristique essentielle : les devoirs de justice consistent au moins en partie à garantir à l'ensemble d'une population donnée un niveau suffisant de ressources ou de bien-être. Ainsi, ce qui importe n'est pas tant que chacun dispose des mêmes avantages économiques – ou dans une moindre mesure d'avantages équivalents – mais que chacun en ait assez. C'est ce qu'indique Harry Frankfurt, un des défenseurs contemporains des théories suffisantistes parmi les plus importants :

« En ce qui concerne la distribution des biens économiques, ce qui importe du point de vue de la moralité n'est pas que chacun doive avoir la même chose mais que

[309] Axel Gosseries par exemple évoque un « seuil de dignité ». Axel Gosseries, Penser la justice entre les générations, op. cit., p. 72 – 77.
[310] Cette idée est défendue notamment par Lukas H. Meyer & Dominic Roser, « Enough for the Future », in Axel Gosseries & Lukas Meyer (éds.), Intergenerational justice, op. cit., p. 219 – 248, voir en particulier p. 226 – 232.

chacun ait assez. Si tout le monde avait assez, le fait que certains ont plus que d'autres n'aurait aucune conséquence morale[311]. »

Une telle approche se distingue de théories strictement égalitaristes, dont l'objet est de définir les modalités de distribution des ressources ou du bien-être entre des individus ou des groupes d'individus. Selon les différentes théories égalitaristes, une distribution sera qualifiée de juste si les écarts ou les inégalités entre les individus sont réduits voire inexistants, sont uniquement le fruit de choix individuels, ou si ces inégalités bénéficient aux plus défavorisés. Pour ces théories, les devoirs de justice ne peuvent se borner à la garantie pour tous d'un seuil minimal. Les théories suffisantistes se distinguent également des théories prioritaristes, c'est-à-dire des théories qui estiment qu'il est de notre devoir d'accorder une priorité à une certaine catégorie de la population. Par exemple, selon l'approche prioritariste, nous devons en premier lieu améliorer le sort des plus mal lotis d'une société donnée, sans se préoccuper d'éventuelles conséquences en termes de distribution au sein de la société[312]. L'aspect suffisant ne se mesure pas par rapport à ce que peut détenir une autre personne : ce seuil est absolu, quelle que soit la situation des autres individus au sein de la société. Ainsi, un principe suffisantiste n'indique pas si une personne détient suffisamment de ressources par rapport ou au regard de ce que détient une autre personne, mais plutôt par rapport ou au regard de ce qu'un individu doit détenir de manière absolue[313].

Il n'est pas nécessaire d'identifier la ou les personnes qui subiront les conséquences d'une action pour en juger la valeur morale. Peu importe qui souffrira de l'absence d'une ressource naturelle que nous avons consommé plus que de

[311] Traduit par moi. Harry Frankfurt, « Equality as a Moral Ideal », Ethics, n° 98, Octobre 1987, p. 21 – 43, p. 21 : « With respect to the distribution of economic assets, what is important from the point of view of morality is not that everyone should have the same but that each should have enough. If everyone had enough, it would be of no moral consequence whether some had more than others. » Souligné par l'auteur. Cet article constitue une référence contemporaine en faveur des principes suffisantistes. Voir également Roger Crisp, « Equality, Priority, and Compassion », Ethics, n° 113, Juillet 2003, p. 745 – 763. Pour une présentation et discussion générale sur les théories suffisantistes, voir Axel Gosseries, « Qu'est-ce que le suffisantisme ? », Philosophiques, vol. 38, n° 2, 2011, p. 465 – 491. Pour une défense de l'idée selon laquelle définir un seuil de suffisance n'est pas suffisant pour répondre de nos obligations morales envers autrui mais qu'il est nécessaire d'ajouter au-dessus de ce seuil des principes équitables de répartition, voir Paula Casal, « Why sufficiency is not enough », Ethics, n° 117, Janvier 2007, p. 296 – 326. Nous reviendrons sur ce point par la suite pour défendre une position identique et donc pour contester l'affirmation de Frankfurt selon laquelle il n'y aurait aucune conséquence morale quant au fait que certaines personnes détiennent davantage de richesses que les autres au-dessus d'un seuil de suffisance.

[312] Sur la distinction entre théories égalitaristes et théories prioritaristes, voir Derek Parfit, « Equality and Priority », Ratio, vol. 10, n° 3, 1997, p. 202 – 221.

[313] Axel Gosseries, « Qu'est-ce que le suffisantisme ? », op. cit., p. 466.

mesure. Le fait est que quelqu'un en souffrira, du moins si l'on fait l'hypothèse selon laquelle des individus existeront bien après notre mort. Un tel critère permet de juger du respect ou non des droits des individus futurs, même si les actions ainsi scrutées sont à l'origine de l'existence des personnes : il est ainsi possible d'estimer qu'il aurait mieux fallu que les personnes dont nous avons engendré l'existence ne voient jamais le jour. Une telle proposition ne résout pas le problème de Non-identité. Mais elle permet tout du moins de l'esquiver en nous extirpant d'un tel contexte : peu importe qui souffrira, ce qui doit compter est que *quelqu'un* souffrira ou verra ses droits bafoués.

Prenons le cas que nous avons évoqué de l'extinction de ressources en raison d'une trop grande consommation dans le temps présent, en acceptant l'hypothèse selon laquelle des individus vivront dans le futur après notre propre disparition. Nous indiquions que le problème de Non-identité nous empêchait d'estimer que notre activité présente, quelle qu'elle soit, pouvait causer des torts aux individus futurs dans la mesure où ils n'auraient pas existé sans cette activité précise. Dégager un seuil de dignité offre la possibilité de juger moralement de nos actes en se référant aux conditions de vie dont bénéficieront les individus futurs. Il ne s'agit plus ici de comparer la situation d'un individu ou groupe d'individus par rapport à la situation qui aurait été la leur par ailleurs, mais par rapport à un seuil fixé en amont. On peut considérer par exemple que les droits fondamentaux des individus futurs n'ont pas été respectés par les membres des générations passées s'ils ne disposent pas de la quantité d'eau ou l'alimentation nécessaire pour leur permettre de vivre dans des conditions décentes. En parallèle, on pourra donc considérer que les individus n'ont pas respecté leurs devoirs à l'égard des droits des individus qui leur succéderont dans le temps. Et enfin, en amont, il sera possible de juger moralement d'une telle entreprise d'extinction des ressources en anticipant les conséquences qu'une consommation extrême pourrait avoir pour les individus futurs.

Une telle proposition semble convaincante. Mais elle peut-être très limitée dans les faits : les droits reconnus ainsi aux individus futurs et nos devoirs à cet égard peuvent être infimes, pour ne pas dire triviaux[314]. Quels que soient les

[314] Axel Gosseries, Penser la justice entre les générations, op. cit., p. 85 : « Quant au concept alternatif de dommage basé sur un seuil de dignité, il est peu probable qu'il ait une quelconque utilité

comportements des individus présents, ils ne pourront entraver les droits futurs des individus futurs en raison du peu d'exigence qui se dégage de l'idée d'un seuil de dignité. Nous avons pris le cas extrême d'une extinction de ressources dont les conséquences seraient dramatiques pour les individus qui vivront dans le futur. Mais nos comportements peuvent être également à l'origine de dommages pour ces derniers, sans pour autant que leurs conditions de vie soient en conséquence en-deçà du seuil de dignité. Par exemple, le réchauffement de l'atmosphère consécutif à la pollution que nous produisons sera sans doute néfaste aux conditions de vie futures des membres des générations futures. Mais on ne peut pas dire pour autant que cette pollution engendrera des êtres humains dont la vie ne vaudra pas la peine d'être vécue. Autrement dit, la définition d'un tel seuil ne permet pas de condamner moralement une action qui a des conséquences négatives sur les individus futurs mais qui ne les conduisent pas sous le seuil de suffisance.

Pour certains auteurs, à l'instar d'Axel Gosseries, la nécessaire trivialité des droits accordés aux individus futurs dans le contexte de Non-identité doit nous faire renoncer à la reconnaissance de droits futurs aux individus futurs. Si ces droits et les devoirs qui nous incombent corrélativement existent bel et bien, leur trivialité nous enjoint à déterminer une stratégie alternative pour préserver réellement les intérêts ou la liberté de choix des membres des générations futures. C'est pourquoi le philosophe propose de se focaliser sur les droits des membres de la génération qui suit la nôtre, avec laquelle nous coexisterons, dans la mesure où notre relation morale avec eux ne sera pas entachée par le contexte de Non-identité. En raison de cette coexistence, nous sommes susceptibles de leur créer un dommage sans que l'action à l'origine de ce dommage soit nécessaire à leur existence, au contraire des individus avec qui nous ne coexisterons pas.

Une telle approche ne renonce aucunement à l'idée selon laquelle nous aurions des devoirs envers les droits des individus futurs. Elle permet tout simplement d'éviter que de tels droits se révèlent triviaux, et donc inopérants dans notre volonté de justifier l'existence de ces droits et leur corrélation avec nos devoirs présents. Il propose ainsi une stratégie dite de rattrapage qui s'appuie sur le principe de transitivité, dans laquelle nous pourrons « exprimer nos intuitions morales en termes

---

si par exemple les pollutions engendrées […] n'ont qu'un impact, certes significatif, mais non susceptible d'engendrer une existence qui ne soit pas digne de son titulaire. »

d'obligations morales envers nos descendants directs (qui auront des droits futurs non triviaux envers nous) à propos des générations qui leur succéderont et avec lesquelles nous ne coexisterons jamais[315] ». Nous devrions donc agir en conformité avec les droits des membres de la génération suivante. Or, parmi ces devoirs, il s'agit de ne pas limiter leur capacité à agir à leur tour en conformité avec les droits des membres de la génération suivante. Au sein d'une chaîne de devoirs d'une génération à la suivante, nous serions donc susceptibles de tenir compte des droits de tous les individus, quelle que soit leur position dans le temps : en respectant les droits des individus membres de la génération suivante, nous respectons indirectement les droits des membres des générations qui se succéderont dans le temps.

Une telle approche apparaît légitime mais il nous apparaît plus satisfaisant de privilégier la défense d'un seuil de suffisance. Il est possible selon nous de déterminer un seuil exigeant et permettant de préserver véritablement les droits des individus futurs. Bien sûr, le contenu attribué à un tel seuil dépend notamment de la théorie des droits que l'on fait sienne. Dans l'hypothèse où les défenseurs de la théorie de la volonté acquiesceraient à l'idée de droits futurs, ces derniers pourraient par exemple considérer que ce seuil correspond à une liberté de choix : les conditions de vie des individus futurs devraient alors leur permettre de jouir de leur pouvoir de choisir librement leur vie. Pour les défenseurs de la théorie de l'intérêt, un tel seuil pourrait correspondre à un niveau de bien-être en dessous duquel un individu futur pourrait estimer être victime des décisions des membres des générations passées. La détermination d'un tel seuil est un des enjeux des discussions sur l'étendue des efforts que les générations successives doivent fournir en vertu du respect des droits des individus futurs.

[315] Ibid., p. 101.

Conclusion

Au sein d'une époque marquée par l'éthique du progrès, dans un contexte dans lequel les ressources étaient jugées illimitées et le monde futur nécessairement meilleur que le monde passé, nul besoin n'était de se préoccuper du sort des générations futures. Il en est tout autrement aujourd'hui : parce que nous reconnaissons que les ressources dont nous disposons sont en quantité limitée, la question intergénérationnelle est désormais une question de justice sociale. Mais, en parallèle, le déclin de la boussole que représentait le progrès limite notre capacité à constituer un monde futur différent du monde présent, et donc un monde plus adapté aux besoins des individus qui vivront après notre mort. Cela constitue une des raisons pour lesquelles la reconnaissance de notre responsabilité morale à l'égard des individus futurs n'est pas véritablement suivie d'effets. Un tel constat n'est pas beaucoup plus optimiste que celui défendu par Stephen Gardiner : nous avons indiqué que pour lui, le cadre dans lequel s'inscrit la question intergénérationnelle conduit nécessairement à une impasse. Mais, selon nous, les difficultés contemporaines à agir pour les individus présents ne résultent pas uniquement de calculs froids et cyniques : elles émanent aussi et surtout de l'environnement dans lequel évoluent les individus. Cela autorise une porte de sortie possible : sans anticiper ce que nous défendrons par la suite, et notamment au cours de la 3e partie, en agissant sur cet environnement, il est possible selon nous de favoriser une meilleure prise en compte des besoins du futur.

Nous avons démontré en outre que les individus présents ont une responsabilité morale envers leurs homologues du futur. Répondre à la question de savoir pourquoi nous devons agir pour les générations futures est extrêmement complexe, nous l'avons vu. Cela s'explique par des spécificités propres au contexte intergénérationnel, qui obligent à reconsidérer les principes justificatifs défendus pour des individus contemporains. Deux éléments fondamentaux ont été soulignés.

Le premier stipule que nous avons l'obligation d'agir en réponse au principe de réciprocité ou d'équité : nos actions en faveur des membres des générations futures perpétuent les efforts consentis en notre faveur par les membres des générations passées. La dépendance aux actions passées de nos obligations envers les individus

du futur ajoutée au problème de la première génération nous ont conduit cependant à renoncer à ce seul élément pour justifier de nos devoirs envers les individus du futur. Les théories qui s'appuient uniquement sur le principe de réciprocité pour justifier l'existence d'obligations envers les individus futurs et déterminer les principes de justice dans le temps ne peuvent donc être retenues. Elles restent néanmoins susceptibles d'apporter des éclairages importants : nous verrons par la suite que la répartition des efforts à produire entre et au sein des générations pourra être définie à l'appui de cette conception réciprocitaire de la justice.

Toutefois, un second élément s'avère décisif pour justifier l'existence de devoirs envers les membres des générations futures, à savoir que ces derniers disposent de droits. Nous pouvons affirmer que nous avons des devoirs envers les droits des membres des générations futures. Ces derniers bénéficieront de tels droits dans le futur en tant qu'ils seront des êtres humains à part entière, et nous avons le devoir d'agir dans le temps présent de telle sorte que ces droits futurs soient garantis. En raison des restrictions importantes résultant du problème de Non-identité, il convient de permettre aux individus futurs de bénéficier d'une situation qui leur permet de se situer au moins au niveau d'un seuil minimal. L'objet de notre deuxième partie est précisément de définir plus précisément ce seuil de suffisance.

2e partie :

Le monde que nous devons

aux générations futures

Introduction

Quel monde devons-nous transmettre aux générations futures, quel objectif entendons-nous poursuivre lorsque nous préconisons de respecter les droits des individus futurs ? Les premiers éléments qui viennent à l'esprit se rapportent à l'environnement naturel et à ses ressources. Une première exigence consiste ainsi à éviter la dégradation de cet environnement et l'extinction des ressources qui en émanent pour que les générations suivantes puissent également en disposer. Il s'agit de faire en sorte que nos comportements et nos décisions ne nuisent pas à la qualité de l'air, ne provoquent pas une augmentation du niveau de la mer, ou encore ne conduisent pas à une réduction de la biodiversité et du stock de ressources naturelles dont nous pouvons disposer. Mais si nous voulons garantir aux individus la possibilité d'être libre, de développer et concevoir une conception de la vie bonne qui leur est propre, de telles exigences sont insuffisantes. Il est tout aussi nécessaire de transmettre aux individus futurs un certain nombre d'éléments sociaux et institutionnels qui devront être édifiés au fil du temps et des efforts consentis par les générations qui se succèdent sur Terre.

Déterminer quel monde nous devons transmettre suppose de définir l'ampleur et le contenu de ce qui est dû aux générations suivantes. Il s'agit, en d'autres termes, de déterminer le seuil qui doit être atteint pour garantir le respect des droits de leurs membres. Pouvons-nous nous contenter de préserver ce qui a été transmis par les générations précédentes, ou avons-nous au contraire le devoir de transmettre plus que ce que nous avons reçu ? Quel seuil faut-il atteindre pour être en mesure de garantir aux individus futurs une pleine liberté ? Quelles ressources sommes-nous censés devoir préserver et lesquelles sommes-nous au contraire en droit de consommer ? L'objectif des lignes qui vont suivre est de répondre à toutes ces interrogations. Nous souhaitons défendre l'idée selon laquelle les générations qui se succèdent sur Terre doivent poursuivre un but spécifique : édifier un monde dans lequel les individus seront en mesure de développer et concevoir leur propre conception de la vie bonne. Il convient pour cela qu'un nombre limité de générations consente à transmettre à la suivante davantage que ce dont elle a hérité de la précédente, cette épargne intergénérationnelle devant permettre de constituer un environnement naturel et social propice à la liberté.

Dans un premier temps, nous nous focalisons sur la taille du panier à transmettre. Nous montrons qu'il est nécessaire et légitime de défendre une phase d'accumulation pour constituer un environnement politique et social capable de garantir aux individus futurs un droit à la liberté. Cette phase doit toutefois être limitée dans le temps : l'accumulation est un outil qui permet de constituer le seuil de suffisance et n'est donc pas une fin en soi. Son utilisation n'a pas à perdurer dès lors que sa finalité est atteinte. Dans un second temps, nous nous focalisons sur le contenu de l'environnement à constituer et préserver, les besoins fondamentaux qu'il doit être en mesure de garantir. Les aspects sociaux et naturels sont étudiés. Il est également important de définir des règles permettant d'arbitrer entre les besoins de consommation des générations présentes et les droits des générations futures à disposer de ces mêmes ressources, en particulier lorsque celles-ci ne se renouvellent pas. Nous défendons l'idée selon laquelle nos innovations technologiques sont justifiées dès lors qu'elles n'ont pas de conséquences sur la santé des individus futurs, et qu'il convient donc de les rejeter dans le cas contraire. Si une telle position peut être défendue lorsque les risques ou les conséquences de nos décisions sont établis, il est plus fréquent que nous nous trouvions en régime d'incertitude, et donc incapables de déterminer avec précision quelles seront les conséquences de nos innovations par exemple. Nous nous intéressons ainsi dans une dernière partie à l'application du principe de précaution pour conclure sur la nécessité de bien distinguer les notions de risques et d'incertitude : puisque nous ne savons rien du futur, il est préférable d'envisager le pire lorsque nous développons de telles innovations.

1 Épargner au nom du respect des droits de chacun

Le respect des droits des individus futurs passe nécessairement par la préservation des ressources naturelles dont nous disposons dans le temps présent. La transmission de certaines des ressources naturelles dont nous disposons dans le temps présent est vitale pour les individus qui prendront notre suite. L'eau, l'atmosphère, les forêts, etc., sont autant d'éléments a priori irremplaçables et indispensables puisque leur présence est ce qui rend possible la vie sur Terre. La préservation et l'aménagement de notre environnement naturel sont indispensables à la pérennité de la vie humaine sur Terre et pour la nature elle-même. Mais cela n'est pas suffisant. Si nous estimons que l'accès aux ressources communes est tout ce dont nous avons besoin, ou permet de respecter les droits des individus, nous pouvons penser le contraire. Si nous considérons que le respect de la propriété de soi est nécessaire mais que d'autres droits doivent être garantis, il nous faut néanmoins aller au-delà d'une seule préservation des ressources communes. Il apparaît nécessaire dans ce dernier cas de créer des ressources nouvelles ou de constituer un environnement susceptible de garantir de tels droits.

Nous pouvons être à juste titre suspicieux quant à l'idée générale selon laquelle nous devrions accroître les ressources dont nous disposons. Nous avons en effet rappelé précédemment quels ont été – et quels peuvent être encore – les méfaits de cette course à l'accumulation pour l'environnement naturel et les êtres qui y évoluent. Il peut ainsi paraître tout à fait surprenant de considérer que l'accumulation peut constituer une solution à la problématique intergénérationnelle alors qu'elle constitue une des raisons pour lesquelles nous nous soucions tant du sort des générations futures aujourd'hui, ou en tout cas nous soucions de l'état du monde que nous sommes en train de leur transmettre. En outre, constituer une épargne de génération en génération va à l'encontre de bon nombre d'intuitions morales que nous pourrions défendre par ailleurs : cela exige non seulement un certain nombre d'efforts de la part des membres des générations successives pour lesquels ils ne seront jamais rétribués en retour, mais il s'agit en plus de mettre de côté l'idée selon laquelle nous devrions agir en priorité pour les personnes plus démunies d'aujourd'hui.

Pourquoi une telle accumulation est nécessaire et comment la justifier ? Au nom de quoi pouvons-nous demander à des individus de transmettre davantage que ce qu'ils ont reçu du passé alors même qu'ils ne pourront jamais en bénéficier ? Le respect des droits des individus, et plus spécifiquement la garantie de disposer d'un environnement permettant de jouir d'une réelle liberté, justifie de demander aux générations successives de tels efforts. C'est parce qu'elle s'édifie au nom de cet objectif et est en cela limitée que la phase d'accumulation nous apparaît acceptable et nécessaire. Au-delà de cette finalité en fonction de laquelle nous pouvons justifier l'accumulation, nous devons néanmoins avoir à l'esprit qu'une telle phase n'est légitime que si nous respectons en son sein un certain nombre de critères ou de moyens adaptés. Il convient en particulier d'être respectueux des droits des individus concernés par l'effort de constituer l'épargne intergénérationnelle. Nous laissons volontairement de côté cette question de la conciliation ou le partage des droits et des devoirs entre les générations ici pour mieux y revenir ensuite.

Nous montrons dans une première partie que le bénéfice d'une réelle liberté suppose d'évoluer au sein d'un environnement favorable. C'est pourquoi nous défendons le fait que l'approche libertarienne, qui défend une interdiction de la désépargne dans un cadre intergénérationnel, est insuffisante. Le respect de la liberté des individus futurs, et plus particulièrement la possibilité d'user de cette liberté, nécessite la constitution d'un environnement politique et social à l'appui d'une phase d'accumulation. Celle-ci doit cependant être limitée dans le temps, comme le défendent Rawls et les libéraux égalitaristes contre l'approche utilitariste : nous nous focalisons sur ce point au sein d'une deuxième partie. Contrairement à l'approche utilitariste qui a pour objet de maximiser le bien-être intergénérationnel, l'approche libérale égalitariste répond à la nécessité de constituer un environnement politique et social permettant de respecter les droits des individus à la liberté. C'est en raison d'une telle finalité que la phase d'accumulation nous semble justifiée. Dans une troisième partie, nous indiquons plus précisément quelle est cette finalité et pourquoi il importe de ne pas aller au-delà de celle-ci : l'accumulation doit être interdite dès lors que l'objectif poursuivi par l'accumulation est atteint, en particulier pour être en mesure de faire bénéficier l'environnement constitué à toutes les générations suivantes.

1.1 Une protection des ressources communes insuffisante

Précéder les individus futurs dans le temps ne nous autorise pas à épuiser les ressources dont nous disposons lors de notre « passage » sur Terre, en particulier parce que nous n'avons plus de droits que les individus futurs sur de telles ressources. C'est la raison pour laquelle les libertariens défendent des conditions à leur appropriation ou utilisation à l'appui de la clause d'équivalence inspirée de Locke. C'est également en vertu d'une telle clause que ces auteurs envisagent la question intergénérationnelle : ils estiment que le respect des droits des individus futurs suppose de manière générale de ne pas enfreindre le droit des individus futurs à user à leur tour des ressources dont nous disposons dans le temps présent. Il convient autrement dit de ne pas désépargner. Nous avons montré dans la partie précédente que cet élément est un de ceux qui permettent de justifier une responsabilité morale des individus vivants envers ceux qui vivront dans le futur.

Mais une telle prescription est-elle suffisante ? L'approche libertarienne peut permettre d'envisager de manière satisfaisante la question de la préservation des ressources communes d'une génération à la suivante. Mais si une telle conception de la justice entre les générations garantit un droit à une liberté formelle, une liberté synonyme de non-interférence, elle ne garantit en rien la possibilité pour les individus futurs de jouir d'une réelle liberté. Pour que cette réelle liberté soit effective, il est indispensable de constituer un environnement politique et social favorable. Nous discutons dans un premier temps du niveau d'équivalence qu'il convient de prendre en compte dans le cadre intergénérationnel au sein d'une position libertarienne avant de montrer en quoi le respect de cette clause apparaît insuffisant au regard de l'objectif de garantir une réelle liberté. Jouir d'une telle liberté n'est possible que dans un environnement propice, un environnement dans lequel chacun peut bénéficier des éléments nécessaires pour être libre. Cela suppose de constituer un environnement juste, dans lequel sont répartis équitablement un certain nombre d'éléments jugés indispensables. L'approche rawlsienne, que nous détaillons dans une dernière partie, apparaît plus satisfaisante dans ce cadre en tant qu'elle se focalise sur les modalités d'une société dans laquelle sont conciliées égalité et liberté.

1.1.1 Transmettre un niveau de ressources équivalent à ce dont nous avons hérité

Nous avons déjà présenté la clause d'équivalence défendue par Locke et reprise par les libertariens. Cette clause, selon laquelle une appropriation pourra être considérée comme légitime dès lors que ce qui est laissé aux autres est « en quantité suffisante et d'aussi bonne qualité » constitue un socle permettant de répondre à la question de savoir ce qu'une génération est censée transmettre à la génération suivante. Elle est notamment utilisée et discutée au sein des théories libertariennes appliquées au cadre intergénérationnel car elle constitue un principe de distribution des ressources entre les générations. Pour une ressource comme l'eau par exemple, il s'agit de définir quel niveau de consommation par un individu est susceptible de ne pas nuire aux droits d'autrui à bénéficier de cette même ressource. Pour sûr, un niveau relativement faible de consommation de l'eau d'une rivière n'aura pas d'impact sur la possibilité d'autrui de l'utiliser à son tour. À l'inverse, si notre utilisation est à l'origine d'un assèchement de la rivière, celle-ci limite de fait les possibilités laissées aux autres de faire usage de ce cours d'eau. Il s'agit ainsi de comprendre dans quelle mesure la consommation des ressources par des générations qui se succèdent dans le temps autorise les générations suivantes à bénéficier d'un accès à ces mêmes ressources. Il convient ainsi de déterminer quel niveau de ressources communes une génération doit transmettre à la suivante – et donc ne pas consommer ou utiliser – afin de respecter les droits de chacun.

Lorsqu'il s'agit de déterminer les modalités d'une appropriation légitime de ressources communes entre individus contemporains, qui vivent au cours de la même période, la clause d'équivalence apparaît suffisamment précise. On peut estimer à partir de cette clause qu'un niveau de consommation d'une ressource commune est légitime dès lors qu'elle ne réduit pas l'accès d'autrui à cette ressource. Qu'en est-il dans le cadre intergénérationnel ? La clause indique que les générations successives ont le droit de consommer des ressources à un niveau tel que les ressources transmises à la génération suivante sont d'un niveau équivalent ou, pour le dire autrement, « chaque génération successive bénéficie de l'équivalent d'une part par tête du « land non amélioré et non dégradé » [316] ». Il convient en d'autres termes de

[316] Pour Richard Arneson, cette clause indique que « the continued legitimacy of private ownership from the standpoint of self-ownership depends on each of the persons in each successive generation obtaining the equivalent of per capita share of unimproved, undegraded land ». « Lockean Self-

transférer à la génération suivante un niveau de ressources qui tienne compte du nombre de membres au sein de chaque génération : une croissance démographique implique une croissance des ressources.

La difficulté est qu'une telle formule ne permet pas de définir en l'état de manière précise une limite d'appropriation des ressources et ne permet donc pas de définir avec précision comment concilier les droits de chacune des générations à consommer les ressources naturelles. Cela s'explique par la raison suivante : il est nécessaire de déterminer à quelle période situer le point de référence à partir duquel on peut mesurer l'équivalence de ces ressources « non améliorées et non dégradées ». La détermination de celui-ci est au cœur des débats des libertariens qui travaillent sur la justice entre les générations pour indiquer quel niveau de ressources chaque génération doit transmettre à la suivante afin de respecter les droits de ses membres à la pleine propriété de soi. Nous allons montrer que le point d'équivalence le plus adapté au contexte intergénérationnel consiste, pour chaque génération, à transmettre un niveau de ressources correspondant au niveau dont chaque génération a hérité de la génération précédente. Nous devons donc transmettre un niveau de ressources équivalent à ce qu'il aurait été en l'absence de notre génération d'appartenance. Nous allons écarter d'autres interprétations possibles avant de justifier cette position.

Avant cela, indiquons que la clause lockéenne peut être simplifiée en y éliminant des éléments superflus. La mention « en quantité suffisante » peut notamment être supprimée puisqu'elle n'apporte pas de contraintes supplémentaires à celle qui prescrit de laisser des ressources « d'aussi bonne qualité ». La première proposition indique qu'un niveau de consommation serait légitime si et seulement s'il permettait à autrui de disposer de ressources suffisantes pour survivre[317]. Or, une telle clause s'avère trop peu contraignante : elle peut être respectée alors même qu'elle conduit à la dégradation de la situation d'autrui et donc à l'atteinte à ses

---

Ownership : Towards a Demolition », in Peter Vallentyne & Hillel Steiner, Left-Libertarianism and Its Critics, op. cit., p. 322 – 344, p. 339. En français, cette formule indique que « la légitimité persistante de la propriété privée du point de vue de la propriété de soi dépend du fait que chaque génération successive bénéficie de l'équivalent d'une part par tête du « land non amélioré et non dégradé » ». Cité et traduit par Axel Gosseries, Penser la justice entre les générations, op. cit., p. 186.

[317] C'est ce que défend notamment Gerald Allan Cohen lorsqu'il estime que « « suffisant » signifie probablement « suffisant pour survivre grâce à l'utilisation de » ». Self-Ownership, Freedom and Equality, op. cit., nbp. 20, p. 77 : « 'Enough' presumably means 'enough to survive by the use of'. » Traduit par moi.

droits fondamentaux de propriété de soi. Préserver un niveau minimum de ressources pour autrui consisterait dans les faits à transmettre un niveau de ressources moins élevé que ce dont autrui aurait pu bénéficier en l'absence d'une consommation des ressources, et donc à légitimer une situation moins favorable pour les non-propriétaires. On ne peut se satisfaire d'une situation où « l'appropriation d'un objet non possédé rend la situation des autres pire qu'avant » et interfère donc sur la pleine propriété que les individus ont d'eux-mêmes, même si nous pouvons estimer cela suffisant[318]. La mention « en quantité suffisante » pourrait importer au sein d'une seule configuration : si les individus ne disposaient pas, avant l'appropriation, de suffisamment de ressources pour survivre. L'improbabilité d'une telle situation associée à la trivialité des droits qu'elle confère rendent légitime la suppression de cette proposition au sein de la clause d'équivalence[319].

On peut aller encore plus loin dans la simplification de la clause lockéenne : la mention « d'aussi bonne qualité » peut être avantageusement remplacée par la mention, plus générale, « d'autant ». Cette fois, un tel remplacement peut être introduit pour des raisons essentiellement pratiques : c'est la seule manière d'introduire une unité de comparaison quant à l'évolution des ressources dans le temps[320]. En outre, une dégradation de la qualité des ressources naturelles d'une génération à l'autre revient nécessairement à en réduire la quantité transmise. Ainsi, la nouvelle formulation « d'autant » englobe les dimensions quantitatives et qualitatives du niveau de ressources qu'il convient de préserver lorsque nous les consommons afin de respecter les droits d'autrui. Après de telles simplifications, la clause d'équivalence stipule ainsi qu'une appropriation de ressources communes est légitime « du moins là où il y a autant qui reste en commun pour les autres[321] ».

---

[318] Robert Nozick, Anarchie, État et utopie, op. cit., p. 219 – 220.

[319] Voir à nouveau sur ce point Gerald Allan Cohen : « Si les ressources sont aussi bien qu'elles ne l'étaient auparavant, alors la mention « suffisante » est insatisfaite seulement si les autres manquaient déjà de ressources suffisantes pour vivre. Il est dès lors difficile de voir quelle force a la mention « suffisante ». » Traduit par moi. Self-Ownership, Freedom and Equality, op. cit., nbp 20 p. 77 : « If resources as good as were previously available are left, then the 'enough' stipulation is unsatisfied only if others already lacked enough to live on. It is therefore difficult to see what the force of the 'enough' stipulation is. »

[320] Axel Gosseries, « What do we Owe the Next Generation(s) ? », Loyola of Los Angeles Law Review, vol. 35, n° 1, 2011, p. 293 – 354, p. 305.

[321] Axel Gosseries, Penser la justice entre les générations, op. cit., p. 185. À noter qu'en anglais, une telle clause donne « at least where there is as much left in common for others », Axel Gosseries, « What do we Owe the Next Generation(s) ? », op. cit., p. 305.

Tournons-nous à présent sur les débats sur l'interprétation possible d'une telle clause d'équivalence dans un cadre intergénérationnel. Une première interprétation de la clause lockéenne pour ce qui concerne la justice entre les générations consiste à choisir comme point d'équivalence le niveau de ressources accaparé par la première génération. Comme le défend par exemple Michael Otsuka, chaque génération serait donc censée garantir à la génération suivante un niveau de ressources au moins équivalent à ce dont a bénéficié la première génération : il est possible de transmettre davantage de ressources si elle le souhaite mais il serait interdit à l'inverse de transmettre moins de ressources que ce dont disposait la première génération[322]. En d'autres termes, chaque génération devrait adapter sa consommation de ressources de sorte de laisser aux membres de la génération suivante un accès à ces ressources équivalent à un niveau de ressources dont est exclu de fait toutes les ressources qui ont pu être créées dans l'intervalle entre celle-ci et la génération présente.

Que penser d'un tel point d'équivalence ? Outre une difficulté pratique certaine à déterminer quel niveau de ressources avait à disposition les membres de la première génération, celui-ci ne peut être satisfaisant puisqu'il ne fonctionne réellement que dans le cas où toutes choses sont égales par ailleurs. Or, même en mettant de côté les fruits de l'activité humaine et de son travail, exclus par le point d'équivalence choisi ici, de nombreux éléments ont nécessairement changé depuis l'existence de la première génération, rendant difficile l'application de la clause au sein d'une théorie libertarienne de la justice. Tout d'abord, l'environnement naturel, la Terre et ses ressources se sont énormément transformées depuis la première génération… Sans que les êtres humains y soient à l'origine, les périodes de glaciation ont succédé à des périodes de réchauffement plus ou moins accentuées[323]. Ces variations du climat provoquent une évolution continue des ressources naturelles disponibles sur Terre, tant au regard du contenu, de sa diversité – nous reviendrons sur ce point – que de la seule quantité de ressources disponibles. De nombreuses

[322] Ainsi, pour Michael Otsuka, « la clause égalitariste, lorsqu'on la considère à la lettre, requiert que les membres de chaque génération successive disposent au moins d'une opportunité aussi grande de posséder les ressources terrestres que la première génération avait d'acquérir les ressources au sortir de l'état de nature ». Libertarianism without Inequality, Oxford, Clarendon Press, 2003, p. 36 : « The egalitarian proviso, when fully spelled out, requires that the members of each succeeding generation have at least as great an opportunity to own worldly resources as did the first generation to acquire resources out of a state of nature. » Traduit par moi.

[323] Sur l'évolution du climat sur le long terme, voir par exemple Emmanuel Le Roy Ladurie, Histoire du climat depuis l'an mil, Paris, Flammarion, 1967, considéré comme l'ouvrage fondateur sur l'histoire du climat.

« catastrophes » naturelles sont également à l'origine des mêmes conséquences, sans que la main de l'Homme n'y soit mêlée de quelque façon que ce soit : éruptions volcaniques, inondations, tremblements de terre, etc., ont fait subir des modifications tant à la quantité qu'à la nature même des ressources communes dont ont pu bénéficier les êtres humains à travers l'histoire de l'humanité. Il est dès lors hautement improbable que les ressources dont pouvaient disposer les membres de la première génération soient équivalentes à celles dont nous disposons aujourd'hui. Ensuite, si on considère que le respect des droits à la propriété de soi doit être envisagée pour chaque membre des générations successives et non par générations prises dans leur ensemble, la croissance démographique, même si cette fois les générations successives sont bien sûr responsables de cette évolution de la population, fait croître les besoins en ressources. Cette fois, ce n'est donc pas la quantité de ressources qui évolue dans le temps mais la quantité de personnes qui doivent pouvoir bénéficier de ces ressources.

Ces éléments réduisent la pertinence d'un tel point d'équivalence, voire en empêchent l'utilisation. Acceptons l'hypothèse selon laquelle la démographie reste constante dans le temps : le nombre d'individus composant les générations successives est identique. D'un côté, dans un cas où le niveau de ressources était plus faible pour la première génération qu'aujourd'hui, l'étendue de nos devoirs envers les droits des membres de la génération suivante serait bien faible. Nous aurions le loisir de nous approprier sans ménagement le surplus de ressources résultant des efforts accumulés par les générations passées, ou bien de détruire des ressources qui seraient apparues sur Terre après la disparition de la première génération. On pourrait tout à fait estimer que nos devoirs envers les générations futures impliquent uniquement un tel niveau d'efforts. Mais, d'un autre côté, si les ressources dont nous disposons aujourd'hui sont d'un niveau plus faible aujourd'hui qu'à l'origine, les efforts que cela supposerait pour respecter les droits des individus futurs seraient cette fois bien trop élevés. Pour respecter les droits des individus futurs à disposer d'un niveau de ressources équivalent à celui des membres de la première génération, chaque génération se verrait alors devant la nécessité de compenser les dégradations subies par la nature au fil de l'histoire de l'humanité. Or, du point de vue du seul principe de propriété de soi, il n'y a pas de raison de compenser l'évolution naturelle

du niveau de ressources entre la première et la génération présente[324]. En d'autres termes, selon une telle hypothèse, mais aussi selon l'hypothèse d'une croissance démographique, une théorie libertarienne de la justice s'avère inapplicable puisqu'aucun principe de compensation ne peut être avancé.

Un point de référence autre que le niveau de ressources dont a bénéficié la première génération permet d'éviter ces écueils liés à l'inévitable évolution de la nature et de ses ressources : le niveau de ressources dont aurait dû disposer la génération suivante elle-même en l'absence de toute génération antérieure[325]. Au sein de la première interprétation, les générations successives devaient transmettre un « état du monde » comparable à ce qu'il aurait été en leur absence, à l'exception de la première génération. Au sein de cette deuxième interprétation, les générations successives doivent transmettre un « état du monde » équivalent à ce qu'il aurait été si la génération suivante constituait la première génération. À l'instar de la proposition précédente, une telle règle implique que les individus futurs doivent pouvoir disposer de ressources équivalentes à des ressources vierges de toute intervention humaine. Mais cette fois les variations naturelles sont en quelque sorte intégrées au sein de ce qui est dû à la génération suivante puisqu'on s'appuie sur l'état des ressources telles qu'elles sont supposées être dans le temps présent. On annihile de fait les difficultés liées aux évolutions de cet état du monde.

Toutefois, cela ne permet pas de résoudre l'ensemble des difficultés qui ont trait à ces deux interprétations. La difficulté essentielle réside dans cette volonté de distinguer strictement les évolutions qui ont trait à l'activité humaine et celles qui émanent de la nature. Une telle appréciation du rapport de l'Homme et la nature est erronée comme nous l'avons déjà indiqué[326]. La nature n'est pas un sanctuaire protégé de tout temps par l'Homme et ses activités et n'a pas pour vocation de l'être. En d'autres termes, une nature « pure » ou « sauvage », c'est-à-dire purgée des activités de l'Homme, est un mythe. Il n'y a aucun sens à demander la transmission

[324] Axel Gosseries, Penser la justice entre les générations, op. cit., p. 188 : « Existe-t-il une raison quelconque pour laquelle la génération actuelle devrait se préoccuper de compenser l'impact d'une telle glaciation avec pour objectif de veiller à ce que la génération suivante puisse bénéficier d'un niveau de ressources équivalent (par tête) au niveau préhistorique ? La réponse, pour un lockéen, est qu'il n'y a pas de telle raison. »
[325] Ibid., p. 189.
[326] Voir au sein de la 1e partie la section 1.2.3, « Éthique environnementale et justice entre les générations ».

de ressources naturelles vierges de toute intervention humaine[327]. Nous ne pouvons pas distinguer clairement l'Homme et la nature, tout simplement parce que « l'Homme est dans la nature », ce qui signifie que l'Homme dépend de la nature, mais également qu'il vit et évolue en son sein, à l'instar des animaux, des plantes, etc.[328]. Dès lors, l'activité humaine agit nécessairement sur le cours de son environnement naturel ou, autrement dit, l'activité humaine fait partie intégrante de l'évolution de la nature elle-même.

Bien sûr, de telles actions peuvent être sources de dégâts, en tant qu'elles conduisent à déséquilibrer un écosystème à l'origine de la destruction de ressources, d'espèces animales ou végétales. Mais dans d'autres situations, son action peut s'avérer indispensable pour préserver l'équilibre d'un écosystème. On sait que la disparition d'un prédateur peut être à l'origine de nombre de bouleversements sur un écosystème, et pourrait conduire à sa destruction. Dans son *Almanach d'un comté* des sables, Aldo Leopold expliquait ainsi que la disparition des loups au sein d'un territoire montagneux entraînerait la destruction des végétaux puisque leurs proies potentielles, c'est-à-dire les cerfs et autres cervidés, pulluleraient et dévoreraient jusqu'à extinction les arbres et autres plantes à disposition[329]. La disparition de l'Homme au sein d'un espace donné pourrait de même briser un équilibre qui s'est créé en sa présence. À travers une mission de « régulation des espèces dites nuisibles », les chasseurs français sont par exemple invités à assumer ce rôle de prédateur dans le but de protéger la diversité de la faune et la flore[330]. De même,

---

[327] D'une certaine manière, cet élément peut également justifier l'ajout par Hillel Steiner et Peter Vallentyne aux ressources naturelles les ressources artificielles communes : ces dernières peuvent être entendues comme des aménagements de l'Homme apportés à son environnement naturel. Hillel Steiner, Peter Vallentyne, « Libertarian Theories of Intergenerational Justice », op. cit.

[328] Catherine & Raphaël Larrère, Du bon usage de la nature, op. cit., p. 269.

[329] Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, op. cit., p. 170.

[330] En France, les chasseurs jouent un rôle central pour parvenir à une « destruction des espèces nuisibles » et sont invités à réguler la multiplication des espèces avec des plans de chasse décidés au sein de chaque département. Sur le site du Ministère de l'écologie, du développement durable et de l'énergie, on peut lire ainsi que l'objectif du plan de chasse « est d'assurer le développement durable des populations de gibier et de préserver leurs habitats, en conciliant les intérêts agricoles, sylvicoles et cynégétiques ». Voir sur le site Internet du Ministère, http://www.developpement-durable.gouv.fr/Le-plan-de-chasse-et-le-plan-de.html. Par exemple, la préfecture d'Indre-et-Loire fait appel aux chasseurs pour sauvegarder la forêt du Corgebin en évitant la prolifération des cerfs ou sangliers : « Le cerf, le chevreuil et le sanglier sont présents au Corgebin comme dans la plupart des forêts de plaine. Ils y ont tout à fait leur place, mais sans régulation, ils se multiplient parfois trop. Comme ils se nourrissent pour une bonne part de jeunes pousses d'arbres et arbustes, chevreuils et cerfs en excès peuvent empêcher le renouvellement normal de la forêt. » Voir sur le site Internet de l'Office national des forêts consacré à ce plan de chasse, http://www.onf.fr/enforet/corgebin/approfondir/faune_flore_biodiversite/20120522-092357-774523/@@index.html.

certains aménagements produits par l'homme sur son environnement et qui ne conduisent pas à sa dégradation peuvent être profitables et méritent en ce sens d'être conservés et transmis. C'est le cas par exemple de voies de communication, d'abris tels que des chalets de montagne ouverts à tous les randonneurs.

Plus spécifiquement, ces deux interprétations ne permettent pas de régler la manière dont chaque génération doit envisager l'évolution de l'état du monde causée par les activités des générations passées, que ces évolutions soient positives ou négatives. Commençons par l'hypothèse selon laquelle ces activités ont des conséquences positives, permettant par exemple d'accroître le niveau de ressources disponibles. En vertu de la clause lockéenne, rien n'interdit à chaque génération de ne pas transmettre les fruits de sa propre activité : nous pouvons consommer par exemple l'ensemble d'une ressource que nous aurions créée, qui n'existait pas avant l'apparition de notre propre génération. En revanche, rien dans la clause lockéenne ne semble nous autoriser à détruire ce qui aurait pu bénéficier aux générations suivantes et qui a été créé et transmis par les générations passées. Or, en acceptant un point d'équivalence tel qu'il est représenté au sein de la deuxième interprétation, rien ne nous empêche de détruire les bénéfices issus des activités passées, détruire en d'autres termes le surplus de ressources disponibles permis par l'activité des générations passées, puisque notre devoir consisterait à transmettre un niveau de ressources dont nous aurions extrait ces bienfaits éventuels.

Dans l'hypothèse opposée, en cas de dégradations sur l'environnement naturel commises par les générations passées, une telle interprétation de la clause lockéenne nous obligerait de même à compenser de telles dégradations pour pouvoir transmettre le niveau de ressources demandé. Là encore, il apparaît légitime de demander à une génération de compenser les dégradations qu'elle aurait elle-même commise. Mais avons-nous le devoir de compenser les dégradations perpétrées par les générations passées ? À l'appui du seul principe de propriété de soi tel qu'il est défendu au sein des théories libertariennes de la justice, cela n'est pas possible. Nous montrerons par la suite qu'une telle exigence de réparation peut être défendue en vertu d'autres principes de justice. Mais on ne peut défendre une compensation des erreurs du passé

à l'appui de ce principe[331]. En conséquence, la clause lockéenne telle qu'elle est développée au sein de cette deuxième interprétation ne peut s'appliquer.

Il est donc nécessaire de développer une troisième interprétation de la clause lockéenne permettant d'exonérer les générations qui se succèdent dans le temps d'un devoir de rattraper les erreurs du passé mais également de conserver les acquis hérités des générations passées. Au regard du droit des individus à une pleine propriété de soi, il est légitime de demander a minima à chaque génération de transmettre à la suivante un niveau de ressources équivalent à ce qu'elle a elle-même hérité de la génération passée. En d'autres termes, chaque génération doit transmettre un niveau de ressources communes équivalent à ce qu'il aurait été si elle n'avait jamais existé. Telle qu'elle est retranscrite par Axel Gosseries, cette troisième interprétation consiste à considérer que « chaque génération est tenue de laisser à la suivante au moins autant que ce qu'aurait pu approprier la génération suivante dans l'hypothèse où la génération actuelle n'aurait pas existé[332] ».

Selon cette troisième interprétation de la clause lockéenne, il est donc interdit de désépargner, c'est-à-dire de transmettre à la génération suivante un « capital » en ressources moindre que celui dont on a hérité, sous peine de nuire aux droits des individus futurs à la pleine propriété d'eux-mêmes en réduisant leur accès à des ressources communes. Autrement dit, une génération remplit ses devoirs à l'égard des membres de la génération suivante dès lors que l'utilisation ou la consommation des ressources dont elle dispose n'induit pas une réduction de la quantité et de la qualité des ressources pour la génération suivante par rapport à ce qu'elle avait hérité du passé. Rien n'interdit à l'inverse à chaque génération de transmettre davantage de ressources que ce qu'elle a reçu de la génération passée…

L'interdiction de désépargne, telle qu'elle est défendue par les libertariens, à laquelle doivent se soumettre les générations successives, répond à une exigence de respect d'un principe de non-interférence à l'égard du droit de propriété de soi des membres de la génération suivante. Une interprétation de la clause d'équivalence de

[331] Axel Gosseries, Penser la justice entre les générations, op. cit., p. 190 – 191. Plus précisément, nous défendrons que les générations présentes ne sont pas responsables des actes commis par d'autres par le passé mais qu'elles ont néanmoins l'obligation de participer aux efforts pour atteindre le but de la coopération sociale en fonction de ce qui a été hérité du passé. Nous détaillons ce point au sein de la section 2.1.3 de la 3e partie, « Comment compenser les erreurs du passé ».
[332] Ibid., p. 191.

John Locke compatible avec le contexte intergénérationnel indique que chaque génération doit transmettre à la génération suivante un niveau de ressources communes équivalent à ce dont elle a hérité de la génération précédente, soit en les préservant soit en compensant les dégradations qu'elle a elle-même éventuellement commises. Il s'agit en d'autres termes de ne pas se montrer coupable d'externalités négatives à l'encontre du droit de propriété de soi et des ressources communes des générations suivantes. Le caractère vital de certaines des ressources à transmettre exige de faire « bon usage » de son environnement naturel et ainsi de transmettre un environnement épargné de toute dégradation mais éventuellement aménagé pour l'Homme dans le respect de la nature.

1.1.2 *Du besoin d'un environnement favorable pour être libre*

Si la clause lockéenne permet de concilier consommation des ressources et respect du droit des individus futurs à potentiellement en faire autant, l'approche libertarienne ne repose que sur une conception négative de la liberté, entendue comme non-interférence. Parce qu'une telle vision de la liberté n'inclut pas la possibilité d'en user, celle-ci nous semble insuffisante : pouvoir compter sur un environnement politique et social est nécessaire pour jouir d'une réelle liberté. Nous allons préciser dans cette partie ce que nous entendons par réelle liberté, en indiquant en quoi le bénéfice d'un environnement favorable est essentiel dans ce cadre.

Dans une étude célèbre, Benjamin Constant au XIXe siècle distinguait la conception de la liberté des Modernes de celle des Anciens comme suit :

« [C]hez les anciens, l'individu, souverain presque habituellement dans les affaires publiques, est esclave dans tous ses rapports privés. Comme citoyen, il décide de la paix et de la guerre ; comme particulier, il est circonscrit, observé, réprimé dans tous ses mouvements ; comme portion du corps collectif, il interroge, destitue, condamne, dépouille, exile, frappe de mort ses magistrats ou ses supérieurs, comme soumis au corps collectif, il peut à son tour être privé de son état, dépouillé de ses dignités, banni, mis à mort, par la volonté discrétionnaire de l'ensemble dont il fait partie. Chez les modernes, au contraire, l'individu, indépendant dans la vie privée, n'est, même dans les Etats les plus libres, souverain qu'en apparence. Sa souveraineté est restreinte, presque toujours suspendue ; et si à des époques fixes, mais rares, durant lesquelles il est encore entouré de précautions et d'entraves, il exerce cette souveraineté, ce n'est jamais que pour l'abdiquer[333]. »

Ainsi, selon Constant, la liberté résidait pour les Anciens dans la possibilité de régir les affaires publiques, mais celle-ci existait au détriment d'une indépendance au sein de la sphère privée à l'égard de toute forme d'extériorité, qu'elle provienne d'autrui ou des institutions. Les Anciens pouvaient participer à l'élaboration et la réalisation de normes publiques mais ne pouvaient disposer d'une liberté d'agir à leur guise au sein de la sphère privée. À l'inverse, les Modernes jouissent d'une grande indépendance au sein de la sphère privée, mais ceci se fait au détriment d'une souveraineté publique qui n'est plus qu'apparence. La liberté collective dont bénéficiaient les anciens – ou en tout cas ceux qui avaient le bonheur de jouir du statut de citoyens – s'est étiolée au profit d'une liberté individuelle entendue comme indépendance, non ingérence de la part d'autrui ou des institutions.

Plus récemment, dans un texte tout aussi important, Isaiah Berlin soulignait également deux dimensions majeures inscrites au sein de la notion de liberté qui recoupent en partie la distinction opérée par Constant, en différenciant liberté négative et positive. La liberté des modernes mise en avant par Constant correspond à la liberté négative pour Berlin, en tant qu'elle renvoie à l'absence d'interférences, à l'existence d'un espace au sein duquel nous pouvons bénéficier d'un certain degré d'indépendance à l'égard de toute intervention extérieure, que celle-ci soit d'ordre institutionnelle ou de la part d'autres individus. Selon les mots de Berlin, avec le sens négatif, « être libre […] signifie être libre de toute immixtion extérieure. Plus vaste est cette aire de non-ingérence, plus étendue est ma liberté[334] ». La dimension positive de la liberté renvoie au « désir d'un individu d'être son propre maître », nous

[333] Benjamin Constant, De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes, *in Œuvres* politiques de Benjamin Constant, Paris, Charpentier et Cie, 1874, p. 258 – 286, p. 262.
[334] Isaiah Berlin, « Deux conceptions de la liberté » [1958], in Éloge de la liberté, traduit de l'anglais par Jacqueline Carnaud et Jacqueline Lahana, Paris, Calmann-Lévy, 1988, p. 172.

désirons en tant qu'individu « agir et non être agi par la nature ou par d'autres hommes[335] ». Ces distinctions sont à l'origine de débats importants qui dépassent le cadre de notre travail. Les Néo-républicains, s'inspirant d'une conception républicaine de la liberté, critiquent la mise en avant de ces deux dimensions de la liberté en tant qu'elle omettrait une troisième forme de liberté, entendue cette fois comme non-domination[336].

Ce que nous souhaitons souligner ici, c'est l'importance accordée par Berlin à la liberté négative au détriment de la dimension positive[337]. Cette valorisation de la première dimension au détriment de la seconde est justifiée par Berlin à l'appui de l'idée selon laquelle ces deux dimensions ne sauraient être conciliées : la dimension positive de la liberté rognerait nécessairement sur la dimension négative de la liberté. Berlin estime que cette dimension porte en elle les risques d'une dérive paternaliste qui pourrait venir entraver la dimension négative de la liberté et qu'elle n'est donc pas compatible avec des sociétés modernes individualistes portées sur la protection de l'indépendance des individus[338]. En somme, constatant la force polémique et dangereuse de la dimension positive de la liberté, seule la dimension négative mériterait d'être défendue.

Les libertariens, à l'instar de Robert Nozick, nient également la possibilité d'une telle conciliation. Pour Nozick, penser l'individu comme une fin et non comme un moyen, et ainsi respecter l'intégrité des personnes et leur permettre de réaliser leurs projets exige de prendre uniquement en considération la dimension négative de la liberté, et plus particulièrement le respect de la propriété de soi. Aller au-delà de cette protection de l'indépendance des individus irait à l'encontre de ce droit fondamental à la propriété de soi. Il défend ainsi un État minimal qui garantirait uniquement la sécurité et la propriété de soi des personnes : « un État minimal, qui se limite à des fonctions étroites de protection contre la force, le vol, la fraude, à l'application des contrats, et ainsi de suite, est justifié ; tout État un tant soit peu plus étendu enfreindra les droits des personnes libres de refuser d'accomplir certaines

[335] Ibid., p. 179.
[336] Voir notamment Philippe Pettit, Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement [1997], traduit de l'anglais par Patrick Savidan et Jean-Fabien Spitz, Paris, Gallimard, 2004.
[337] Ibid., p. 36 : « Tandis que la liberté négative serait une valeur éclairée à laquelle nous pourrions tous, aujourd'hui, adhérer, la liberté positive représenterait ce type d'idéal propre à ne séduire que ceux qui, adversaires romantiques des Lumières, aiment à célébrer les temps de la prémodernité. »
[338] Pour Berlin, avec la dimension positive de la liberté, on peut « vous obliger à vous immuniser contre la variole, même si vous ne le voulez pas ». « Deux conceptions de la liberté », op. cit., p. 197.

choses […][339]. » Défendre un État minimal consiste ainsi à s'opposer à un État susceptible de coordonner une redistribution des richesses au sein de la société ou d'organiser un accès à l'éducation, au logement, etc.

Or, en valorisant uniquement la dimension négative de la liberté, on omet un élément essentiel : la liberté individuelle, entendue non seulement comme indépendance mais aussi comme possibilité de réaliser ses projets et donc de se réaliser soi-même, dépend en partie des conditions de vie dont on dispose, et plus largement de l'environnement – naturel, social et politique – au sein duquel on évolue. Pour ces deux auteurs, la liberté se constitue contre toute forme d'ingérence extérieure, de la part des autres membres d'une société donnée et/ou les institutions de celle-ci. Or, si cette forme de liberté ne doit pas être sous-évaluée, il convient d'y adjoindre le fait que nous ne pouvons nous réaliser sans l'apport de cette même société. Le degré de liberté dont nous disposons, le niveau d'opportunités dont nous bénéficions, dépend fondamentalement de la société dans laquelle nous évoluons.

Benjamin Constant lui-même reconnaissait que la liberté des Modernes n'est envisageable que si la liberté correspondant à celle des Anciens persiste. Dans une description de ce que ses contemporains pouvaient entendre par le mot « liberté », Constant souligne « le droit de dire son opinion, de choisir son industrie et de l'exercer ; de disposer de sa propriété, d'en abuser même ; d'aller, de venir, sans en obtenir la permission, et sans rendre compte de ses motifs ou de ses démarches », correspondant ainsi à une représentation de la liberté comme indépendance. Mais il met également en avant la possibilité « d'influer sur l'administration du gouvernement, soit par la nomination de tous ou de certains fonctionnaires, soit par des représentations, des pétitions, des demandes, que l'autorité est plus ou moins obligée de prendre en considération », plus proche donc d'une liberté au sens de souveraineté politique[340]. Or, si Constant expose le fait que l'indépendance

[339] Robert Nozick, Anarchie, État et utopie, op. cit., p. 9.

[340] Benjamin Constant, De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes, op. cit., p. 260 – 261 : « Demandez-vous d'abord, Messieurs, ce que de nos jours un Anglais, un Français, un habitant des États Unis de l'Amérique, entendent par le mot de liberté ? C'est pour chacun le droit de n'être soumis qu'aux lois, de ne pouvoir être ni arrêté, ni détenu, ni mis à mort, ni maltraité d'aucune manière, par l'effet de la volonté arbitraire d'un ou de plusieurs individus. C'est pour chacun le droit de dire son opinion, de choisir son industrie et de l'exercer ; de disposer de sa propriété, d'en abuser même ; d'aller, de venir, sans en obtenir la permission, et sans rendre compte de ses motifs ou de ses démarches. C'est, pour chacun, le droit de se réunir à d'autres individus, soit pour conférer sur ses intérêts, soit pour professer le culte que lui et ses associés préfèrent, soit simplement pour remplir ses jours et ses heures d'une manière plus conforme à ses inclinations, à ses fantaisies. Enfin, c'est le droit,

individuelle ne peut être envisageable sans souveraineté politique, il n'identifie pas de manière tranchée ces deux moments[341]. L'indépendance individuelle telle qu'elle est censée être valorisée au sein de la modernité ne peut être garantie en l'absence d'une souveraineté politique comparable à celle des anciens. Autrement dit, même si nous valorisons avec la modernité la liberté comme indépendance, celle-ci n'est vraiment réalisable que si nous disposons par ailleurs d'une souveraineté politique, même si celle-ci est portée par des représentants politiques et n'est pas exercée directement comme elle pouvait l'être chez les « anciens ».

De même, l'appréciation des libertés fondamentales telles qu'elles sont retranscrites au sein de la dimension négative de la liberté, la valeur que l'on peut leur accorder, suppose de disposer des ressources économiques et sociales, mais aussi des connaissances nécessaires. Les libertés sont et doivent être les mêmes pour tout le monde, au nom d'un principe d'égale liberté et d'un accès égal à un certain nombre de droits fondamentaux, mais parce que nous ne disposons pas tous de moyens identiques, nous n'avons pas forcément les mêmes possibilités d'en user[342]. La dimension négative de la liberté souligne l'importance de la préservation d'un certain nombre de droits dont la propriété de soi mais ne tient pas compte des opportunités ou possibilités d'agir : être à l'abri de toute forme d'interférence ne permet pas aux individus de bénéficier d'une liberté réelle, il ne garantit pas les moyens permettant de disposer de l'opportunité ou de la capacité d'user de la liberté

---

pour chacun, d'influer sur l'administration du gouvernement, soit par la nomination de tous ou de certains fonctionnaires, soit par des représentations, des pétitions, des demandes, que l'autorité est plus ou moins obligée de prendre en considération. »

[341] Alain Renaut, *L'ère de l'individu*, op. cit., p. 55. Pour Alain Renaut, une distinction trop systématique entre autonomie et liberté entendue comme indépendance est au cœur d'une scission entre humanisme et individualisme et a conduit à valoriser l'individualisme, le seul « souci de soi », et omettre le fait fondamental selon lequel on ne peut disposer d'une telle liberté négative sans l'obtention préalable ou parallèle de la souveraineté politique.

[342] Nous nous inspirons ici de la distinction opérée par Rawls entre la liberté et la valeur que l'on accorde à cette liberté en fonction des moyens dont on dispose. S'il refuse de considérer que nous n'avons pas tous le même niveau de liberté, il reconnaît que la valeur que nous pouvons leur accorder diffère. C'est pourquoi il conteste en premier lieu le fait que les moyens dont on dispose puissent affecter la liberté avant d'introduire l'idée que les moyens impactent sur la valeur que l'on peut accorder à cette liberté. John Rawls, Théorie de la justice, op. cit., p. 240 : « Parmi les contraintes définissant la liberté, on compte parfois l'incapacité de tirer profit des droits et des possibilités offertes, qui résulte de la pauvreté et de l'ignorance, et, d'une manière générale, d'un manque de moyens. Ce n'est pas cependant mon point de vue, je pense plutôt que ces données affectent la valeur de la liberté […]. […] La liberté en tant qu'égale pour tous est la même pour tous ; il n'est pas question de donner une compensation pour une liberté moindre. Mais la valeur de la liberté n'est pas la même pour tous. Certains ont plus d'autorité et de fortune et, donc, des moyens plus importants pour mener à bien leurs objectifs. »

dont on dispose[343]. Pour être libre et ainsi être en mesure de concevoir et développer sa propre conception de la vie bonne, il est nécessaire d'avoir le droit de faire ce que l'on veut faire – éventuellement dans les limites de ce qui apparaît « raisonnable » – mais également de disposer des moyens permettant d'atteindre les objectifs que l'on s'est fixé et la liberté dont on dispose[344].

Par exemple, que faire du bénéfice d'une liberté d'expression sans détenir les moyens d'en user ? Une société démocratique doit garantir à chacun des citoyens une liberté d'expression, une absence d'interférences dans le droit qui nous est accordé de revendiquer une opinion. La liberté d'expression peut être comprise comme une illustration de ce que constitue la dimension négative de la liberté, au sens où une telle liberté implique un espace dans lequel nous pouvons nous exprimer librement, sans que celle-ci soit entravée par qui que ce soit[345]. Mais cette liberté n'a que peu d'intérêt ou d'utilité pour les individus s'ils ne sont pas en mesure d'exprimer leurs opinions, s'ils ne disposent pas des outils pour le faire. Entre autres éléments, pour pouvoir exprimer réellement une opinion, il est nécessaire d'avoir bénéficié au préalable d'une éducation accordant à tout à chacun des éléments pour comprendre et être en mesure de posséder les modalités du langage, d'argumenter, d'exprimer

[343] Nous reprenons ici la distinction proposée par Philippe Van Parijs entre liberté formelle, fondée sur la sécurité des droits et la propriété de soi, et liberté réelle, qui ajoute à cette dimension des possibilités ou des opportunités d'agir : « Je dois user du terme de réelle liberté pour faire référence à une notion de la liberté qui incorpore les trois composants – sécurité, propriété de soi, et opportunité – pour marquer le contraste avec la liberté formelle, qui incorpore seulement les deux premiers. » Traduit par moi. Philippe Van Parijs, Real Freedom for All. What (if anything) can justify Capitalism ?, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 22 – 23 : « I shall use the term real freedom to refer to a notion of freedom that incorporates all three components — security, self-ownership, and opportunity — in contrast to formal freedom, which only incorporates the first two. » Pour une discussion en français sur ce concept de liberté réelle, voir Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique, Paris, Éditions du Seuil, 1991, p. 186 – 189. Philippe Van Parijs s'inspire lui-même de la distinction opérée par Rawls entre liberté et valeur de la liberté tout en soulignant davantage l'importance des moyens, Ibid., p. 210. À noter tout de même que Rawls est plus explicite dans Libéralisme politique sur l'importance de disposer de conditions sociales suffisantes pour être en mesure d'être libre : il est nécessaire selon lui de faire en sorte « que les besoins fondamentaux des citoyens soient satisfaits, du moins dans la mesure nécessaire à la compréhension de ces droits et de ces libertés et à leur exercice fécond ». John Rawls, Libéralisme politique, op. cit., p. 31. Nous reviendrons sur ce point lorsqu'il s'agira de déterminer la finalité de la phase d'accumulation dans le cadre intergénérationnel.

[344] Ainsi, pour Philippe Van Parijs, « contrairement à la liberté formelle, […], la liberté réelle n'implique pas seulement d'avoir le droit de faire ce qu'on aimerait pouvoir faire, mais aussi de disposer des moyens pour le faire ». Real Freedom for All, op. cit., p. 4 : « Unlike formal freedom, [...] real freedom is not only a matter of having the right to do what one might want to do, but also a matter of having the means for doing it. » Traduit par moi.

[345] Nous laissons de côté ici la question de savoir comment concilier la liberté d'expression de chacun des membres d'une société donnée, et dès lors si nous devons mettre en place des principes de régulation provoquant de fait une forme de « censure légale » ou bien défendre une absence complète de régulation au nom de cette même liberté.

clairement ce que nous ressentons, de mettre des mots sur les pensées que nous pouvons développer.

Penser l'individu dans son environnement, tenir compte des possibilités réelles dont il dispose, n'interdit en rien pour l'individu de constituer le monde futur et sa conception de la vie bonne selon les modalités qu'il aura choisies. Certes, notre capacité à construire des projets se fait dans les limites et les possibilités que nous avons héritées du passé : si notre mode d'être est de se porter vers le futur, nous naissons dans un monde déjà-là[346]. Mais ce monde ne doit pas être pensé comme une cage dont nous ne pouvons nous affranchir : il constitue aussi le sol grâce auquel nous pouvons nous projeter, c'est à l'appui de celui-ci que nous pouvons réaliser nos projets, et donc être libre. Dans les mots de Jean-Paul Sartre, nous pouvons nous projeter dans le néant, un futur non-constitué[347]. La liberté ne consiste pas à s'affranchir d'un monde déjà-là, mais à s'appuyer sur ce monde pour en constituer un nouveau selon une infinité de possibilités :

> « Qu'est-ce donc que la liberté ? Naître, c'est à la fois naître du monde et naître au monde. Le monde est déjà constitué, mais aussi jamais complètement constitué. Sous le premier rapport, nous sommes sollicités, sous le second nous sommes ouverts à une infinité de possibles. Mais cette analyse est encore abstraite, car nous existons sous les deux rapports à la fois. Il n'y a donc jamais déterminisme et jamais choix absolu, jamais je ne suis chose et jamais conscience nue[348]. »

1.1.3 Concilier liberté et égalité : la proposition rawlsienne

L'idée selon laquelle il est nécessaire de constituer un environnement politique et social juste pour garantir à chacun des membres de la société la possibilité de se

[346] Cette idée rejoint celle défendue par Martin Heidegger dans Être et Temps [1927], traduit de l'allemand par François Vezin, Paris, Gallimard, 1986. Si le propre de l'être humain est de se porter vers le futur (qu'il nomme « anticipation de soi »), celui-ci est nécessairement jeté dans un monde, dans un « déjà-là » qui lui existe préalablement et qui limite le champ des possibles. La combinaison de ces deux dimensions est ce qui constitue le « souci » (§ 41). Dans un phrasé propre à Heidegger, ce dernier explique que ce souci est constitué par le fait d' « être-en-avance-sur-soi-tout-en-étant-déjà-au-monde », p. 241.

[347] Jean-Paul Sartre, L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique, Paris, Gallimard, 1943. Sartre décline l'approche défendue avant lui par Heidegger en estimant également que le propre de l'être humain est de se porter vers un « néant », futur à constituer de part en part : il est un « pour-soi ».

[348] Maurice Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Paris, Gallimard, 1945, p. 517. On peut se reporter plus généralement à la très belle conclusion de l'ouvrage, p. 515 – 520, pour entendre l'analyse de Merleau-Ponty dans ce cadre.

projeter dans le futur et de réaliser ses conceptions de la vie bonne est au cœur de la plupart des théories contemporaines de la justice. Mais la théorie de la justice comme équité de John Rawls, théorie développée au début des années 1970 est la première théorie d'envergure à tenter de répondre à une telle exigence de conciliation. Bien sûr, cette théorie n'est pas la seule réponse possible pour déterminer ce qu'est une société juste, entendue comme une société dans laquelle les individus ont la possibilité de réaliser leurs projets de vie. Mais elle a une importance telle qu'elle constitue bien souvent un point de départ obligé pour les auteurs contemporains en philosophie politique[349]. Les théories contemporaines de la justice développent ainsi bien souvent une réponse spécifique à la question de savoir ce qu'est une société juste en défendant ou en contestant une partie des thèses défendues par Rawls. Comment concilier les libertés de chacun des membres de la société, c'est-à-dire permettre à chacun de disposer d'une égale liberté tout en revendiquant la nécessité d'accorder à chacun les moyens permettant d'en user ? L'un des objectifs de la théorie de la justice comme équité, si ce n'est l'objectif principal, est de répondre à une telle question, en cherchant à déterminer les principes de justice permettant « une réconciliation de la liberté et de l'égalité[350] ». Il ne s'agit pas ici de prendre pour argent comptant la thèse de Rawls mais d'indiquer comment celle-ci permet de penser une conciliation entre la liberté entendue comme non-interférence et l'idée selon laquelle nous ne pouvons jouir de telles libertés sans jouir d'un environnement qui y soit propice.

À l'appui de deux principes de justice distinguant le respect des libertés fondamentales qui doivent être garanties sans restriction aux individus et une répartition des ressources nécessaires pour apprécier de manière équitable la valeur de ces libertés, Rawls défend ainsi une conception de la société qui « doit être organisée de manière à maximiser, pour les plus désavantagés, la valeur du système complet des libertés égales pour tous[351] ». Il s'agit autrement dit d'identifier les libertés fondamentales des individus et de créer des institutions permettant de répartir au sein de la société les ressources nécessaires pour pouvoir en faire usage, et donc

[349] Pour Robert Nozick par exemple, qui a développé sa théorie libertarienne en partie contre certains des principes défendus par Rawls et qui en fut un de ses critiques les plus virulents, « [l]es philosophes politiques doivent désormais ou bien travailler à l'intérieur de la théorie de Rawls, ou bien expliquer pourquoi ils ne le font pas ». Robert Nozick, Anarchie, État et utopie, op. cit., p. 228.
[350] John Rawls, Théorie de la justice, op. cit., p. 240.
[351] Ibid., p. 240.

notamment pour pouvoir concevoir et tenter de réaliser sa conception de la vie bonne. Nous allons décrire rapidement comment Rawls en vient à défendre ces principes avant de les détailler plus précisément. Il parvient à concilier libertés fondamentales et justice sociale pour pouvoir en user véritablement en instaurant un ordre lexicographique en faveur du premier principe.

Au sein notamment de deux de ses ouvrages majeurs, Théorie de la justice et Libéralisme politique, il se donne pour objet théorique principal de déterminer les modalités que doivent suivre les institutions qui régissent la société pour concilier les devoirs et les droits fondamentaux des individus[352]. L'institution telle qu'elle est perçue par Rawls est « un système public de règles qui définit des fonctions et des positions avec leurs droits et leurs devoirs, leurs pouvoirs et leurs immunités et ainsi de suite[353] ». Ces institutions sont donc destinées à organiser la coopération des individus membres de la société. Elles regroupent des organismes physiques et les rites sociaux qui les accompagnent, comme par exemple des tribunaux, des parlements ou toute autre structure socio-économique parmi les plus importantes (l'appareil redistributif, le marché, etc.). Elles peuvent également prendre une forme plus abstraite, comme celle d'une constitution politique[354]. Ces éléments ont pour point commun d'édicter des règles connues et acceptées par tous les membres d'une société donnée.

Rawls se présente en héritier des penseurs du contrat social. Ces derniers s'appuyaient sur une situation hypothétique, l'État de nature, dont les termes varient selon les auteurs, pour déterminer quel type de régime et quelles institutions sont en mesure de garantir le respect des droits fondamentaux des individus. L'objectif poursuivi par Rawls à travers une telle perspective contractualiste est d'établir les termes d'un contrat originel, à savoir les « principes de justice » qui définiront les modalités de l'association ou la coopération d'individus au sein de la société[355]. Le

[352] Ibid., p. 33 : « L'objet premier de la justice, c'est la structure de base de la société ou, plus exactement, la façon dont les institutions sociales les plus importantes répartissent les droits et les devoirs fondamentaux et déterminent la répartition des avantages tirés de la coopération sociale. »
[353] Ibid., p. 86.
[354] Ibid., p. 33.
[355] Rawls indique ainsi que « les principes de justice valables pour la structure de base de la société sont l'objet de l'accord originel. […] Ces principes doivent servir de règle pour tous les accords ultérieurs ; ils spécifient les formes de la coopération sociale dans lesquelles on peut s'engager et les formes de gouvernement qui peuvent être établies ». Ibid., p. 37.

caractère juste ou injuste de l'organisation de base de la société concerne les règles édictées par les institutions et s'exprime en référence à ces principes de justice.

Les termes du contrat originel sont dessinés par des individus dont la situation et les traits comportementaux sont également hypothétiques. Ces participants sont supposés désirer maximiser leur propre bien-être, et s'assurer qu'ils disposeront des conditions nécessaires à la poursuite de leur propre conception de la vie bonne au sein de la réalité. Ils sont censés agir uniquement en fonction de cet intérêt personnel et n'adoptent donc pas de comportements altruistes. Afin qu'ils décident des principes « sur la seule base de considérations générales », qu'ils définissent des règles universelles, et non qu'ils agissent uniquement pour leur propre intérêt, ces participants sont placés sous « voile d'ignorance » : ils ne savent rien des circonstances particulières qui sont les leurs au sein de la société et qui pourraient les amener à privilégier telle ou telle règle en fonction de ces circonstances[356]. Ils ne savent rien de leurs conditions sociales ni de leur statut au sein de la réalité, ou encore des talents naturels ou compétences dont ils peuvent bénéficier. De même, ces participants au contrat originel ignorent la nature des projets qu'ils souhaitent mener, leur propre conception du bien. Les principes de justice sont donc façonnés indépendamment de toute conception spécifique de la vie bonne. En d'autres termes, la théorie rawlsienne est déontologique : le juste prime sur le bien au sens où le juste est formulé indépendamment de toute conception spécifique de la vie bonne, ce qui doit permettre d'établir des institutions et des principes organisationnels de la société tolérants à l'égard de toute conception du bien[357]. Au fondement de la théorie de Rawls se trouve l'idée selon laquelle chaque citoyen d'une société donnée doit être libre, c'est-à-dire qu'il doit pouvoir concevoir et développer des projets de vie spécifiques, une conception de la vie bonne qui lui est propre. Un tel idéal de justice est envisageable dès lors que l'ensemble des conceptions « raisonnables » de la vie bonne, c'est-à-dire tolérantes à l'égard des autres conceptions de la vie bonne, est respecté, mais aussi et surtout dans la mesure où les individus ont la liberté de développer ces projets de vie. Cette notion de liberté intègre une dimension négative avec l'absence d'interférences de la part d'autrui ou des institutions. Mais elle

[356] Le voile d'ignorance est expliqué et commenté par Rawls notamment au sein du § 24, p. 168 – 174.
[357] Pour le moment, nous laissons délibérément de côté cette question du primat du juste sur le bien et des discussions qu'une telle affirmation a fait naître auprès des auteurs dits « communautariens ». Mais nous y revenons ci-dessous, dans la section de cette même partie intitulée « Biens premiers et universalité ».

véhicule également une notion positive du concept de liberté, à savoir l'idée de capacités ou de possibilités données aux individus de construire leurs projets à travers un accès suffisant à des « biens de base » ou « biens premiers ».

Les « biens premiers » sont les biens nécessaires à la poursuite de projets spécifiques quels qu'ils soient, les biens « que tout homme rationnel est supposé désirer[358] ». Ils comprennent « les droits, les libertés et les possibilités offertes à l'individu, les revenus et la richesse[359] ». Nous reviendrons sur la signification de ces différents éléments dans les lignes qui suivent. Certains des projets que nous menons tout au long de notre vie, que ce soit dans le cadre professionnel ou privé, sont possibles parce que nous avons bénéficié d'un certain niveau d'études, ou tout simplement parce que nous disposons de ressources matérielles pour les mener à bien. Les institutions économiques et sociales doivent ainsi être telles que ces biens, et plus précisément les biens premiers sociaux, c'est-à-dire les biens fondamentaux contrôlés par ces institutions[360], soient répartis de telle sorte que chacun dispose d'un droit égal à concevoir et développer sa propre conception de la vie bonne. Ainsi, l'individu est libre en raison de l'absence de contraintes d'autrui ou des institutions, mais il est également libre grâce à la présence de ces mêmes institutions et à une répartition juste garantie par ces institutions.

En raison de cette nécessité attachée aux biens premiers, il convient de les distinguer des autres conceptions du bien. Rawls distingue ainsi une théorie « étroite » du bien, qui concerne des « biens de base » ou « fondamentaux » dont les prémisses sont partagées par tous, et une théorie plus générale du bien, qui correspond aux désirs propres à chaque individu. Nous avons indiqué que le voile d'ignorance interdisait aux participants au contrat originel de connaître leur conception de la vie bonne. Ce voile ne concerne pas les biens premiers. Au contraire, l'importance de ces biens est reconnue par l'ensemble des participants au contrat originel. Les biens premiers constituent des moyens dont doivent être dotés les individus pour poursuivre leur conception plus générale de la vie bonne, leurs projets personnels. C'est le niveau de dotation de ces biens premiers qui va décider

[358] Ibid., p. 93.
[359] Ibid., p. 93.
[360] Rawls fait une distinction entre les biens premiers naturels, tels que la santé ou le talent inné, et les biens premiers sociaux, qui regroupent les biens premiers qui sont sous le contrôle des institutions. Ibid., p. 93.

de la possibilité ou non de poursuivre une conception de la vie bonne. La volonté de chacun des participants de bénéficier de ces biens premiers constitue en quelque sorte la base de négociation, la base sur laquelle les participants peuvent s'appuyer pour définir une juste organisation de la société. De manière fondamentale, la juste répartition de ces biens est l'objet de la constitution des principes de justice. C'est grâce à une répartition équitable de ces biens premiers que chacun aura la liberté la plus large possible de développer et concevoir une conception spécifique de la vie bonne[361]. Les modalités d'une répartition équitable des biens premiers sont formulées au sein de deux principes de justice. Le premier principe affirme la nécessité de garantir un certain nombre de libertés fondamentales pour tous, tandis que le second indique les modalités de répartition des avantages socio-économiques[362].

Après cette rapide présentation des éléments théoriques de Rawls, nous pouvons nous intéresser plus directement à la manière dont il pense la conciliation des deux dimensions de la liberté. Le premier principe de justice, le principe d'égale liberté, stipule que « chaque personne a un droit égal au système le plus étendu de libertés de base égales pour tous qui soit compatible avec un même système de libertés pour tous ». Les institutions qui régissent la société doivent ainsi garantir le maximum de libertés fondamentales possibles à chacun, telles que la liberté d'expression ou de conscience[363]. Une contrainte importante est que ces libertés

[361] Ibid., p. 438 : « [J]e distinguerai entre deux théories du bien. La raison en est que, dans la théorie de la justice comme équité, le concept de juste est antérieur à celui du bien. En contraste avec les théories téléologiques, quelque chose n'est bon que s'il s'accorde avec des formes de vie compatibles avec les principes de justice déjà posés. Mais, pour établir ces principes, il est nécessaire de s'appuyer sur une notion du bien, car nous avons besoin de présupposés sur les motivations des partenaires dans la position originelle. Comme ces présupposés ne doivent pas mettre en danger la priorité du concept du juste, la théorie du bien qui est utilisée ici est limitée à l'essentiel. C'est cette analyse du bien que j'appellerai la théorie étroite : son but est de garantir les prémisses nécessaires concernant les biens premiers pour arriver aux principes de la justice. Une fois cette théorie élaborée et les biens premiers analysés, nous sommes libres d'utiliser les principes de la justice dans l'élaboration ultérieure de ce que j'appellerai la théorie complète du bien. »

[362] Nous reprenons ici la formulation des principes de justice telle qu'elle est présentée dans Libéralisme politique, op. cit., p. 324 – 325. Au gré de l'avancée de ses réflexions dans Théorie de la justice et des critiques qui lui ont été adressées, Rawls a proposé des versions différentes de ses principes de justice. Mais il n'est pas nécessaire de reprendre ici l'évolution de ces principes et les raisons de celle-ci. Ils sont formulés comme suit :

« 1/ Chaque personne a un droit égal au système le plus étendu de libertés de base égales pour tous qui soit compatible avec un même système de libertés pour tous.

2/ Les inégalités sociales et économiques sont autorisées à condition

a/ qu'elles soient au plus grand avantage du plus mal loti ; et

b/ qu'elles soient attachées à des positions et à des fonctions ouvertes à tous, dans des conditions d'égalité équitable des chances. »

[363] John Rawls donne la liste suivante dans Libéralisme politique, Ibid., p. 347 – 348 : « La liberté de pensée et la liberté de conscience, les libertés politiques et la liberté d'association, ainsi que les

doivent être strictement les mêmes pour tous les individus. En vertu d'un tel principe, il est injuste d'attribuer plus de libertés à un groupe d'individus plutôt qu'à un autre, même si cela permet au premier groupe de bénéficier de davantage de libertés. De même, on ne peut limiter la liberté de quelques-uns pour que les autres puissent bénéficier de davantage de libertés.

Au sein du deuxième principe sont formulées deux conditions sous lesquelles des inégalités économiques et sociales sont autorisées. Ces inégalités concernent plus spécifiquement le bénéfice d'avantages socio-économiques et l'accès aux positions sociales qui permettent de bénéficier des avantages liés. Ce sont des biens premiers matériels, tels que les revenus et les richesses (patrimoine immobilier ou épargne par exemple), mais également le pouvoir politique, social ou économique afférant aux positions sociales et professionnelles, et enfin les bases sociales du respect de soi. Considéré par Rawls comme le bien premier le plus important, ce dernier élément est d'ordre psychologique. Il comprend deux aspects : le sentiment qu'un individu a de sa propre valeur, développé notamment en lien avec la valeur attribuée par autrui à ses projets, et le niveau de confiance en soi que l'individu éprouve pour mener ses projets, consécutif du degré de valorisation dont il bénéficie de la part d'autrui. Garantir à chacun les bases sociales du respect de soi consiste ainsi à garantir une forme d'inclusion sociale, faire en sorte « que chacun puisse faire partie d'au moins une communauté partageant ses intérêts et où ses entreprises soient appréciées par ses associés[364] ». L'exclusion sociale subie par exemple par un chômeur de longue durée ou plus généralement par des personnes défavorisées au sein de sociétés riches est à l'origine de pertes importantes d'estime de soi, de confiance en soi. Des individus qui ont la capacité de mener à bien des projets ne le font pas car ils ne croient pas en eux ou en la valeur de leurs projets. La perte de confiance ou d'estime de soi constitue ainsi une des conséquences majeures de la précarité sociale au sein des sociétés développées. Pour qu'une société soit juste, les institutions qui la régissent doivent être telles que ce sentiment d'exclusion et la perte de confiance et d'estime qui en découle ne survienne pas, ou du moins que leur impact soit réduit.

---

libertés incluses dans la notion de liberté et d'intégrité de la personne, et finalement, les droits et libertés protégés par l'Etat de droit (rule of law). »

[364] John Rawls, Théorie de la justice, op. cit., p. 482. Rawls développe sa conception des biens premiers au sein du § 67, p. 479 – 486.

La première condition inscrite au sein du deuxième principe de justice, le principe de l'égalité équitable des chances, stipule que des inégalités socio-économiques sont autorisées si elles sont consécutives de « positions et [….] des fonctions ouvertes à tous ». Dans une certaine mesure, il est légitime que des emplois différents, exigeant des compétences ou des responsabilités ou résultant de niveaux d'études distincts, conduisent à des niveaux de salaires et plus généralement de reconnaissance sociale inégaux. Un avocat est davantage reconnu socialement qu'un ouvrier spécialisé. Cette inégalité, illustrée par exemple par des niveaux de salaires distincts, est juste selon ce principe à condition que l'ouvrier spécialisé ait choisi son statut professionnel, et qu'il ait donc pu faire le choix, lui aussi, d'embrasser la carrière d'avocat. À l'inverse, il est donc injuste que des individus à compétences ou talents égaux ne disposent pas des mêmes possibilités d'obtenir un emploi en raison d'origines sociales ou de sexes différents. Un tel principe condamne de fait des discriminations liées au sexe ou à la couleur de la peau, mais également le fait que des personnes socialement plus défavorisées ne puissent pas accéder aux mêmes positions sociales que les plus aisées. Dans une société juste, l'accès aux différentes positions sociales ne doit donc pas être conditionné à des circonstances indépendantes de la volonté des individus. Une situation dans laquelle un individu aurait davantage de chances d'être avocat que les autres parce qu'il a vu le jour au sein d'une famille aisée est injuste, tout comme une situation dans laquelle un individu aurait moins de chance d'accéder au même statut professionnel parce qu'il est issu d'un milieu social défavorisé ou d'une minorité.

La deuxième condition, le principe de différence, détermine le cadre au sein duquel les inégalités socio-économiques sont justes. Selon un tel principe, les inégalités de biens premiers faisant partie des avantages socio-économiques sont autorisées si celles-ci sont « au plus grand avantage du plus mal loti ». Même si Rawls lui-même s'opposait à l'utilisation d'un tel terme, ce principe est souvent désigné comme le principe du « maximin » : une répartition juste des biens premiers entre les individus doit être telle que « les inégalités sociales et économiques […] apportent aux plus désavantagés les meilleures perspectives[365] ». Un tel principe entend ainsi lier efficacité et équité : la somme des avantages socio-économiques doit

[365] Ibid., p. 115.

être maximisée au profit des moins bien placés dans la chaîne de distribution des biens premiers au sein de la société.

Afin de répondre à d'éventuels conflits de valeur, les institutions qui régissent la société sont censées respecter les principes de justice selon un ordre lexical précis[366]. En premier lieu, le principe d'égale liberté est prioritaire par rapport aux principes de différence et d'égalité des chances. La priorité accordée au principe d'égale liberté indique qu'on ne peut pas réduire un certain nombre de libertés fondamentales au nom, par exemple, d'une redistribution plus juste des richesses. Ainsi, « la liberté ne peut être limitée qu'au nom de la liberté elle-même[367] ». C'est en vertu d'un tel ordre lexicographique en faveur des libertés fondamentales des individus que Rawls est en mesure de défendre une justice sociale tout en préservant une sphère d'indépendance ou d'inviolabilité pour les individus : la redistribution sociale est limitée par cette sphère de droits qui ne peut être violée.

De même, le principe de juste égalité des chances est prioritaire par rapport au principe de différence. Il est de fait illégitime de restreindre l'accès à des positions sociales à quelques individus au nom de l'accroissement des avantages socio-économiques de l'ensemble des membres de la société. En vertu de cet ordre lexical, il est par exemple injuste de réserver un rôle politique important aux plus favorisés, même dans l'hypothèse où la constitution d'une telle aristocratie politique se révélait plus efficace au regard de l'accroissement des ressources au sein de la société, et notamment en faveur des plus démunis. À talents et compétences équivalents, ces derniers doivent bénéficier des mêmes chances d'accéder aux plus hautes instances décisionnaires. Rawls justifie un tel ordre lexical par la nécessité de ne pas accroître les disparités d'accès aux diverses positions sociales, entraînant l'avènement d'une nouvelle aristocratie, dans laquelle seule une élite pourrait atteindre les statuts sociaux les plus importants[368].

Les deux principes de justice sont à considérer ensemble, en tenant compte de leur complémentarité et de l'ordre lexical. Ils forment un tout qui indique la marche à suivre pour les institutions, le « but de la justice sociale » : les libertés fondamentales doivent être les mêmes pour tous et les avantages socio-économiques doivent être

[366] Ibid., p. 68 : « Un ordre lexical évite […] d'avoir jamais à mettre en balance des principes. »
[367] Ibid., p. 280.
[368] Ibid., p. 339 – 340.

répartis de telle manière que les plus démunis puissent en profiter le plus possible. On ne peut compenser l'absence de libertés pour quelques-uns puisque tous les membres de la société doivent bénéficier des mêmes libertés fondamentales. En revanche, en raison d'inégalités de perspectives liées à des inégalités dans la répartition des talents ou des biens sociaux, tous ne peuvent profiter de la même manière des libertés garanties au sein du premier principe. Le deuxième principe de justice vise précisément à faire en sorte que chacun puisse « tirer profit » au maximum des « droits et des possibilités offertes ». Ce qui compte ainsi, c'est de faire en sorte que les libertés fondamentales garanties pour tous puissent être appréciées par tous, que chacun leur accordent la valeur la plus importante, en suivant le principe de différence selon lequel il convient de maximiser les perspectives offertes aux plus démunis. C'est pourquoi Rawls indique que « la structure de base [de la société] doit être organisée de manière à maximiser, pour les plus désavantagés, la valeur du système complet des libertés égales pour tous[369] ». Une société sera caractérisée de juste si ces deux principes sont suivis par les institutions, et donc si la répartition des biens premiers coïncide avec celle exprimée au sein de ces principes.

[369] Ibid., p. 240.

1.2 Justifier une nécessaire accumulation

L'approche libertarienne, et davantage encore sa version de gauche, dispose d'un critère capable de garantir à tous les individus un accès égal aux ressources communes ou du moins une compensation si cet accès se trouvait réduit en raison de l'appropriation de ces mêmes ressources par une partie des membres d'une société donnée. En intégrant aux ressources communes les ressources créées par l'Homme mais pour lesquelles plus personne ne peut faire valoir de droit de propriété spécifique, les principes libertariens rendent possibles une telle création. Mais rien ne permet à l'appui d'une telle théorie d'obliger les générations à procéder à une telle création[370]. Pourtant, un accroissement des ressources dans le temps semble nécessaire : disposer d'un minimum de conditions de vie, d'une protection sociale, et même d'institutions étatiques susceptibles de garantir le respect des droits de chacun suppose de créer de nouvelles ressources.

Mais comment justifier un tel effort ? Une première piste consiste à s'appuyer sur les préférences des individus au sein de la position originelle dessinée par Rawls. Mais les raisons pour lesquelles des individus seraient prêts à sacrifier leur propre bien-être afin d'améliorer celui des générations futures sont, comme nous allons le voir, peu convaincantes et ne permettent pas de répondre aux objections concernant la distribution des ressources au sein des générations. Une autre voie l'est davantage : elle consiste à considérer que l'accumulation est justifiée dès lors qu'elle s'avère nécessaire pour atteindre une finalité légitime. L'approche rawlsienne de l'accumulation, contrairement à celle défendue par les utilitaristes, est justifiée dans la mesure où elle a pour objectif de constituer un minimum social nécessaire pour garantir le respect des droits des individus. Avant de défendre et de justifier ainsi une phase d'accumulation limitée dans le temps et d'en préciser la finalité, nous décrivons les modalités défendues au sein de deux théories en faveur d'une telle accumulation, à savoir les approches utilitariste et libérale égalitariste.

[370] C'est ce que confirment Hillel Steiner et Peter Vallentyne lorsqu'ils écrivent que « ni le libertarisme en général, ni la composante égalitariste du libertarisme de gauche, ne supporte quelque devoir que ce soit d'investir afin que les autres se trouvent en meilleure posture que soi ». « Libertarian Theories of Intergenerational Justice », op. cit., p. 62 : « Neither libertarianism in general, nor the egalitarian component of left-libertarianism, supports any duty to invest so as to make others better than oneself. »

1.2.1 *Deux théories en faveur d'une épargne intergénérationnel*le

Deux traditions philosophiques défendent traditionnellement une accumulation des ressources dans le temps : l'utilitarisme et le libéralisme égalitaire. Toutes deux estiment donc que les générations sont censées constituer une épargne intergénérationnelle, transmettre à la génération suivante un niveau de ressources supérieur à ce qu'elles ont reçu de la génération précédente. Néanmoins, les raisons d'une telle accumulation et le cadre dans laquelle elle doit être édifiée sont diamétralement différents d'une théorie à l'autre. Avant de déterminer plus spécifiquement pourquoi nous devons privilégier l'approche défendue par les libéraux égalitaristes, nous allons détailler ici comment ces deux approches en viennent à défendre une accumulation dans le temps. L'approche de Rawls prend appui mais s'éloigne de celle défendue par les utilitaristes. Hormis la question de savoir comment répartir les efforts pour constituer l'épargne, une différence majeure est constituée par la présence d'une finalité au sein de l'approche rawlsienne, finalité entendue dans deux sens distincts et complémentaires : l'accumulation constitue une phase limitée dans le temps et est constituée dans un but bien précis, à savoir garantir le respect des droits des individus.

La théorie de la justice comme équité de Rawls est centrale pour les théories contemporaines de la justice sociale. Malgré les discussions et les critiques qui peuvent lui être adressées, il en est de même de sa perception de la justice entre les générations. Le nombre de pages que le philosophe a consacré à ce thème est relativement limité, sa réflexion se trouvant pour l'essentiel regroupée au sein des § 44 et 45 de Théorie de la justice. Pourtant, ces pages s'avèrent centrales à la fois pour la théorie de la justice comme équité qu'il développe de manière plus générale et pour nombre de débats contemporains consacrés à la thématique intergénérationnelle. Avec Brian Barry, il a été un des premiers théoriciens de la justice sociale à se préoccuper de ces questions[371]. À l'appui notamment de l'approche rawlsienne, les libéraux égalitaristes défendent une épargne intergénérationnelle au nom du respect des droits des individus. Ils estiment en effet que le respect de ces droits nécessite de créer des ressources et ainsi constituer un environnement politique et social qui y soit propice. Pour qu'un tel environnement

[371] Pour un aperçu de ce que le débat contemporain sur la justice entre les générations doit à Rawls, voir Axel Gosseries, « La question générationnelle et l'héritage rawlsien », op. cit.

soit constitué, les générations qui se succèdent dans le temps ont le devoir de constituer une épargne intergénérationnelle, de cumuler des ressources dans le temps.

De manière plus spécifique, Rawls envisage la problématique de la justice intergénérationnelle à l'appui d'un modèle « deux-temps[372] » : une phase d'accumulation suivie d'une phase de croisière. Rawls s'inspire de la défense par John Stuart Mill d'un « État stationnaire » et de l'idée selon laquelle une épargne constituée au fil du temps doit permettre d'édifier les structures de base de la société, l'accumulation n'étant plus nécessaire une fois que la construction de cette structure est achevée[373]. Le niveau d'efforts à accomplir pour chaque génération au sein de ces deux phases est illustré par un taux d'épargne. Un « juste principe d'épargne » est celui qui garantit « que chaque génération recevra son dû de ses prédécesseurs et, de son côté, satisfera de manière équitable les demandes de ses successeurs[374] ». Plus ce taux sera élevé plus les efforts de transmission demandé aux générations seront importants. À l'inverse, plus le taux est faible moins les générations auront à transmettre à la suivante[375]. Le taux d'épargne est positif au sein de la phase d'accumulation et égal à zéro au sein de la phase de croisière.

Au sein de la phase d'accumulation, les générations successives doivent épargner les ressources dont elles disposent, c'est-à-dire préserver les acquis du passé et y ajouter un certain niveau de ressources qu'elles auront elles-mêmes créées. Chaque génération doit ainsi transmettre plus à la génération suivante que ce qu'elle a reçu de la génération précédente. Parmi ces ressources sont inclues les ressources naturelles mais également matérielles, à savoir des biens économiques, sociaux et culturels :

« Chaque génération doit non seulement conserver les acquisitions de la culture et de la civilisation et maintenir intactes les institutions justes qui ont été établies, mais elle doit aussi mettre de côté, à chaque période, une quantité suffisante de

---

[372] L'expression est d'Axel Gosseries, Penser la justice entre les générations, op. cit., p. 200.

[373] John Rawls, « Le droit des peuples », in Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique, traduit de l'anglais par Bertrand Guillarme, Paris, La Découverte, 2006 [1993 pour « Le droit des peuples »], p. 13 – 156, p. 132, nbp. n° 33 : « Je suis la position de Mill selon laquelle l'objectif de l'épargne est de rendre possible une juste structure de base de la société. » Cette proposition de Mill est présente dans le chapitre 6 du livre VI de ses Principes d'économie politique, intitulé « L'État stationnaire ». John Stuart Mill, Principles of Political Economy, with some of their applications to social philosophy [1848], Fairfield, Augustus M. Kelley Publishers, 1987.

[374] John Rawls, Théorie de la justice, op. cit., p. 328.

[375] Nous mettons provisoirement de côté la question très importante de la répartition des efforts entre les générations. Nous y revenons dans la 3e partie.

capital réel accumulé. Cette épargne peut prendre des formes diverses, depuis l'investissement net dans les machines et les autres moyens de production jusqu'aux investissements en culture et en éducation[376]. »

La finalité assignée à la phase d'accumulation n'est pas toujours très claire dans l'œuvre de Rawls, ou tout du moins est-il ambigu sur cette question. Nous reviendrons sur ce point par la suite. Retenons pour l'heure que l'objectif minimal qu'il souligne au sein de sa présentation des modalités de la justice entre les générations est de parvenir à « un état de la société ayant une base matérielle suffisante pour établir des institutions efficaces et justes dans le cadre desquelles les libertés de bases peuvent toutes être réalisées[377] ». Une fois atteint l'objectif de l'accumulation, nous entrons dans une deuxième et dernière phase, celle de « croisière », durant laquelle chaque génération doit préserver ces institutions dont elle a elle-même pu bénéficier pour pouvoir les transmettre en l'état à la génération suivante. À ce niveau de développement de la société, chaque génération est censée se contenter de faire parvenir à la génération suivante ce qu'elle a hérité du passé. Elle a l'interdiction morale de désépargner, c'est-à-dire de transmettre à la génération qui lui succédera moins que ce qu'elle a bénéficié de la part de la génération précédente. À l'inverse, chaque génération peut, si elle le souhaite, épargner en faveur de la génération suivante[378]. Mais ceci ne constitue désormais en rien un devoir moral envers les droits des membres des générations futures, contrairement à la phase d'accumulation qui précède. En d'autres termes, l'accroissement des ressources est autorisé mais n'est plus obligatoire, tandis que la désépargne est interdite :

« [U]ne fois les institutions justes solidement établies et toutes les libertés de base effectivement réalisées, le taux net d'accumulation tend vers zéro. À ce point, une société remplit son devoir de justice en garantissant les institutions et leur base matérielle. Le juste principe d'épargne indique ce qu'une société doit épargner de manière juste. Si ses membres désirent épargner pour d'autres buts, c'est une autre affaire[379]. »

La phase d'accumulation développée par Rawls s'inspire en partie d'une approche utilitariste, ou en tout cas s'appuie sur un tel arrière-fond, pour mieux s'en distinguer. Pour les utilitaristes, l'épargne est au cœur de la question

[376] Ibid., p. 325.
[377] Ibid., p. 329.
[378] Nous verrons que la légitimité d'une telle proposition est discutable. Nous laissons provisoirement ce point de côté.
[379] Ibid., p. 329.

intergénérationnelle : leurs réflexions sur la justice entre les générations sont à rapprocher d'une réflexion plus globale autour de la définition d'un taux de croissance ou d'épargne optimal. Ils s'appuient sur le concept d'épargne pour déterminer quel est le niveau d'efforts à accomplir par les générations qui se succèdent dans le temps pour permettre une maximisation du bien-être intergénérationnel. L'épargne constituée n'a donc pas pour but, comme chez Rawls, de parvenir à un état de la société permettant de respecter les droits de chacun, mais de réaliser le principe de justice utilitariste d'une maximisation de l'utilité ou du bien-être global, correspondant à l'agrégation du bien-être de l'ensemble des individus d'une communauté donnée[380]. Cette communauté englobe donc l'ensemble des générations, présentes et futures.

Les théoriciens de la croissance s'appuient sur une fonction d'utilité, formule mathématique au sein de laquelle sont reproduits l'ensemble des éléments à prendre en compte, pour déterminer le niveau d'épargne permettant de maximiser le bien-être intergénérationnel[381]. Formellement, une telle fonction regroupe divers éléments à moduler, parmi lesquels les préférences des individus. Dans une perspective conséquentialiste, il s'agit de déterminer quel poids accorder aux éléments inscrits au sein de la fonction d'utilité pour atteindre l'objectif préalablement fixé, à savoir un taux d'épargne optimal. S'interroger sur la forme d'une fonction d'utilité, sur le poids à accorder aux divers éléments, revient de fait à réfléchir sur les moyens à mettre en œuvre pour atteindre la maximisation du bien-être.

Dans la mesure où l'accumulation a pour objet de maximiser le bien-être dans le temps, celle-ci peut être d'une durée infinie. Mais celle-ci peut également s'inscrire dans une période limitée dans deux cas distincts[382]. Tout d'abord, dans l'hypothèse où le nombre de générations futures est fini et que l'on connaît quelle sera la dernière génération, celle-ci n'aura pas la charge d'accroître encore les

[380] Ce principe de maximisation est partagé par l'ensemble des utilitaristes, quelle que soit la définition de l'utilité défendue. Seules les modalités changent au gré des courants de pensée internes à l'utilitarisme. Quatre définitions de l'utilité peuvent être défendues : l'utilité comme hédonisme, l'utilité comme état mental non hédoniste, l'utilité comme satisfaction des préférences et l'utilité comme satisfaction des préférences informées. Pour une brève présentation de l'utilitarisme et de ses courants de pensée, voir par exemple Will Kymlicka, Les théories de la justice, op. cit., p. 21 – 28.

[381] Elle a été proposée pour la première fois par Frank Ramsey en 1928. Voir Frank P. Ramsey, « A Mathematical Theory of Saving », The Economic Journal, vol. 38, n° 152, Décembre 1928, p. 543 – 559.

[382] Pour une discussion sur ces hypothèses, voir Axel Gosseries, Penser la justice entre les générations, op. cit., p. 202 – 203.

ressources pour les suivantes. Ensuite, on peut supposer, comme le fait Ramsey, un seuil de satiété, un niveau au-delà duquel le niveau de bien-être ne pourra plus être accru. Ainsi, une fois que ce seuil est atteint, une phase d'accumulation laisserait la place à une phase équivalente à celle de Rawls dans laquelle chaque génération a la charge de conserver le niveau de bien-être maximal, et non plus de l'accroître.

1.2.2 *La cohérence de la phase d'accumulation en question*

La phase d'accumulation est-elle cohérente avec le but de la justice sociale tel qu'il est exprimé en particulier par Rawls lui-même ? Un certain nombre de discussions ont été suscitées par la publication de Théorie de la justice. Parmi celles-ci, quelques critiques ont pointé les incohérences qui pouvaient apparaître au sein d'une théorie qui avait pour objectif d'englober de nombreuses problématiques. C'est dans ce cadre que des critiques sont apparues quant à la cohérence de la phase d'accumulation avec les autres principes de justice, mais aussi quant aux choix formulés par les participants au contrat originel. Dans la perspective contractualiste qui est la sienne, Rawls justifie un certain nombre de principes qui s'inscrivent au sein de la théorie de la justice à l'appui du contrat originel et des décisions que sont censées prendre les participants sous voile d'ignorance. C'est le cas en particulier des principes de justice : Rawls s'appuie sur une situation idéale, illustrée par la position originelle, pour déterminer les choix que des individus sous voile d'ignorance seraient amenés à faire. Il en est de même pour établir et justifier les termes d'une coopération intergénérationnelle, même si, comme nous allons le voir à présent, cela ne lui permet pas d'apporter une justification satisfaisante à la phase d'accumulation.

Le voile d'ignorance induit que les contractants ignorent à quelle génération ils appartiennent, et donc quel est le niveau de développement de la société durant leur existence. Ils savent en revanche qu'ils font partie de la même génération[383]. Les participants au contrat sous voile d'ignorance sont supposés s'accorder sur le niveau de ressources qu'ils accepteraient de transmettre à la génération suivante, quelle que soit leur position dans le temps, et de fait quel que soit le niveau de développement de la société. L'application de sa méthode contractualiste dans le cadre

[383] John Rawls, Théorie de la justice, op. cit., p. 328 : « Puisque nous prenons le présent comme moment d'entrée dans la position originelle, les partenaires savent qu'ils sont contemporains. »

intergénérationnel pour justifier un tel modèle d'épargne juste pose néanmoins problème. Une hypothèse comportementale essentielle au sein de la position originelle consiste à considérer que les individus agissent de manière strictement égoïste et de manière rationnelle. Elle rejoint en ce sens l'hypothèse quant aux comportements individuels défendue par les utilitaristes. Or, en vertu d'une telle hypothèse, qu'est-ce qui pourrait inciter les participants à épargner ? Sachant qu'ils appartiennent tous par hypothèse à la même génération, ils ont semble-t-il tout intérêt à consommer l'ensemble des ressources dont ils disposent et de ne pas réaliser les efforts nécessaires à l'édification des institutions[384]. En prenant en compte uniquement le temps présent, les participants ne peuvent adopter un comportement aussi extrême : ils ne savent pas quelle position sociale ils occuperont dans la réalité sociale et sont donc incités à la mesure. Tel n'est pas le cas dans le cadre intergénérationnel. Même s'ils ne connaissent pas leur position dans le temps, leur contemporanéité leur permet d'entrevoir que ce comportement n'aura pas de conséquences sur eux dans la réalité, seulement pour la génération qui suivra, et ce quelle que soit leur position dans le temps. Malgré le voile d'ignorance, l'intérêt privé et l'intérêt général ne coïncident pas.

Ces difficultés théoriques incitent Rawls à complexifier son modèle voire à modifier un certain nombre d'hypothèses pour le seul cadre intergénérationnel, quitte à manquer parfois de cohérence. C'est le cas lorsqu'il suppose dans Théorie de la justice que les participants au contrat sont les représentants d'une lignée familiale, des « chefs de famille » qui agiraient pour eux-mêmes mais aussi pour leurs descendants dans la mesure où on suppose qu'ils ont « au moins, le souci de leurs descendants immédiats[385] ». En supposant que les participants sont des chefs de famille, ils sont censés adopter un comportement altruiste envers leurs descendants.

L'hypothèse d'un altruisme parental n'a rien d'absurde en soi et pourrait effectivement expliquer pourquoi des individus sont amenés à sacrifier une partie des ressources dont ils disposent pour les transmettre à leurs descendants : la plupart des parents souhaite le meilleur pour leurs enfants sans attendre une quelconque réciprocité de la part de ces derniers. On peut estimer qu'un « chef de famille » est

[384] Ibid., p. 171 – 172 : « Comme les personnes placées dans la position originelle savent qu'elles sont contemporaines (en prenant le présent comme moment du contrat), elles peuvent favoriser leur propre génération en refusant tout sacrifice en faveur de leurs successeurs. »
[385] Ibid., p. 328.

ainsi prêt à faire un certain nombre de sacrifices importants pour assurer une bonne éducation à ses enfants, une bonne santé, etc. Un certain nombre d'études révèle de même que l'on observe une dominante descendante des transferts financiers au sein des familles, les parents privilégiant une telle aide pour leurs enfants au détriment de leurs propres parents[386]. Toutefois, une telle hypothèse ne semble s'appliquer qu'aux sociétés aisées : même s'ils sont compensés en partie par des aides publiques, avoir un enfant entraîne un certain coût financier pour les parents, il n'y a pas de réel « bénéfice matériel » à avoir un enfant, si l'on peut s'exprimer ainsi. Dès lors, agir pour son enfant constitue un acte altruiste. Dans les sociétés plus pauvres en revanche, les enfants peuvent davantage être considérés comme des potentiels « bâtons de vieillesse » qui seront davantage amenés à venir en aide à leurs parents, notamment lorsque ces derniers n'auront plus la force de travailler[387]. De toute manière, une telle hypothèse pose un problème d'ordre théorique : comme l'a relevé notamment Jane English, elle est en complète contradiction avec l'hypothèse d'un comportement strictement égoïste des participants[388]. Rawls écartera explicitement par la suite l'hypothèse du chef de famille dans Libéralisme politique à la suite de telles critiques.

Plusieurs solutions sont possibles néanmoins pour justifier le choix d'une épargne dans un tel cadre théorique. On pourrait tout d'abord considérer que les participants au contrat originel, même s'ils vivent au cours de la même période, ne sont pas nés au même moment et ne font donc pas partie de la même tranche d'âge. En faisant l'hypothèse qu'ils ne connaissent pas leur âge sous voile d'ignorance, et en se rappelant que les participants au contrat originel sont supposés vouloir maximiser leur bien-être au cours de leur cycle de vie, il est possible dans ce cas que les participants optent pour un taux d'épargne positif : puisqu'ils ne savent pas s'ils vont ou non pouvoir bénéficier d'une épargne intergénérationnelle – ils pourront en bénéficier en particulier s'ils sont jeunes –, ils seront incités à aller dans cette direction[389]. Une autre possibilité consiste à renoncer à l'hypothèse selon laquelle les

[386] Sur ce point, voir André Masson, Des liens et des transferts entre générations, Paris, Éditions de l'école des hautes études en sciences sociales, 2009, p. 177. On observe une telle asymétrie en France, aux États-Unis et en Allemagne.
[387] Ibid., p. 23 – 24.
[388] Jane English, « Justice between Generations », Philosophical Studies, vol. 31, n° 2, Février 1977, p. 91 – 104.
[389] Ainsi, pour Jane English, Rawls « raisonne de manière erronée quand il estime que l'absence d'hypothèse supplémentaire sur les motivations conduirait à la décision de ne pas épargner. En effet,

participants au contrat originel appartiennent à la même génération, ne vivent pas au sein de la même période. Une telle hypothèse peut sembler absurde, mais l'est-elle davantage que celle du voile d'ignorance ? C'est ce que propose par exemple Jane English. Pour elle, faire l'hypothèse selon laquelle les participants au contrat originel sont issus de générations différentes, sans qu'ils sachent à quelle génération ils appartiennent, conduirait ces derniers à opter pour une épargne intergénérationnelle selon les mêmes modalités que dans l'hypothèse de participants d'âges différents[390].

Une proposition plus simple permet cependant d'éviter de telles difficultés théoriques : l'hypothèse selon laquelle le principe d'épargne choisi par les participants doit avoir été suivi par les générations antérieures. Rawls suit finalement une telle perspective en s'inspirant là aussi de l'une des propositions formulées par English[391]. L'argument de Rawls selon lequel les participants ne seraient pas incités à épargner en l'absence de motivation supplémentaire – ici l'hypothèse de l'altruisme parental – était infondé puisqu'il reposait sur l'idée selon laquelle les autres générations conserveraient pour elles-mêmes les fruits de l'épargne. Autrement dit,

---

supposons que nous transportons, comme il le suggère, « toutes les personnes vivantes » derrière le voile d'ignorance. Nous devrions noter que, au moins pour des raisons biologiques, cela inclut les membres d'au moins deux générations ; et on observe habituellement que trois ou quatre générations coexistent. Chaque individu est concerné par l'objectif de maximiser ses perspectives tout au long de sa durée de vie. Mais ainsi ils ne connaissent pas leur âge ou leur génération, alors qu'au moins deux générations sont inclues dans ce groupe. Donc ils ne savent pas si, en tant que plus jeunes, ils vont bénéficier du fait d'adopter un principe d'épargne ou, en tant que plus vieux, ils vont payer sans en bénéficier. Ainsi l'hypothèse du présent comme moment d'entrée ne supprime pas totalement les effets du voile d'ignorance pour des parties qui ne savent pas s'ils bénéficient ou se sacrifient avec un principe d'épargne. Ainsi une épargne serait choisie, même sans hypothèse supplémentaire sur la motivation ». Traduit par moi. Ibid., p. 98 – 99 : « [Rawls] mistakenly reasons that this would lead to the decision not to save, unless we add a motivational assumption. For suppose we transport, as he suggests, 'all living persons' behind the veil of ignorance. We should note that, if only for biological reasons, this includes members of at least two generations; typically three or four generations coexist. Each individual is concerned to maximize his or her prospects over a lifetime. But they do not know their age or generation, then, though at least two generations are included in this group. So they do not know whether, as youngsters, they will benefit by adopting a saving principle, or, as oldsters, they will pay without benefiting. Thus even the present time of entry interpretation does not entirely remove the veil of ignorance as to whether the parties benefit or sacrifice from a saving principle. So some saving would be chosen, even without a motivational assumption. »

[390] « Supposons que nous abandonnions l'hypothèse du présent comme moment d'entrée, et assumons que tous les individus à travers l'histoire sont présents au sein de la position originelle ; alors j'affirme qu'une épargne sur le long terme comme sur le court terme serait choisie. » Traduit par moi. Ibid., p. 99 : « Suppose we abandon […] the present time of entry interpretation, and assume that individuals from throughout history are present in the original position, then I claim long-term as well as short-term saving would be chosen. »

[391] John Rawls, Libéralisme politique, op. cit., p. 327 – 328. Tout en rejetant l'hypothèse du chef de famille, il écrit que « le principe correct est […] celui que les membres de n'importe quelle génération (donc toutes) adopteraient comme le principe que leur génération doit suivre et dont ils voudraient que les générations précédentes l'aient suivi (et que les générations suivantes le suivent), quel que soit l'éloignement dans le passé (ou l'avenir) ».

Rawls supposait que l'on ne se situait pas dans une situation idéale alors même que la réflexion sur les raisonnements des participants qui les conduisent à déterminer les principes de justice est censée s'y inscrire, c'est-à-dire au sein d'une situation hypothétique qui ne correspond en rien à la réalité. Nous sommes supposés appréhender les décisions d'individus hypothétiques qui ne raisonnent pas en fonction des décisions prises par des membres extérieurs à une telle situation. Parce que nous nous situons au sein d'une théorie idéale, les décisions prises par les participants au contrat originel sont supposées devoir être prises par tous les individus qui s'inscrivent dans une telle situation. Dès lors, ce qui est choisi par les participants au contrat originel pour ce qui concerne leur génération doit nécessairement l'être par les autres générations passées comme futures[392]. Avec cette nouvelle hypothèse, les participants au contrat originel sont supposés transmettre quelque chose à la génération suivante puisqu'ils ont cette fois intérêt à le faire : s'ils décident de tout consommer, un tel modèle implique que les générations précédentes ont fait de même. À l'inverse, s'ils décident d'épargner pour les individus futurs, ils bénéficient eux-mêmes des efforts fournis par les générations précédentes. On peut ainsi considérer que l'approche rawlsienne de la justice entre les générations consiste dans ce cadre à défendre une chaîne de coopération dans le temps de type réciprocité indirecte descendante[393].

---

[392] C'est ce qu'affirme Jane English : « Puisque la justification proposée par Rawls de l'épargne s'inscrit au sein de la théorie idéale, les décideurs au sein de la position originelle devraient assumer que les autres générations épargnent également en fonction des principes de justice. Dès lors sélectionner un principe d'épargne n'irait pas à l'encontre de leur intérêt personnel. Puisque la position originelle de Rawls n'est pas décrite comme un évènement historique, cette asymétrie temporelle ne crée pas de problème pour un principe d'épargne. La position originelle est supposée être un point de vue ou une base pour le raisonnement moral que tout le monde peut adopter à toutes les époques. La simulation que nous formulons aujourd'hui est compatible avec celle que nos prédécesseurs auraient pu faire. En nous positionnant derrière le voile d'ignorance, nous ne savons pas à quelle période nous vivons et ce que nos prédécesseurs ont fait. La théorie idéale nous demande d'assumer la meilleure des hypothèses, à savoir qu'ils raisonnaient dans des termes équivalents à ce que nous faisons aujourd'hui et qu'ils ont épargné pour nous en vertu d'un juste principe d'épargne. » Traduit par moi. « Justice between Generations », op. cit., p. 98 : « Since Rawls' account of saving is part of ideal theory, the choosers in the original position should assume that other generations save according to just principles, too. Then selecting a saving principle would not be contrary to their self-interest. Since Rawls' original position is not described as a historical event, this temporal asymmetry does not create a problem for a saving principle. The original position is supposed to be a point of view or basis for moral reasoning which anyone can adopt at any time. Our simulating it today is compatible with our predecessors' having done likewise. From behind the veil of ignorance, we are in the dark as to our period in history and as to what our predecessors have done. Ideal theory tells us to assume the best, namely that they reasoned much as we are doing today and saved for us according to a just saving principle. »

[393] André Masson, Des liens et des transferts entre générations, op. cit., p. 94. Nous reviendrons en détail sur les implications d'une telle conclusion au sein de la 3e partie.

1.2.3 Une accumulation justifiée en raison de sa finalité

Ces difficultés d'ordre théorique liées aux hypothèses formulées au sein de la situation originelle sont importantes puisqu'elles constituent un des cadres d'argumentation et de justification des principes de justice défendus par Rawls, y compris en ce qui concerne la phase d'accumulation. Si nous souhaitons adopter une approche contractualiste et déceler les éventuelles contradictions qui ont pu se glisser au sein de l'approche rawlsienne notamment, ces discussions sont centrales. Mais elles ne permettent pas de faire face à une autre problématique, peut-être plus importante en raison de ses implications pratiques, liée cette fois à la question de la distribution des ressources. Elle porte plus particulièrement sur la conformité d'une phase d'accumulation avec des principes de justice égalitaristes défendus par ailleurs. Chez Rawls, l'accumulation est ainsi contradictoire avec le principe du maximin ou de différence[394]. Inscrit au sein du deuxième principe de justice, le principe de différence véhicule l'idée selon laquelle une société juste est une société dans laquelle le sort des plus défavorisés doit être optimisé : les biens premiers doivent être répartis de telle sorte que les personnes les moins bien loties au sein de la société disposent de la situation la meilleure possible.

Or, demander aux membres d'une génération d'épargner, c'est-à-dire de transférer des ressources aux membres de la génération suivante ne vient-il pas contredire un tel principe ? Dans l'hypothèse où les générations qui se sont succédées dans le temps ont toutes consenti à un effort d'épargne, et en supposant en outre qu'aucune circonstance ne vient freiner ou détruire l'accumulation des ressources qui a été produite dans le temps, chaque génération dispose de plus de ressources que la génération qui la précède. Ainsi, épargner revient dans les faits à distribuer des ressources aux personnes qui, au moins potentiellement, sont les plus riches.

Face à une telle contradiction, un premier argument – fallacieux, nous allons le voir – consiste à indiquer que l'application du principe de différence est impossible dans un cadre intergénérationnel. Un tel argument est avancé par Rawls. Selon lui, appliquer le principe de différence dans un cadre intergénérationnel impliquerait de donner la priorité aux membres des générations passées, et plus particulièrement aux

[394] Pour une discussion sur la question de savoir si l'épargne intergénérationnelle n'est pas injuste, voir Frédéric Gaspart et Axel Gosseries, « Are generational savings unjust? », Politics, Philosophy & Economics, n° 193, 2007, p. 193 – 217.

membres des générations les plus reculées dans le temps, voire la première d'entre elles… Parce que ces générations ont disparu et en raison de l'irréversibilité temporelle – et donc de l'impossibilité de revenir en arrière –, les générations présentes ne peuvent plus rien pour les générations passées[395]. Un tel argument semble tomber sous le sens. Mais il est en réalité faible, tout simplement parce que la logique selon laquelle un principe doit être rejeté en raison du fait que les personnes qui auraient été susceptibles d'en bénéficier ne sont plus accessibles – ici parce qu'elles sont décédées – ne tient pas. Si ces personnes décédées ne peuvent plus être aidées, pourquoi dès lors ne pas nous reporter vers les personnes qui pourraient en bénéficier[396] ? Il est en effet possible d'élaborer un principe du maximin qui viendrait s'adapter au contexte intergénérationnel en tant qu'il permettrait d'exclure du cadre de répartition les personnes aujourd'hui disparues.

Deux versions alternatives du principe de différence peuvent être développées, venant ainsi contredire une telle logique et mettant à mal l'argument de Rawls contre l'application du maximin au sein d'un cadre intergénérationnel et donc l'argument en faveur de l'épargne intergénérationnelle[397]. On pourrait tout d'abord vouloir maximiser le sort de l'individu « accessible » le plus défavorisé, c'est-à-dire s'attacher à appliquer le principe du maximin pour tous les individus à l'exception des membres des générations aujourd'hui disparues. Il s'agirait dans ce cadre de donner la priorité aux personnes les plus pauvres de la génération présente… Nous pourrions également nous appuyer sur le principe du « leximin » qui constitue une version séquentielle du principe du maximin développée notamment par Amartya

[395] Pour Rawls, en effet, « [i]l n'y a pas moyen pour les futures générations de venir en aide à la génération antérieure la moins fortunée. Ainsi le principe de différence ne s'applique pas pour la question de la justice entre les générations et le problème de l'épargne doit être traité autrement ». John Rawls, A Theory of Justice, Revised Edition, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, p. 254 : « There is no way for later generations to help the situation of the least fortunate earlier generation. Thus the difference principle does not hold for the question of justice between generations and the problem of saving must be treated in some other manner. » Traduit par moi. Cette traduction est selon nous plus précise que celle proposée par Catherine Audard dans la version française de Théorie de la justice, op. cit. p. 327 : « Il n'y a pas moyen pour les futures générations d'aider les plus défavorisés des générations précédentes. »

[396] Comme l'affirment Frédéric Gaspart et Axel Gosseries, « [s]i nous nous préoccupons réellement des plus démunis de manière significative, il n'y a pas de bonne raison qui pourrait expliquer pourquoi, si la situation de l'individu le plus démuni ne peut pas être améliorée, nous devrions rester indifférents à la situation de la personne la plus démunie qui suit ». Traduit par moi. « Are generational savings unjust? », op. cit., p. 202 : « If we really care about the least well off to a significant extent, there is no good reason why if the situation of the very least well-off individual cannot be improved, we should remain indifferent to how the next least well-off person fares. »

[397] Ibid., p. 203.

Sen[398]. En vertu d'un tel principe, il s'agit d'améliorer le sort du plus défavorisé de telle sorte que sa condition soit comparable à la personne qui lui était légèrement supérieure, puis à améliorer la situation de ces deux personnes jusqu'à ce que leur situation soit comparable à celle de la personne dont la situation était légèrement supérieure, et ainsi de suite. Ainsi, même si nous ne pouvons plus rien pour les membres des générations passées, rien ne nous interdit de nous reporter sur l'objectif d'améliorer le sort des personnes les plus défavorisées pour lesquelles nous pouvons encore quelque chose…

Si nous pouvons adapter le maximin au cadre intergénérationnel, cela ne résout en rien la contradiction théorique entre l'obligation d'améliorer le sort des plus démunis et celle d'épargner que nous venons de relever. Comment justifier l'abandon – au moins provisoire – d'un principe égalitariste, quel qu'il soit, et donc la défense d'une telle épargne intergénérationnelle ? Comment justifier le renoncement à un principe consistant à améliorer le sort des plus démunis en faveur d'une phase d'accumulation qui consiste dans les faits à soutenir les personnes a priori les plus favorisées ? Un premier argument consiste à s'appuyer sur l'ordre lexicographique proposé par Rawls et la priorité du principe de l'égale liberté sur celui de l'égalité. Lors de notre explicitation de la théorie de la justice comme équité, nous avons indiqué quel est l'objet de l'ordre lexicographique proposé par Rawls concernant les deux principes de justice : outre l'importance accordée aux libertés fondamentales sur tous les autres principes, cela permettait selon lui d'éviter tout conflit de valeurs[399]. On peut estimer qu'il en est de même au sein du cadre intergénérationnel : la phase d'accumulation est mise en œuvre au nom des libertés de base et est donc prioritaire au principe de différence et plus largement aux principes destinés à garantir une répartition équitable des biens premiers[400]. Un tel argument permet de défendre la conformité de la phase d'accumulation avec l'ensemble de la théorie de la justice comme équité. Si la phase d'accumulation est nécessaire pour garantir le respect du principe d'égale liberté inscrit au sein du

[398] Amartya Sen, Collective Choice and Social Welfare, North Holland, Holden-Day, 1970, p. 138.
[399] John Rawls, Théorie de la justice, op. cit., p. 68 : « Un ordre lexical évite […] d'avoir jamais à mettre en balance des principes. »
[400] Axel Gosseries, Penser la justice entre les générations, op. cit., p. 210 : « Cette idée de priorité des libertés de base pourrait très bien être utilisée pour justifier une violation de l'exigence d'égalisation entre les générations. En effet, nous avons besoin d'institutions justes pour garantir le respect de ces libertés de base. » Gosseries relève malgré tout qu'une telle application de l'ordre lexicographique au cadre intergénérationnel paraît être en contradiction avec certains passages de l'œuvre de Rawls. Ibid., p. 211 – 214.

premier principe de justice, alors elle est prioritaire au deuxième principe dans lequel sont véhiculés les principes d'une juste distribution des biens premiers. Mais cet argument est fragile puisqu'il ne fonctionne que si l'on présuppose une priorité de la liberté sur l'égalité.

Un second argument, proche du premier, apparaît plus convaincant : il consiste à mettre en avant la finalité de l'accumulation elle-même[401]. Le fait qu'il existe une finalité relativement précise est un premier argument en soi en faveur d'une accumulation. C'est notamment ce qui distingue l'approche utilitariste et celle défendue par Rawls. La question de la répartition des ressources n'est pas un objet en soi pour les utilitaristes : ils optent donc pour une perspective uniquement agrégative. Le seul objectif qui compte est la maximisation du bien-être global, et donc l'accroissement des ressources disponibles pour accroître ce bien-être, et non la manière dont ce bien-être est réparti au sein d'une société donnée. Il s'agit de mettre tous les moyens disponibles en œuvre pour atteindre un tel objectif d'optimisation du bien-être. L'épargne intergénérationnelle est ainsi défendue au nom de la maximisation du bien-être agrégé des membres de la société dans laquelle sont également inclus les membres des générations futures. Ils estiment que l'accroissement des ressources disponibles doit permettre de maximiser le bien-être au sein de la société dans laquelle sont intégrées les générations futures. Dans ce cadre, l'accumulation n'a pas à prendre fin. Dans l'hypothèse où le nombre de générations est illimité ou en tout cas indéterminé – nous ne savons pas quelle génération est ou sera la dernière –, toutes, sans exception, doivent épargner, quel que soit le niveau de ressources accumulées. Les utilitaristes défendent ainsi un sacrifice sans fin dont aucune génération ne pourra jamais jouir[402]. Autrement dit, la croissance telle qu'elle est défendue ici ne s'appuie sur aucun objectif précis, ouvrant la voie à une quête circulaire : la croissance est recherchée pour elle-même et non pour une finalité qu'elle servirait. Au-delà des efforts demandés aux individus, ce qui

[401] Axel Gosseries caractérise un tel argument de « défense égalitariste conséquentialiste » pour le distinguer du premier argument caractérisé de « défense libérale simple ». Ibid., p. 214.

[402] Ibid., p. 202 : « Étant dans l'incapacité de déterminer combien de générations nous suivront, les utilitaristes devraient en appeler à l'adoption indéfinie de taux d'épargne (intergénérationnelle) positif. Ce sacrifice sans fin ne bénéficierait au bout du compte à aucune génération. » Une telle conséquence n'a plus lieu d'être dès lors que le nombre de générations qui se succèderont dans le futur est défini et connu mais une telle hypothèse apparaît improbable, sauf peut-être si nous apprenons le moment exact d'une catastrophe – chute d'un immense astéroïde, par exemple – entraînant la destruction pure et simple de l'humanité.

apparaît illégitime ici voire choquant est que la croissance ne constitue plus un moyen mais une fin en soi.

À l'inverse, la phase d'accumulation défendue au sein de l'approche rawlsienne poursuit une véritable finalité, à savoir la constitution d'un environnement politique et social garantissant le respect des droits des individus futurs. L'accumulation des ressources au fil des générations poursuit en effet pour Rawls un objectif bien précis, nous l'avons dit, à savoir l'édification d'institutions permettant de garantir le respect des libertés fondamentales attachées à tous les individus. La finalité défendue par Rawls de l'accumulation constitue ainsi la meilleure justification aux efforts demandés à certaines générations : l'épargne consentie par les générations successives profitera aux individus qui existeront une fois les institutions édifiées puisqu'ils pourront jouir de libertés auxquelles ils n'auraient pu prétendre en l'absence des efforts produits par leurs ancêtres.

La phase d'accumulation prônée par Rawls renvoie de fait à un principe de répartition des ressources de type suffisantiste : une société juste doit s'assurer que les individus disposent d'un minimum social leur garantissant le respect de leurs droits[403]. Plus précisément, Rawls défend une conception positive du suffisantisme. Contrairement à une conception négative du suffisantisme selon laquelle seul le fait de garantir un seuil minimal a une importance morale, la théorie de la justice comme équité véhicule à la fois des principes égalitaristes et suffisantistes. Il est important de garantir à chacun un minimum social mais cela n'est pas suffisant : nous devons également nous préoccuper de l'écart de richesses ou de conditions de vie qui existent entre les individus qui vivent au-dessus du seuil minimal à garantir pour constituer une société juste[404].

[403] Une telle idée est notamment défendue par Paula Casal, « Why sufficiency is not enough », op. cit., p. 324 – 325. Axel Gosseries estime à l'inverse qu'une telle thèse est infondée car cela conduirait à accepter une représentation trop générale du suffisantisme. « Qu'est-ce que le suffisantisme ? », op. cit., p. 476 : « Ce serait utiliser le terme suffisantisme dans un sens trop lâche puisqu'il désignerait ici un niveau de richesse suffisant pour soutenir des institutions capables de protéger les libertés de base. » Si la phase d'accumulation n'a plus uniquement comme objet de constituer des institutions permettant de garantir des libertés de base mais une réelle liberté, comme nous souhaitons le défendre, cette dernière précaution n'a plus lieu d'être.

[404] Pour la défense d'une conception négative du suffisantisme et le rejet d'une conception hybride mêlant plus particulièrement suffisantisme et égalitarisme, voir Harry Frankfurt, « Equality as a Moral Ideal », op. cit., et Roger Crisp, « Equality, Priority, and Compassion », op. cit. Pour Frankfurt, comme nous l'avons déjà relevé, « si tout le monde avait assez, le fait que certains ont plus que d'autres n'aurait aucune conséquence morale ». Traduit par moi, p. 21 : « If everyone had enough, it

Au nom d'une telle finalité, la phase d'accumulation nous apparaît non seulement cohérente avec des principes égalitaristes que nous pourrions défendre par ailleurs, mais également tout à fait légitime et justifiée. Même si pour cela nous devons admettre que certaines générations bénéficieront de moins de libertés que les générations qui suivront, la phase d'accumulation est nécessaire pour garantir les libertés de base et constituer un environnement politique et social susceptible de garantir une répartition équitable des ressources au sein des générations successives. Nous devons ainsi accorder la priorité à la constitution d'un environnement politique et social pour d'abord être en mesure de garantir à chacun la possibilité d'être libre mais également, par la suite, de procéder à l'instauration d'une plus grande égalité au sein de la société. En l'absence d'une telle phase d'accumulation, personne ne serait en mesure de bénéficier de la possibilité de développer et concevoir sa propre conception de la vie bonne. Il est tout simplement nécessaire d'en passer par là, mais une telle phase doit se faire au nom d'un tel objectif et non être poursuivie pour elle-même.

1.2.4 Quelle finalité ? Créer un environnement propice à la réelle liberté

Nous avons pu montrer que l'accumulation pouvait être légitime dès lors que celle-ci était limitée et demandée au nom d'une finalité spécifique. À l'instar de ce que défend en particulier Rawls, une telle finalité peut être constituée par le respect des droits des individus. L'accumulation est légitime parce que la finalité qui est la sienne apparaît elle-même légitime. Mieux, cette accumulation est nécessaire parce que le respect des droits fondamentaux des individus est nécessaire. Mais jusqu'où devons-nous aller au sein de cette phase d'accumulation ? À quel moment pouvons-nous basculer au sein de la phase de croisière dans laquelle les générations ne sont

---

would be of no moral consequence whether some had more than others. » L'opposition entre la thèse négative et la thèse positive est proposée par Paula Casal dans les termes suivants : « La thèse positive insiste sur l'importance de voir les personnes vivre au-dessus d'un certain seuil, sans privation. La thèse négative nie toute pertinence à des exigences distributives supplémentaires. » Traduit par moi. « Why sufficiency is not enough », op. cit., p. 297 – 298 : « The positive thesis stresses the importance of people living above a certain threshold, free from deprivation. The negative thesis denies the relevance of certain additional distributive requirements. » Pour Paula Casal, il ne fait pas de doute que la théorie de la justice comme équité constitue une théorie hybride qui véhicule des principes suffisantistes et égalitaristes. Voir la dernière section de l'article que nous venons de citer, p. 323 – 326. Une telle théorie illustre par ailleurs la thèse générale qu'elle défend au sein de son article, à savoir qu'une théorie fondée uniquement sur des principes suffisantistes est insuffisante.

plus censées accroître les ressources ? Autrement dit, quel doit être le contenu du seuil que nous devons atteindre au sein de cette phase d'accumulation ? Le contenu de ce qui s'apparente à un seuil minimal à édifier puis préserver par les générations successives ne peut être déterminé qu'en fonction de l'objet auquel répond son édification, en fonction de ce pour quoi les générations doivent le constituer. La construction d'un tel seuil au sein de la phase d'accumulation a pour objet de garantir le respect des droits des individus futurs. Plus ces droits seront ambitieux plus la phase d'accumulation sera donc longue car l'objectif plus difficile à atteindre. Nous avons souligné précédemment l'importance de bénéficier d'une réelle liberté, c'est-à-dire de se voir garantir les conditions nécessaires pour être en mesure d'exercer sa liberté de concevoir et développer sa propre conception de la vie bonne. Pour ce faire, les individus doivent pouvoir bénéficier d'un environnement politique et social sur lequel s'appuyer. La phase d'accumulation doit avoir pour objectif d'atteindre un niveau de ressources qui soit tel que nous soyons en mesure de garantir à tous les membres de la société les conditions nécessaires pour jouir d'une réelle liberté.

Avant de déterminer ce qu'un tel objectif implique en termes de contenu, nous devons justifier l'assignation de cet objectif ou tout du moins indiquer en quoi un tel objectif, résolument ambitieux et exigeant, n'est pas illégitime. Nous avons déjà indiqué en quoi l'objectif de garantir une liberté réelle était important. Contrairement à une focalisation sur la liberté formelle des individus, nous affichons comme objectif de transmettre les moyens indispensables pour être en capacité d'agir, de concevoir et développer une conception spécifique de la vie bonne. Le respect de droits formels, tels que nous l'avons défini avec Philippe Van Parijs, ne permet pas aux individus de jouir d'une réelle liberté, entendue comme la possibilité ou l'opportunité d'user d'une telle liberté. En ce sens, épargner pour garantir aux individus futurs une liberté réelle est un objectif plus ambitieux que celui qui consiste à épargner pour une liberté formelle.

Or, si nous pouvons justifier une phase d'accumulation au nom du respect des droits des individus, que nous soyons ambitieux quant au contenu de ces droits ne constitue en rien un nouvel obstacle. Dans tous les cas, que nous nous focalisions uniquement sur le respect de droits formels ou que nous souhaitions aller au-delà, il est toujours nécessaire de demander à un nombre limité de générations de transférer plus de ressources à la génération suivante qu'elles n'ont reçues de la génération

précédente. Quelle que soit l'importance de l'objectif assigné à la phase d'accumulation, cette dernière existera toujours et aura donc pour conséquence de demander à quelques générations de consentir à des efforts dont elles ne pourront pas bénéficier. Un tel argument peut être illustré à l'appui des ambiguïtés de Rawls quant à l'objectif à assigner à la phase d'accumulation. Rawls défend deux types de position quant à la finalité de la phase d'accumulation : une position « explicite », selon laquelle il défend l'établissement d'institutions destinées à garantir les libertés de base des individus, correspondant donc à la garantie des libertés formelles, et une position « implicite » dans laquelle il estime au contraire qu'il est nécessaire de garantir avant tout aux individus la possibilité d'apprécier leur liberté formelle, et donc de disposer d'un environnement permettant d'être réellement libre. Même si le philosophe n'est pas tout à fait précis sur l'objectif à prôner, cela ne remet jamais en question l'existence même d'une accumulation destinée à garantir des droits quels qu'ils soient.

La position explicite de Rawls va dans le sens d'une phase d'accumulation dont l'objectif est de garantir des libertés formelles. Il indique très clairement que la phase d'accumulation doit prendre fin lorsque l'on est parvenu à « un état de la société ayant une base matérielle suffisante pour établir des institutions efficaces et justes dans le cadre desquelles les libertés de base peuvent toutes être réalisées[405] ». Rappelons que ces libertés de base correspondent à « la liberté de pensée et la liberté de conscience, les libertés politiques et la liberté d'association, ainsi que les libertés incluses dans la notion de liberté et d'intégrité de la personne, et finalement, les droits et libertés protégés par l'État de droit (rule of law) [406] ». L'objectif de l'accumulation consiste en d'autres termes ici à garantir aux individus une aire de droits stabilisée et sécurisée qui les préservent de toutes formes d'interférences venant d'autrui ou d'institutions arbitraires. L'accumulation aurait donc principalement pour objet de disposer d'un niveau de ressources suffisant pour être en mesure de respecter le premier principe de justice et de garantir une égale liberté pour tous.

Si nous insistons sur la position explicite dans l'œuvre de Rawls, c'est qu'on peut y déceler une approche implicite plus ambitieuse qui répond en partie à

[405] John Rawls, Théorie de la justice, op. cit., p. 329, souligné par moi.
[406] John Rawls, Libéralisme politique, op. cit., p. 347 – 348.

l'exigence de garantir les moyens permettant de jouir d'une réelle liberté. De nombreux passages laissent à penser que le philosophe ne serait pas opposé à une telle réorientation de l'objet de la phase d'accumulation. Par exemple, dans Théorie de la justice, il affine la notion du « capital réel » que chaque génération est censée devoir transmettre à la suivante en indiquant que « le capital n'est pas seulement constitué par les usines, les machines et ainsi de suite, mais aussi par le savoir et la culture, tout comme par les techniques et les savoir-faire, qui rendent possibles des institutions justes ainsi que la juste valeur de la liberté[407] ». Dans une telle citation, au-delà du contenu du capital à créer et transmettre de génération en génération, Rawls insiste sur le fait que ce capital doit influer sur la manière dont les individus pourront apprécier les libertés dont ils disposent. L'obligation de transmission ne concerne donc pas uniquement le respect des libertés formelles, elle concerne également les moyens dont peuvent disposer les individus pour jouir de ces libertés.

Nous avons déjà souligné en quoi l'expression de « valeur de la liberté » pouvait être rapportée à celle de liberté réelle défendue notamment par Philippe Van Parijs puisqu'on se focalise dans les deux cas sur les conditions de possibilité d'user des libertés fondamentales. L'utilisation de l'expression « valeur de la liberté » permet à Rawls de ne pas contrevenir au principe selon lequel la liberté doit être la même pour tous tout en indiquant que la manière dont nous pouvons en disposer diffère selon nos moyens. Rawls réfute ainsi l'idée selon laquelle un manque de moyens pourrait générer des difficultés à user de ses libertés fondamentales mais il estime que ce manque peut affecter la valeur accordée par les individus à ces libertés fondamentales[408]. Or, l'indication selon laquelle « la valeur de la liberté n'est pas la même pour tous » peut être légitimement substituée par l'idée selon laquelle chacun ne dispose pas des mêmes moyens pour bénéficier d'une réelle liberté d'agir[409]. Ainsi, en estimant que le capital accumulé doit être tel qu'il rende possible la juste

[407] John Rawls, Théorie de la justice, op. cit., p. 330, souligné par moi.
[408] Ibid., p. 240 : « Parmi les contraintes définissant la liberté, on compte parfois l'incapacité de tirer profit des droits et des possibilités offertes, qui résulte de la pauvreté et de l'ignorance, et d'une manière générale, d'un manque de moyens. Ce n'est pas cependant mon point de vue ; je pense plutôt que ces données affectent la valeur de la liberté, la valeur, pour des individus, des droits définis par le premier principe [établissant une liberté égale pour tous]. »
[409] Cette analogie entre « valeur de la liberté » et « liberté réelle » est défendue par Philippe Van Parijs, Qu'est-ce qu'une société juste ?, op. cit., p. 75. Une telle analogie apparaît chez Rawls lui-même, lorsqu'il indique que « [l]a liberté en tant qu'égale pour tous est la même pour tous ; il n'est pas question de donner une compensation pour une liberté moindre. Mais la valeur de la liberté n'est pas la même pour tous. Certains ont plus d'autorité et de fortune et, donc, des moyens plus importants pour mener à bien leurs objectifs ». Théorie de la justice, op. cit., p. 240. Souligné par moi.

valeur de la liberté, on peut légitimement considérer que Rawls se montre favorable à une accumulation destinée à garantir aux individus futurs les moyens nécessaires pour jouir d'une réelle liberté.

Dans Libéralisme politique, un autre exemple de formulation favorable à l'idée selon laquelle la phase d'accumulation doit avoir pour objectif de permettre à chacun de bénéficier d'une réelle liberté est plus clair encore quant à la position qui peut être exprimée à l'appui du modèle deux-temps de Rawls :

> « [L]e premier principe, qui concerne l'égalité des droits et des libertés de base, pourrait aisément être précédé d'un principe lexicalement prioritaire qui exigerait que les besoins fondamentaux des citoyens soient satisfaits, du moins dans la mesure nécessaire à la compréhension de ces droits et de ces libertés et à leur exercice fécond[410]. »

Une telle affirmation, même si celle-ci semble ne pas être centrale dans ses réflexions sur la justice sociale, ou plus exactement semble être énoncée « en passant », fait de Rawls le défenseur d'un principe de justice suffisantiste qui serait donc prioritaire au principe d'égale liberté pour tous. À l'instar de ce que défend Clark Wolf, un tel principe peut être qualifié de « needs principle » ou, en français, de « principe des besoins fondamentaux », en vertu duquel une société juste est une société dans laquelle chacun est en mesure d'apprécier les libertés fondamentales dont on doit bénéficier[411]. Autrement dit, il paraît possible au nom d'un tel principe de garantir à chacun la satisfaction d'un certain nombre de besoins fondamentaux aux individus pour que ces derniers soient en mesure d'être libres, de développer et concevoir leur propre conception de la vie bonne.

Ce qui importe ici pour nous n'est pas tant de découvrir quelle serait la véritable position de Rawls quant au contenu de la finalité de la phase d'accumulation, même si son ambiguïté sur cette question est intéressante en soi. Nous souhaitons montrer à l'appui de telles ambiguïtés que quel que soit le contenu de l'objectif assigné à la phase d'accumulation, et surtout même si celui-ci s'avère ambitieux, il n'est pas nécessaire d'apporter d'argument supplémentaire pour le justifier au regard des efforts globaux à accomplir. Bien sûr, il est nécessaire par

[410] John Rawls, Libéralisme politique, op. cit., p. 31. Voir également p. 207, où il estime que « des mesures sont nécessaires pour garantir que les besoins de base des citoyens sont satisfaits afin que tous puissent prendre part à la vie sociale et politique ».
[411] Clark Wolf, « Intergenerational Justice, Human Needs, and Climate Policy », in Axel Gosseries et Lukas Meyer, Intergenerational Justice, op. cit., p. 347 – 376, p. 353.

ailleurs de justifier la légitimité de la finalité elle-même, notamment quant à la faisabilité de celle-ci et à la possibilité de permettre à tous les individus de bénéficier des droits qu'elle suppose. Mais au-delà de ce problème d'importance sur lequel nous allons revenir ci-dessous, si nous sommes en mesure d'argumenter en faveur de l'instauration d'une phase d'accumulation provisoire comme nous l'avons fait, et si nous sommes en mesure de justifier de la nécessité d'une phase d'accumulation destinée à garantir à chacun une réelle liberté, exiger une telle phase d'accumulation est de même tout à fait justifié. C'est la raison pour laquelle Rawls peut se permettre d'user de l'expression « pourrait aisément » lorsqu'il émet l'hypothèse de l'introduction d'un principe avant même le principe d'égale liberté : elle montre bien que l'on peut introduire, si on le juge nécessaire, un tel seuil sans que la théorie de la justice et ses fondements se trouvent pour autant ébranlés puisque un principe suffisantiste y est d'ores et déjà présent. Faire précéder le principe d'égale liberté par un tel principe ne constitue dans les faits qu'une conception suffisantiste plus ambitieuse qu'elle ne pouvait l'être en l'absence d'un tel principe mais ne transforme pas une théorie déjà hybride entre suffisantisme et égalitarisme comme nous l'avons montré précédemment.

Abordons cependant un dernier point par anticipation que nous développerons davantage ensuite. On pourrait objecter à juste titre qu'un objectif plus ambitieux a pour effet de demander à un plus grand nombre de générations de procéder à un tel effort. Si l'on accorde une importance à un critère qui consisterait à minimiser les coûts, il pourrait être préférable de demander à un nombre plus restreint de générations de fournir l'effort demandé et donc de réduire à la baisse nos ambitions concernant le seuil d'épargne intergénérationnel à atteindre. En effet, plus le contenu des droits sera important plus l'effort d'accumulation devra perdurer dans le temps. Mais l'important n'est pas tant de savoir combien de générations seront concernées par la constitution nécessaire d'institutions mais de savoir quel niveau d'efforts nous exigeons de chaque génération. Celui-ci devra être tel qu'il respecte les libertés de chacun des membres des générations successives. Nous ne développons pas ce point pour l'instant mais nous y reviendrons ci-dessous lorsque nous nous interrogerons, au sein de la troisième partie, sur les modalités d'une conciliation entre les droits des individus présents et des individus futurs.

1.3 *Savoir mettre un terme à l'accumulation*

Nous avons démontré en quoi une phase d'accumulation est nécessaire pour constituer le seuil de suffisance et ainsi garantir la satisfaction d'un certain nombre de besoins fondamentaux aux individus pour leur permettre de jouir d'une réelle liberté. C'est au nom d'une telle finalité que l'épargne intergénérationnelle et les efforts demandés aux générations successives pour la constituer ont été justifiés. Une fois que cette finalité est atteinte, nous avons de même indiqué que les générations successives ont le devoir non pas d'épargner mais de préserver ce qui a été épargné. Mais, une fois intégrée la phase de croisière, devons-nous autoriser les générations à épargner ou au contraire l'interdire ? Pour Rawls, l'accumulation n'est plus obligatoire au sein de la phase de croisière mais elle n'a pas à être interdite. Il défend ainsi un principe que l'on peut qualifier de « semi-fermé[412] » : la désépargne est strictement proscrite au nom d'un principe de justice entre les générations puisque les générations successives ont le devoir de préserver les institutions, mais l'épargne, sans être obligatoire, est autorisée en tant qu'il estime que le devoir de justice est de toute façon respecté. Ainsi, selon lui,

> « [U]ne société remplit son devoir de justice en garantissant les institutions et leur base matérielle. Le juste principe d'épargne indique ce qu'une société doit épargner de manière juste. Si ses membres désirent épargner pour d'autres buts, c'est une autre affaire[413]. »

Il convient selon nous d'interdire l'épargne intergénérationnelle au sein de la phase de croisière : dès lors que la finalité, la raison d'être de l'accumulation est atteinte, celle-ci n'a plus lieu de se poursuivre. Une telle limitation de l'accumulation est nécessaire si nous souhaitons constituer un environnement qui puisse bénéficier à toutes les générations suivantes, pas uniquement à quelques-unes d'entre elles. La dégradation du seuil de suffisance ou les fluctuations de population peuvent néanmoins obliger à reprendre ponctuellement cette épargne. Nous justifions dans une première partie l'imposition d'une telle limitation à l'accumulation. Ensuite, nous indiquons que la finalité de la première phase doit correspondre à la constitution

[412] L'expression est utilisée par Axel Gosseries, Penser la justice entre les générations, op. cit., p. 206.

[413] John Rawls, Théorie de la justice, op. cit., p. 329. Dans « Le droit des peuples », op. cit., Rawls appuie une telle proposition, p. 131 : « Lorsque ces éléments [les institutions de base] et d'autres sont sous contrôle, une société peut bien entendu continuer à économiser après ce niveau, mais ce n'est plus un devoir de justice de le faire. »

d'un environnement pérenne pour qu'il puisse bénéficier à toutes les générations. Dans une dernière partie, nous évoquons les problèmes liés à la croissance de la population : nous y défendons le fait que les difficultés que l'on peut rencontrer dans ce cadre résultent davantage de la surconsommation des ressources que de la surpopulation.

1.3.1 Une accumulation qui ne doit pas aller au-delà de sa finalité

À l'appui de l'approche libérale égalitariste, nous avons défendu la mise en œuvre de deux phases successives, une phase d'accumulation et une phase de croisière, selon le niveau de l'épargne intergénérationnelle constituée au fil du temps. Il est en vérité extrêmement difficile de déterminer avec précision l'ampleur de l'épargne accumulée au fil des générations et donc de savoir si nous nous situons au sein de la phase d'accumulation ou de croisière, voire au-delà. L'extrême pauvreté et dénuement dont sont victimes les populations les plus pauvres pourraient laisser penser que les ressources sont toujours insuffisantes à l'échelle mondiale, indiquant par là qu'il conviendrait de poursuivre les efforts d'accumulation. La croissance démographique observée en particulier dans ces pays, comme dans l'ensemble du monde de manière générale, pourrait par ailleurs accroître ces difficultés. Il n'est toutefois pas certain que ces pays pauvres ne disposent pas de ressources nécessaires pour constituer un tel environnement, leur pauvreté pouvant résulter de dirigeants qui ne se préoccupent pas véritablement de leur population, et/ou de pays riches qui empêcheraient les pays pauvres de suivre une telle voie[414].

Mais même en supposant que ces pays pauvres ne disposent pas de ressources suffisantes, l'étendue des richesses dont disposent en parallèle les populations des pays riches du monde laisse supposer que ce n'est pas tant un problème d'accumulation que de répartition. Si nous ne pouvons affirmer avec certitude qu'une

[414] Dans son travail sur le droit des peuples, Rawls distingue les sociétés ordonnées qui possèdent des institutions justes de celles qui n'en ont pas. Pour Rawls, « il n'existe aucune société dans le monde – si l'on excepte les cas marginaux – dont les ressources seraient si rares qu'elle ne pourrait pas, à condition d'être organisée et gouvernée rationnellement et raisonnablement, devenir bien ordonnée ». « Le droit des peuples », op. cit., p. 133. Ces cas marginaux renvoient par exemple à celui des Eskimos de l'Arctique. Autrement dit, pour Rawls, ce n'est donc pas à cause d'un manque de ressources que les institutions de base n'existent pas au sein de toutes les sociétés, les causes étant donc à rechercher ailleurs. Nous revenons ci-dessous sur cette question des responsabilités de la pauvreté dans le monde et la manière dont nous devons la traiter.

meilleure répartition de telles richesses permettrait effectivement de garantir à toutes les populations du monde les moyens nécessaires pour disposer de leurs besoins fondamentaux, des difficultés rencontrées par les populations les plus pauvres pourraient néanmoins être résolues. La dégradation de l'environnement naturel doit en outre nous amener à nous interroger quant à la question de savoir si nous ne sommes pas d'ores et déjà au-delà de la phase de croisière. Les modes de vie des plus riches en particulier exigent une quantité de ressources supérieure à ce que peut apporter de manière durable l'environnement naturel au sein duquel nous évoluons[415].

Parce que celle-ci est nécessaire pour constituer un seuil de suffisance, on ne peut condamner en tant que telle la croissance ou l'épargne intergénérationnelle : sans une phase d'accumulation, nous ne serions pas en mesure de satisfaire une bonne partie de nos besoins fondamentaux. Il faut en passer par là pour construire des écoles, des hôpitaux, etc. On peut contester en revanche la manière dont ce *moyen en vue d'une fin* – la constitution du seuil – est mis en œuvre, et s'assurer que la façon dont la croissance est poursuivie n'interdit pas de respecter un certain nombre de principes de justice, voire contester l'ampleur que ce moyen prend au sein de nos sociétés contemporaines.

Sans partager le rejet pur et simple de la croissance comme moyen, on peut donc néanmoins partager un certain nombre de critiques adressées par les « objecteurs de croissance ». Serge Latouche, un des défenseurs contemporains les plus importants de la « décroissance[416] », identifie trois éléments qui le conduisent à défendre l'idée selon laquelle « la société de croissance n'est pas souhaitable […] : elle engendre une montée des inégalités et des injustices, elle crée un bien-être largement illusoire, elle ne suscite pas pour les « nantis » eux-mêmes une société conviviale mais une « antisociété » malade de sa richesse[417] ». Ces points ne sont pas contestables en soi, dans la mesure où la croissance peut entraîner de tels

[415] Pour ce qui est de ces limites de l'environnement naturel, nous avons traité ce point dans la 1e partie, section 1.2.1, « Le temps du monde fini ».
[416] Le concept de « décroissance » renvoie en particulier aux travaux de l'économiste Nicholas Georgescu-Roegen. Ce concept n'est pas de lui mais est utilisé en français pour désigner ses travaux et surtout sa thèse selon laquelle il convient de souligner la nature entropique du processus économique réel : ce qui est détruit ou transformé pour créer des richesses supplémentaires ne peut se renouveler. Voir le recueil d'articles La décroissance. Entropie, Écologie, Économie, traduit de l'anglais par Jacques Grinevald et Ivo Rens, 3e édition, Paris, Ellébore & Sang de la terre, 2006.
[417] Serge Latouche, Le pari de la décroissance, op. cit., p. 53 – 54.

désagréments et les entraîne bien souvent de manière effective. Mais ils présupposent que l'utilisation qui en est faite dans la réalité est inéluctable et omettent les bienfaits possibles de cette croissance. Il convient donc de les préciser et de rappeler que la croissance est un outil qui peut être mis en œuvre sans conduire à de telles conséquences négatives sur la société et ses habitants présents et futurs, à condition de respecter les principes d'une juste coopération. On peut contester cet outil car il est mal utilisé ou qu'il outrepasse les prérogatives que l'on peut lui fixer. C'est sur dernier point qu'il convient surtout de se focaliser selon nous.

Le premier point se rapporte à ce que nous avons indiqué : la mise en place d'un principe d'épargne conduit à renoncer à un principe visant l'égalité au sein des générations successives, pouvant prendre la forme d'un principe de différence au sein de la phase d'accumulation qui consisterait donc à maximiser la situation des plus démunis des générations présentes. Il n'est pas certain toutefois que la croissance engendre nécessairement une augmentation des inégalités, et encore moins une dégradation de la situation des plus démunis[418]. Tout dépend en vérité de la manière dont on poursuit cette croissance et surtout comment on en distribue les fruits. Une croissance qui associe une répartition importante des richesses créées en direction de tous les membres d'une société peut contribuer de fait à réduire les inégalités. Nous avons déjà relevé que toutes les populations du monde n'ont pas bénéficié à la même hauteur des progrès économiques et sociaux depuis la Révolution industrielle. Dans la réalité, donc, on ne peut contester que la croissance a engendré une augmentation des inégalités : elle a conduit à un enrichissement plus rapide des plus riches, tandis que les plus pauvres ont vu leur situation s'améliorer, mais de manière beaucoup plus modeste. Ainsi, même si les plus pauvres en ont moins profité, ceux-ci ont également bénéficié de la croissance à l'échelle globale. En outre, il apparaît que la croissance peut ne pas provoquer un accroissement des inégalités.

Le deuxième point critique plus précisément la manière dont on mesure la croissance et plus largement comment elle est utilisée et pensée dans la réalité. La croissance renvoie ainsi essentiellement à la croissance économique, mesurée par un

[418] Pour une discussion sur l'évolution des inégalités sur le long terme et du lien de ces inégalités avec la croissance, voir par exemple Thomas Piketty, *L'é*conomie des inégalités (1997), 6e édition, Paris, La Découverte, 2008, p. 17 – 21.

outil tel que le PIB, correspondant à la création de richesses au sein d'un territoire donné[419]. Comme le souligne Latouche, une telle mesure est problématique car elle est extrêmement réductrice : elle ne tient pas compte des coûts qu'il convient de supporter pour accroître cette richesse, et en particulier de la dégradation de l'environnement naturel que l'accroissement de l'activité ou de la production peut engendrer pour les générations présentes comme pour les générations futures[420]. On pourrait ajouter que le PIB ne donne aucune indication quant au contenu de ce qui est amélioré. Le développement de nouveaux indicateurs de croissance, en particulier depuis les années 1990, indique cependant que cette manière de mesurer et donc de penser la croissance n'est pas une fatalité : on peut penser autrement l'accumulation de la richesse en intégrant la prise en compte d'éléments aussi variés que le bien-être, la répartition des revenus au sein de la société, et même la dégradation de l'environnement naturel, les indicateurs retenus et l'importance accordée à ces différents éléments illustrant l'intérêt accordé au respect de l'environnement, à la garantie de la satisfaction de besoins fondamentaux, etc. Nous avons ainsi défendu avec Rawls une perception de la croissance ou de l'épargne qui n'est pas fondée sur le seul aspect économique, mais aussi et surtout sur un aspect social. À nouveau, si on peut partager la critique de Latouche sur la manière dont on conçoit la croissance dans la réalité, celle-ci peut être également synonyme de progrès social permettant à chacun de disposer des moyens pour disposer de ses besoins fondamentaux. Tout dépend de la manière dont est utilisée et pensée la croissance.

Au regard de ces discussions, le troisième point apparaît à la fois comme le plus pertinent et le plus fondamental. Il souligne le problème selon lequel le moyen, l'outil que doit constituer la croissance s'est mu en finalité. Autrement dit, la croissance devient contestable dès lors qu'elle outrepasse le rôle qui lui être attribué, conduisant à des injustices pour les individus présents comme pour les individus

[419] Pour une introduction sur cet indicateur de richesse et les alternatives qui sont développées, voir Jean Gadrey et Florence Jany-Catrice, Les nouveaux indicateurs de richesse (2005), 3e édition, Paris, La Découverte, 2012. Comme ils l'indiquent, p. 1, « le niveau du PIB et la croissance restent les principaux symboles de la réussite ».

[420] Serge Latouche, Le pari de la décroissance, op. cit., p. 59 – 60 : « La hausse du niveau de vie dont pensent bénéficier la plupart des citoyens du Nord est de plus en plus illusoire. Certes, ils dépensent plus en termes d'achat de biens et services marchands, mais ils oublient d'en déduire l'élévation supérieure des coûts. Celle-ci prend des formes diverses, marchandes et non marchandes : dégradation de la qualité de vie non quantifiée mais subie (air, eau, environnement), dépenses de « compensation » et de réparation rendues nécessaires par la vie moderne (médicaments, transports, loisirs), élévation des prix des denrées raréfiées (eau en bouteille, énergie, espaces verts…). »

futurs. L'idée selon laquelle l'outil est devenu despote est au cœur des critiques portées notamment par Ivan Illich sur l'industrialisation des sociétés contemporaines et la raison pour lesquelles il appelle de ses vœux une société « conviviale », c'est-à-dire une société « où l'homme contrôle l'outil[421] » : contre une industrialisation de la société qui conduit les individus qui la composent à vivre pour l'accroissement des richesses et donc à se mettre au service de l'outil, il s'agit au contraire de remettre l'outil à sa place, c'est-à-dire de le remettre au service de l'homme. Plusieurs éléments peuvent être avancés pour justifier une condamnation de l'accumulation dans ce cadre et ainsi défendre l'arrêt de celle-ci.

Tout d'abord, on peut critiquer l'accumulation en tant qu'elle oblige les individus à adopter des choix et des comportements spécifiques pour s'y conformer. On peut estimer que l'objectif de croissance économique va, de manière générale, à l'encontre d'un principe de neutralité : en prônant une telle accumulation, l'État d'une société donnée incite voire oblige les membres de cette société à poursuivre une conception spécifique de la vie bonne fondée sur l'accumulation des ressources[422]. Une telle idée était déjà au cœur de la description du capitalisme par Max Weber. Si l'être humain ne veut pas gagner « par nature » toujours plus d'argent[423], le « cosmos », cet ordre économique et social au sein duquel il est immergé à la naissance, développé en premier lieu pour des raisons religieuses et qui a été endossé par les institutions politiques, le contraint à adopter un tel comportement. Dans le cas contraire, il sera économiquement « éliminé » : les individus sont devant la nécessité d'intégrer les normes économiques qui sont inscrites au sein d'une telle éthique[424].

Une telle contrainte n'est pas injustifiée dès lors qu'elle a pour vocation de poursuivre une finalité juste. En tant qu'outil et à condition de respecter les droits des

[421] Ivan Illich, La convivialité, Paris, Éditions du Seuil, 1973, p. 13.
[422] Pour une discussion sur ce point, voir Pierre-Yves Bonin, « Neutralité libérale et croissance économique », Dialogue, vol. 36, n° 4, 1997, p. 683 – 704.
[423] Max Weber, L'éthique protestante et l'éthique du capitalisme, op. cit., p. 39 : « L'homme ne veut pas « par nature » gagner de l'argent et encore de l'argent, mais simplement vivre, vivre comme il a l'habitude de vivre, et acquérir ce qui est nécessaire à cette fin. »
[424] Ibid., p. 28 – 29 : « L'ordre économique capitaliste actuel est un immense cosmos dans lequel l'individu est immergé en naissant et qui, pour lui, au moins en tant qu'individu, est donné comme un habitacle (Gehaüse) de fait et immuable dans lequel il faut vivre. Dans la mesure où l'individu est intriqué dans le réseau du marché, l'ordre économique lui impose les normes de son agir économique. Le fabricant qui s'oppose durablement à ces normes est, au plan économique, immanquablement éliminé, tout comme le travailleur qui ne peut ou ne veut pas s'y adapter se retrouve à la rue sans travail. »

individus, l'accumulation et les contraintes qui en résultent sont ainsi censées offrir à terme à tous les individus la possibilité de disposer de besoins fondamentaux leur permettant de concevoir et développer leur propre conception de la vie bonne. De telles contraintes correspondent dans les faits à une demande de participation à une coopération intergénérationnelle. C'est la raison pour laquelle nous avons défendu une telle phase d'accumulation et que celle-ci est également justifiée par Rawls. Mais dès lors que la finalité est atteinte, plus rien ne justifie une telle contrainte sur la liberté individuelle[425]. Si les ressources accumulées de générations en générations sont suffisantes, rien ne peut légitimement empêcher des individus qui le souhaitent de ne pas accroître leurs revenus tout au long de leur vie, mais au contraire de privilégier un mode de vie alternatif. Or, comme l'indiquaient Weber ou plus récemment Illich, la quête d'une croissance économique par les institutions politiques et de fait au sein de la société rend problématiques de tels choix de vie. On peut estimer que « l'organisation de l'économie tout entière en vue du mieux-être est l'obstacle majeur au bien-être[426] », que la volonté d'accroître perpétuellement ses ressources ne conduit qu'à l'insatisfaction et au mal-être.

Un autre élément vient accorder encore plus de poids en faveur d'une interdiction de l'accumulation une fois que le seuil de suffisance est atteint : transmettre à la génération suivante ou à certains de ses membres plus de ressources que ce que nous avons hérité de la génération passée est injuste pour les individus présents comme pour les individus futurs qui n'en bénéficieront pas. Pour les individus présents tout d'abord : à nouveau, la finalité de la phase d'accumulation légitime que l'on mette de côté des principes égalitaristes intragénérationnels, même si nous avons indiqué que ces deux éléments n'étaient pas incompatibles. Mais, comme le défend Axel Gosseries, une fois que la finalité est atteinte, rien ne le légitime, « il n'y a aucune raison d'exclure a priori les membres les plus défavorisés de la génération actuelle », pas même la volonté de parents inquiets pour leur progéniture d'améliorer sensiblement leurs conditions de vie et leurs perspectives

[425] Une telle idée est défendue également par Pierre-Yves Bonin, « Neutralité libérale et croissance économique », op. cit., p. 698 : « Une fois atteint un certain niveau de développement économique, niveau me semble-t-il largement dépassé par les sociétés libérales occidentales, il devient très difficile de justifier la neutralité de la croissance économique sous prétexte que les biens qu'elle permet de produire sont nécessaires ou utiles à la réalisation de toutes les conceptions du bien. »
[426] Ivan Illich, La convivialité, op. cit., p. 148.

pour l'avenir[427]. Une préoccupation égalitariste devrait conduire au contraire à interdire l'épargne pour nous focaliser davantage sur le sort des plus défavorisés des générations présentes.

Cela est de même injuste pour les membres des générations futures qui ne bénéficient pas de l'épargne. Premièrement, permettre à quelques membres d'une génération de procéder à une épargne en faveur de quelques membres de la génération suivante conduit à créer des inégalités au sein de cette dernière. Les heureux bénéficiaires profiteront d'un avantage tandis que ceux qui n'ont pas la chance de recevoir un héritage de parents altruistes ou qui n'ont pas les moyens de l'être sont sanctionnés par leur naissance, par leur origine sociale et le territoire national dans lequel ils voient le jour[428]. Mais, en outre, dans un monde aux ressources finies, l'autorisation sans limitation d'une telle épargne conduit nécessairement à terme à dégrader l'environnement naturel, à réduire les ressources disponibles et donc réduire la part de ces ressources octroyées aux autres individus. Même si l'existence même de ressources renouvelables permet en théorie de relativiser l'entropie soulignée en particulier par les défenseurs de la décroissance, il n'en reste pas moins que nous ne pouvons accroître indéfiniment les ressources à disposition[429]. En ce sens, une croissance infinie des ressources n'est pas durable : poursuivre l'accumulation est injuste cette fois pour les générations qui suivront les générations qui auront bénéficié d'une épargne supplémentaire en tant qu'il sera impossible de le leur transmettre[430]. Nous nous focalisons sur ce point au sein de la section qui suit.

---

[427] Axel Gosseries, Penser la justice entre les générations, op. cit., p. 222 – 223. Comme Axel Gosseries l'indique, Robert Solow considérait également que la position de Rawls en faveur d'une autorisation de l'épargne une fois la phase d'accumulation achevée n'était pas conforme à ses principes égalitaristes. Voir « Intergenerational Equity and Exhaustible Resources », Review of Economic Studies, vol. 41, 1974, p. 29 – 45.

[428] Nous reviendrons sur ce point plus en détail au sein de la 3e partie et la section 2.2.2, « Justice intragénérationnelle et réduction du poids de la naissance ».

[429] Ce dernier argument rejoint l'avertissement adressé au sein du rapport du Club de Rome déjà mentionné, Halte à la croissance, op. cit.

[430] Nicholas Georgescu-Roegen, La décroissance, op. cit., p. 79 : « Chaque fois que nous produisons une voiture, nous le faisons au prix d'une baisse du nombre de vies humaines à venir. Il se peut que le développement économique fondé sur l'abondance industrielle soit un bienfait pour nous et pour ceux qui pourront en bénéficier dans un proche avenir : il n'en est pas moins opposé à l'intérêt de l'espèce humaine dans son ensemble, si du moins son intérêt est de durer autant que le permet sa dot de basse entropie. »

1.3.2 Constituer un environnement pérenne

La constitution du seuil de suffisance au sein de la phase d'accumulation, et donc le respect des droits des individus futurs, ne sera possible que si les générations et leurs membres qui se succèdent consentent bel et bien aux efforts requis. Mais il convient également de faire en sorte que l'environnement politique et social constitué de génération en génération soit pérenne ou durable. Pour cela, une condition essentielle à respecter est que les besoins dont la satisfaction est garantie à une génération ne soient pas trop importants, et plus précisément qu'ils n'outrepassent pas les limites inhérentes à l'environnement au sein duquel nous évoluons. C'est à cette condition que le seuil de suffisance constitué peut bénéficier à toutes les générations suivantes, et pas uniquement à quelques-unes d'entre elles.

L'objet qui est le nôtre en ce qui concerne la phase d'accumulation, tout comme celui de Rawls, n'est pas de constituer une société d'abondance dans laquelle nous aurions dépassé le problème de la justice, mais de garantir à chacun de pouvoir jouir d'une réelle liberté et de disposer pour ce faire d'un accès aux moyens pour satisfaire aux besoins fondamentaux. Il ne consiste pas à garantir à chacun un niveau de vie élevé, de permettre à chacun de satisfaire toutes ses envies, mais plus simplement de s'assurer que, quelle que soit l'origine notamment sociale des individus, ils puissent développer et poursuivre leur conception de la vie bonne. Cela ne signifie pas que toutes ces conceptions doivent aboutir mais plus simplement que chacun aura la possibilité d'agir pour tenter de les faire aboutir. Dans Théorie de la justice, Rawls insiste ainsi sur le fait que la constitution d'une société juste « n'est pas caractérisée par une grande abondance ». En effet, poursuit-il, « c'est une erreur de croire qu'une société juste et bonne devrait aller de pair avec un haut niveau de vie matériel[431] ». Le seul objectif de la phase d'accumulation est bien d'édifier les institutions de base de la société et de garantir des libertés fondamentales. Même si l'objectif que nous avons assigné à la phase d'accumulation s'avère plus ambitieux, cela ne nous conduit pas à défendre l'idée selon laquelle il conviendrait de constituer une société riche. Bien au contraire, il s'agit toujours de nous focaliser sur les

[431] John Rawls, Théorie de la justice, op. cit., p. 331. Dans « Le droit des peuples », op. cit., Rawls ajoute qu' « [u]ne richesse importante n'est pas indispensable pour établir des institutions justes (ou décentes) ».

besoins fondamentaux ou de base des individus, de créer un environnement politique et social permettant de les contenter.

Ainsi, notre objectif diffère de ce qui pouvait être défendu par Karl Marx de constituer une société communiste dans laquelle les ressources seraient abondantes et dans laquelle le problème même de la justice sociale serait réglé. Un des objectifs du marxisme est d'éliminer une des causes des oppositions ou des conflits d'intérêt qui peuvent exister entre les individus d'une même société, mais également une des circonstances de la justice que nous avons soulignée, à savoir la rareté des ressources. Pour Karl Marx, l'avènement d'une société communiste qu'il appelle de ses vœux doit permettre l'élimination de cette rareté. L'abondance, qui correspond à un état de la société dans laquelle tous les besoins sont supposés pouvoir être satisfaits, effacerait ainsi toute forme de conflit autour de la distribution des ressources[432]. La société qu'il espère est donc une société dans laquelle la justice « bourgeoise » n'aura plus lieu d'être :

> « Dans une phase supérieure de la société communiste, […] quand avec le développement des individus à tous égards, leurs forces productives se seront également accrues et que toutes les sources de la richesse collective jailliront avec abondance, alors seulement l'horizon borné du droit bourgeois pourra être entièrement dépassé et la société pourra écrire sur ses drapeaux : « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins »[433] ! »

On peut douter de l'idée selon laquelle un régime d'abondance permette d'éliminer toute forme de conflits d'intérêts au sein d'une même communauté et qu'on puisse donc se passer d'une forme ou une autre de justice destinée à résoudre ces conflits en proposant des clés de répartition[434]. Mais au-delà de cette difficulté, nous ne pouvons pas suivre cette voie ambitieuse prônée par Marx, car il est impossible de prétendre garantir à l'ensemble des individus une société d'abondance en raison des limites de l'environnement dans lequel nous évoluons.

---

[432] Alec Nove, *Le socialisme sans Marx. L'économie du* socialisme réalisable, traduit de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Economica, 1983, p. 21.

[433] Karl Marx, Critique du programme de Gotha [1891], traduit de l'allemand par Sonia Dayan-Herzbrun, Paris, Les éditions sociales, 2008, p. 59 – 60.

[434] Pour Steven Lukes, « la thèse sous-tendue que nous avons attribué à Marx, que c'est seulement les intérêts en conflits de la société de classe qui rend les droits nécessaires, est difficile à croire, au regard à la fois des archives historiques et de considérations théoriques ». Traduit par moi. Steven Lukes, Marxism and Morality, Oxford, Oxford University Press, 1985, p. 65 : « The underlying thesis that we have attributed to Marx, that it is only the conflicting interests of class society that render rights necessary, is hard to believe in, in the face both of historical record and of theoretical considerations. »

Un tel argument est plus convaincant que celui défendu, en particulier par Rawls, en faveur d'un seuil de suffisance limité puisqu'il consiste à prôner une conception spécifique de la vie bonne. Il cherche à distinguer a priori ce qui est d'importance et ce qui ne l'est pas. Il souligne ainsi que « ce dont les hommes ont besoin, c'est d'un travail ayant un sens, en association libre avec d'autres travailleurs, dans le cadre d'institutions de base justes », objectif pour lequel « une abondance de richesse n'est pas nécessaire[435] ». L'objectif de l'accumulation se devrait d'être limité aux seules libertés fondamentales et à l'établissement des institutions de base de la société parce que les individus n'auraient pas besoin d'autre chose. Rawls insiste même sur ce point en ajoutant que « au-delà d'un certain niveau, elle [une abondance de richesse] risque plutôt d'être un obstacle, au mieux une distraction sans signification, au pire une tentation de facilité et de vide[436] ». Il s'inspire ici à nouveau du modèle initié par John Stuart Mill au milieu du XIXe siècle : dans « Le droit des peuples », Rawls reprend la valorisation proposée par Mill de l'« art de vivre », focalisé sur les besoins fondamentaux des personnes, aux dépens d'un « art de réussir » porté sur l'accumulation économique « sans aucun objectif spécifié en vue[437] ». Cette valorisation de l'art de vivre contre un art de réussir peut sans doute être rapprochée d'une défense de la simplicité volontaire défendue par les pionniers de l'éthique de l'environnement comme Thoreau ou comme le penseur de la convivialité Ivan Illich contre une société capitaliste fondée sur l'accumulation et qui incite les individus à vouloir toujours plus[438].

Mais même si nous pouvons avoir de la sympathie pour une société conviviale qui se focalise davantage sur le bien vivre que le mieux vivre, nous ne pouvons estimer a priori que nous devons préférer tel type de société à tel autre, et ainsi privilégier la satisfaction de telle préférence à telle autre. Comme nous allons le voir ci-dessous, il est possible d'établir ce qui constitue un besoin fondamental de ce qui n'en est pas un en nous demandant si de tels besoins peuvent être nécessaires à tous les individus, quelle que soit leur situation géographique ou temporelle. Mais proposer de telles distinctions a priori, précises et universelles, entre un travail qui

[435] John Rawls, Théorie de la justice, p. 331.
[436] Ibid., p. 332.
[437] John Rawls, « Le droit des peuples », op. cit., nbp. n° 33, p. 132.
[438] Ces deux auteurs – parmi d'autres – ont pour point commun d'avoir défendu une forme d'organisation sociale alternative à une société capitaliste. Henry David Thoreau, Walden ou la vie dans les bois [1854], traduit de l'anglais par Louis Fabulet, Paris, Gallimard, 1922 ; Ivan Illich, La convivialité, op. cit.

aurait un sens et un autre qui n'en aurait, ou encore entre une distraction signifiante et une autre qui ne le serait pas semble plus délicat. De telles distinctions apparaissent impossibles à formuler, sauf à générer des stigmatisations à l'encontre de certaines formes de travail ou de certaines pratiques culturelles par exemple, et donc à valoriser une conception spécifique de la vie bonne par rapport à une autre.

Devrions-nous préserver une forme d'expression artistique comme la musique classique et pas une autre telle que le rap ? Aucun critère ne peut le justifier. Nous pouvons considérer qu'il est somme toute étrange d'apprécier du rap américain aux dépens d'une symphonie de Mozart mais cela ne nous autorise pas à remettre dans le « droit chemin » quelqu'un qui n'apprécie pas ce dernier. Tout comme pour un individu qui préfère le présent alors qu'il aurait toutes les raisons, pour son bien, d'adopter un tout autre comportement, nous ne pouvons condamner la vacuité d'un tel comportement en tant qu'il serait néfaste pour l'individu concerné. Il apparaît ainsi inopportun de déterminer des principes politiques au regard de ce que nous estimons devoir être un bon comportement. Si les individus estiment qu'ils ont besoin de richesses abondantes pour considérer qu'ils disposent d'une vie bonne, nous ne pouvons leur interdire cela sous le seul prétexte que cela ne correspondrait pas à « ce qu'il faut faire », sous peine de développer une forme de paternalisme qui s'avérerait contraire à la liberté des individus[439]. Nous n'avons pas à juger du choix opéré par des individus en faveur d'un mode de vie consistant à consommer toujours plus et à travailler toujours plus pour pouvoir accroître leur pouvoir de consommation. En revanche, nous pouvons condamner moralement une préférence dès lors que celle-ci contraint les autres à suivre une telle voie, dès lors qu'elle va à l'encontre de la liberté d'autrui.

Souligner les limites de l'environnement comme nous l'avons fait permet d'éviter une telle objection. S'il s'avère qu'un comportement ou que des préférences sont à l'origine de conséquences négatives sur autrui, il devient légitime de défendre une préférence par rapport à une autre, un mode d'organisation de la société par rapport à un autre. Nous pouvons ainsi privilégier un art de vivre à un art de réussir pour reprendre les termes de Mill si le premier semble plus compatible avec le respect des droits d'autrui que le second. C'est à l'appui d'une telle perception que

[439] Pour Ruwen Ogien, la notion de devoir moral envers soi-même va à l'encontre de la liberté individuelle. Voir *L'éthique aujourd'hui*, Maximalistes et minimalistes, Paris, Gallimard, 2007, p. 57.

nous pouvons défendre de manière plus convaincante la limitation de la satisfaction des besoins à garantir à tous les individus, quelle que soit leur génération d'appartenance : aller au-delà d'une telle limite risquerait de mettre à mal la pérennité ou la durabilité d'un tel environnement et irait donc à l'encontre des droits des individus futurs[440].

Limiter ce que nous pouvons garantir à la satisfaction de besoins fondamentaux est nécessaire pour que nous soyons en mesure d'en faire bénéficier toutes les générations suivantes et ainsi respecter les engagements moraux envers les droits futurs de leurs membres. La limitation du seuil est ainsi justifiée au nom d'un devoir négatif envers les droits des individus futurs : aller au-delà ne permettrait pas de respecter de tels droits puisque la pérennité de l'environnement social ne serait pas assurée. Une limite essentielle provient de l'environnement naturel dans lequel nous évoluons. Nous avons montré, au sein de la première partie de ce travail, en quoi la dégradation de l'environnement naturel pouvait être liée à une éthique du progrès qui véhiculait l'idée d'un perfectionnement infini de l'Homme et de ses techniques. De fait, cette dégradation illustre à la fois les conséquences de cette volonté d'expansion infinie des Modernes mais également, en quelque sorte, leur « erreur de diagnostic » : de telles limites au perfectionnement existent, et celles-ci sont dessinées par l'environnement naturel au sein duquel nous évoluons. Ce qui est vrai pour la technique ou encore pour l'économique l'est également pour l'aspect politique et social : le progrès social, à l'instar du progrès technique ou économique, est nécessairement limité par les ressources qui nous sont attribuées par la nature.

La raison centrale pour laquelle la proposition de Marx stricto sensu ne peut être suivie est que nous ne disposons pas de ressources infinies ; les ressources que peut offrir la Terre sont limitées : ainsi, la création d'une société d'abondance dans laquelle tous les biens seraient accessibles sans difficulté ne peut bénéficier qu'à un nombre fini de générations, voire même un nombre limités de membres d'une seule génération. La plupart des auteurs qui s'inspirent de Marx ont de fait mis de côté une telle proposition, la jugeant irréalisable[441]. Au-delà de la question spécifique des

[440] Notons que cet autre argument ne met pas forcément à mal l'argument de Rawls, ou en tout cas ne vient pas critiquer un éventuel manque de Rawls dans ce cadre. L'ambition très mesurée revendiquée dans les citations que nous avons rapportées à propos de l'étendue du seuil de suffisance fait que celui-ci ne semble pas être en mesure d'épuiser les ressources naturelles pour le constituer.
[441] Alec Nove, Le socialisme sans Marx, op. cit., p. 22.

ressources non renouvelables, l'espace même dont nous disposons est fini. Pour prendre un exemple quelque peu extrême, il paraît impossible de garantir à chaque individu, quelle que soit sa génération, de bénéficier d'une voiture de sport dernier cri, ou encore d'une villa située sur les côtes du Golfe du Morbihan.

Tout le monde ne véhicule sans doute pas de telles préférences. On peut préférer par exemple une maison avec vue sur la baie de Morlaix. Mais, de toutes les façons, nous ne pourrions contenter tout le monde tout simplement parce que les ressources nécessaires pour y parvenir ne sont pas infinies. Il n'y a pas suffisamment de pétrole pour que tous les membres des générations présentes à l'échelle du monde, puis tous les membres des générations suivantes, profitent des joies d'une conduite sportive, ni suffisamment de place sur le littoral morbihannais pour accueillir un nombre identique d'individus. On peut indiquer en outre que l'attribution à tous d'une voiture de sport et/ou d'une maison au sein du Golfe du Morbihan réduirait considérablement le plaisir qui pourrait y être associé : on ressent sans doute bien moins de frissons à conduire une voiture au sein de bouchons interminables et à contempler la vue qu'offrirait un Golfe du Morbihan intégralement bitumé.

Si l'abondance de tous les biens n'est pas envisageable, il est néanmoins réalisable de garantir une forme d'abondance concernant certains types de biens, de garantir en particulier les moyens permettant de contenter des besoins fondamentaux en respectant les limites de ce que peut nous apporter la Terre. Une redéfinition plus stricte des besoins qui devraient être ainsi contentés constitue une voie permettant non pas de réaliser une société d'abondance telle que proposée par Marx, mais tout du moins de s'en rapprocher[442]. Les limites auxquelles nous faisons face obligent à

[442] Une deuxième voie envisageable en théorie pour se rapprocher d'une société d'abondance consiste à accroître les forces productives. Mais une telle voie aurait pour conséquence de dégrader l'environnement naturel et ne permet pas, surtout, de respecter les limites inhérentes à l'environnement naturel. Sur les deux voies qui peuvent être suivies pour se rapprocher d'une société d'abondance, voir Philippe Van Parijs, Marxism Recycled, Cambridge, Maison des Sciences de l'Homme et Cambridge University Press, 1993, p. 220 : « [L]'abondance représente une situation plutôt grandiose pour laquelle il y a peu de contentieux pour dire que cela n'est pas à notre portée actuellement – et ce ne sera jamais le cas. Il y a, toutefois, deux voies générales grâce auxquelles on peut concevoir de s'en rapprocher : à travers une extension vers le haut de l'ensemble agrégé réalisable et à travers une extension vers le bas de l'ensemble agrégé de la situation. Le premier consiste à un développement des forces productives, à un accroissement de la productivité. Le dernier consiste à contenir les volontés, à induire des préférences plus austères. » Traduit par moi : « [A]bundance [...] still represents a rather grandiose state of affairs of which it is uncontentious enough to say that it is not within our current reach – and will never be. There are, however, two general ways in which one can conceive of getting closer to it: through an upward expansion of the aggregate feasible set and through a downward expansion of the aggregate situation set. The former is

définir un plafond à l'environnement politique et social à constituer, pour que celui-ci puisse perdurer dans le temps. Ainsi, le plafond à déterminer n'est pas tant une question de quantité de biens que de contenu : s'il est impossible en effet de permettre à chacun de disposer d'une maison en bord de mer, nous pensons qu'il est possible néanmoins de garantir à chacun un ensemble de biens plus restreints correspondant aux besoins fondamentaux que nous allons définir par la suite.

1.3.3 Croissance et population

Un dernier point doit cependant être pris en compte : celui de la population. Au regard des principes de coopération que nous avons défendus, il paraît légitime de formuler une exception à l'interdiction de l'épargne au sein de la phase de croisière et même de demander des efforts supplémentaires si la population augmente d'une génération à l'autre[443]. Si les ressources cumulées ne suffisent plus pour satisfaire tous les besoins, il convient de poursuivre les efforts pour combler une telle insuffisance. Une telle exception est similaire à une situation dans laquelle l'environnement politique et social constitué subit des dégradations : dans la mesure où ce qui a été constitué ne suffit plus, il est légitime de repasser par une phase d'accumulation pour faire en sorte que cela soit à nouveau suffisant. Or, si la croissance démographique devait se poursuivre, l'accumulation qui devrait en résulter pourrait à terme être problématique car les ressources à disposition ne suivent pas une telle progression : une surpopulation pourrait ainsi conduire à aller au-delà des limites naturelles de l'environnement. Comme nous allons le montrer, si ce problème doit être pris en compte, il en cache un autre bien plus important, celui de la surconsommation des ressources, en particulier au sein des pays riches.

Est-il légitime de demander à l'ensemble des membres d'une génération donnée de fournir les efforts d'accumulation rendus nécessaires par l'accroissement de la population ? On pourrait répondre par la négative en soulignant la

---

a matter of developing the productive forces, of increasing productivity. The latter is a matter of containing wants, of inducing more austere preferences. » Une focalisation sur les préférences plus austères renvoie à la mise en œuvre d'une abondance faible, en opposition à une abondance forte. Pour une discussion plus précise sur ces deux voies, voir le dernier chapitre de ce même ouvrage, « In defence of abundance », p. 211 – 232.

[443] Axel Gosseries, Penser la justice entre les générations, op. cit., p. 228.

responsabilité des parents. Si des enfants sont nés, c'est dans la majorité des cas parce que leurs parents l'ont voulu ainsi. Pourquoi les autres membres de la communauté devraient-ils produire plus d'efforts pour compenser les conséquences résultant de choix d'une partie d'entre eux ? Parce que les parents sont responsables de l'accroissement de la population puisqu'ils ont fait le choix de procréer, on pourrait en effet estimer que c'est à eux qu'il revient de produire les efforts et pas à l'ensemble de la communauté[444].

Cependant, si des parents sont responsables de l'enfant qu'ils ont mis au monde, ils ne sont en rien responsables du fait qu'il y ait plus d'enfants au sein de la nouvelle génération que dans la précédente et donc du fait que d'autres parents ont dans le même laps de temps mis au monde des enfants. Il semble impossible de déterminer une chaîne précise des responsabilités. Le problème n'est pas tant que deux parents ont mis au monde un enfant mais bien que de nombreux parents aient décidé de mettre au monde de nombreux enfants. En outre, si les parents décident de faire un enfant, c'est également parce que la société dans laquelle ils évoluent est susceptible de le favoriser : si le taux de natalité est plus élevé en France qu'en Allemagne par exemple, c'est parce que le premier pays, et donc les personnes qui ont élu les représentants, a mis en place des conditions qui favorisent cela – allocations familiales, congés parentaux permettant de mieux concilier vie privée et vie professionnelle, etc. Autrement dit, les choix des parents de procréer ou non sont en partie conditionnés par la société dans laquelle ils évoluent et il vaut mieux privilégier des principes de coopération plutôt que de chercher à déterminer qui est responsable de telle ou telle situation.

De même, il convient de noter que l'accroissement de la population ne constitue pas toujours un problème. En Europe, dans le cadre plus spécifique du financement des retraites par répartition par exemple, l'augmentation de la population, et plus particulièrement de la population des actifs par le biais de l'immigration ou sur le plus long terme, d'un accroissement des naissances, peut

[444] Une telle position est défendue par Eric Rakowski : « Des individus spécifiques sont responsables de leur existence. Il est dès lors injuste de déclarer […] que parce deux personnes décident d'avoir un enfant, ou par négligence se retrouvent avec un enfant, tout le monde est obligé de partager leurs ressources avec le nouvel arrivant, et à un niveau équivalent que ses parents. » Traduit par moi, Equal Justice, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 152 : « Specific individuals are responsible for their existence. It is therefore unjust to declare [...] that because two people decide to have a child, or through carelessness find themselves with one, everyone is required to share their resources with the new arrival, and to the same extent as its parents. »

même constituer une solution aux problèmes de financement en atténuant les difficultés liées au déséquilibre démographique[445]. Mais une telle solution peut être fragilisée par la nécessité de tenir le même rythme pour les générations suivantes : en supposant que l'effort pour le financement des retraites d'une génération conduit à faire davantage d'enfants, ces enfants eux-mêmes vieilliront et voudront à leur tour bénéficier d'une retraite bien méritée. En outre, une telle « solution » pose un problème éthique pour les enfants qui viennent au monde ou pour les étrangers qui seraient accueillis au sein du marché du travail, puisqu'ils seraient réduits à l'état de moyens[446].

Plus fondamentalement, ce qui peut constituer une solution dans un contexte spécifique peut être à l'origine de difficultés nouvelles dans d'autres contextes. Puisque les ressources de la Terre sont limitées, une croissance de la population trop élevée conduisant à une surpopulation pourrait s'avérer à l'inverse problématique. Cette question renvoie de manière classique aux travaux de Thomas Malthus : une population mondiale trop importante pourrait être à l'origine d'une dégradation de l'environnement naturel car nous serions trop nombreux pour nous partager les ressources que la Terre peut accorder[447]. Les partisans du « malthusianisme » ont ainsi en commun de considérer que ce problème de surpopulation conduit à une impasse qui ne peut être résolue que par des politiques de restriction des naissances, à l'instar de la politique de l'enfant unique mise en place en Chine depuis la fin des années 1970, malgré les problèmes éthiques que posent une telle « solution », en

[445] Pour Gøsta Esping-Andersen et Bruno Palier, le meilleur moyen de résoudre le problème des retraites consiste à développer des politiques natalistes et plus généralement favorables aux enfants. Pour une défense de ce point, voir Gøsta Esping-Andersen, Bruno Palier, *Trois leçons sur l'État-providence*, Paris, Le Seuil, La République des idées, 2008.

[446] Comme l'indique Émilie Hache, c'est sans doute la raison pour laquelle ce sont principalement les utilitaristes qui s'intéressent aux problématiques liées à la population à travers l'éthique de la population, et plus généralement des auteurs qui ne partagent pas les principes d'une éthique kantienne et l'idée selon laquelle il convient de considérer chaque individu comme une fin en soi, jamais comme un moyen. Ce principe nous semble fondamental et il n'y a pas lieu de le contester. Mais il convient néanmoins de reconnaître qu'il pose des problèmes éthiques importants dès lors que le nombre de personnes devient lui-même un problème. Sur ce point, voir Émilie Hache, Ce à quoi nous tenons, op. cit., p. 121.

[447] Thomas Robert Malthus, Essai sur le principe de population [1803], traduit de l'anglais par Pierre et Guillaume Prevost, Paris, Guillaumin et Cie, 1852. Pour Malthus, le problème vient plus précisément du fait que l'accroissement de la population est plus rapide que l'accroissement des moyens de subsistance. Pour ce qui est de la population, (p. 8) « lorsque la population n'est arrêtée par aucun obstacle, elle va doublant tous les vingt-cinq ans, et croît de période en période selon une progression géométrique » tandis que (p. 10) « les moyens de subsistance, dans les circonstances les plus favorables à l'industrie, ne peuvent jamais augmenter plus rapidement que selon une progression arithmétique ».

particulier au regard de la liberté individuelle et des conséquences pour les enfants qui sont nés clandestinement[448]. En mettant de côté le problème de Non-identité, le fait même de mettre au monde un enfant ou plutôt le fait de mettre au monde trop d'enfants est ainsi un geste qui va à l'encontre de l'environnement naturel et donc des droits des générations futures, puisque ces derniers ne pourraient pas bénéficier à terme du seuil de suffisance.

Ce problème de surpopulation est évidemment important, mais il convient néanmoins d'en relativiser la portée. Les hypothèses quant à l'évolution de la population permettent tout d'abord de penser que la croissance démographique ne va pas perdurer. Elle a été conséquente sur les deux derniers siècles : estimée à un milliard d'individus en 1800, la population mondiale aurait dépassé selon l'ONU les sept milliards à la fin de l'année 2011 et les projections prévoient une population entre 8 et 10 milliards à horizon 2050[449]. Il n'est pas certain toutefois que l'accroissement de la population se poursuive sur les mêmes bases. Suivant une hypothèse moyenne, certains signes indiquent que l'accroissement va aller en se réduisant et qu'on pourrait même observer une réduction de la population mondiale dans les prochaines années[450].

De manière plus fondamentale, la question des ressources limitées renvoie davantage à un problème de surconsommation que de surpopulation. Le problème

[448] En vertu du problème de Non-identité, on ne peut pas considérer que les enfants qui ne naissent pas puissent être reconnus comme victimes d'une telle politique. Il en est tout autrement des enfants qui sont nés en dépit de ces interdictions et qu'il convient ainsi de cacher aux autorités. Ce problème de surpopulation et la défense d'une limite à la procréation est défendue par des auteurs allant des tenants de la décroissance comme Nicholas Georgescu-Roegen à un auteur plus orthodoxe comme Garrett Hardin. Pour ce dernier, *si l'on conserve l'objectif utilitariste de maximisation du bien*-être, ce problème n'a pas de solution autre que la restriction des naissances : « La classe des « Problèmes pour lesquels il n'y a pas de solution technique » a des membres. Ma thèse est que le « problème de population », comme il est conçu habituellement, est un membre de cette classe. » Traduit par moi. Garrett Hardin, « The Tragedy of the Commons », op. cit., p. 1243 : « The class of "No technical solution problems" has members. My thesis is that the "population problem," as conventionally conceived, is a member of this class. » L'utilitariste Dieter Birnbacher défend également « une réduction générale de la population », afin de « soulager la pression exercée sur les ressources naturelles, et égaliser les possibilités de vie entre le Nord et le Sud ». Voir « Population. Éthique de la population et des générations futures », in Monique Canto-Sperber (sous la dir.), Dictionnaire *d'éthique et de phi*losophie morale, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 1169 – 1176.

[449] Les données sont produites par les Nations unies, Division de la Population, World Population Prospects: the 2010 Revision, 2011, disponibles à l'adresse Internet http://esa.un.org/unpd/wpp/. Pour une discussion et une mise en perspective de ces données, voir Gilles Pison, « Sept milliards d'êtres humains aujourd'hui, combien demain ? », in Populations & Sociétés, n° 482, Ined, Octobre 2011.

[450] Un des signes les plus importants concerne la baisse du taux de fécondité mondiale : il était en 2010 de 2,5 enfants en moyenne par femme, deux fois moins qu'en 1950, où le taux était de 5 enfants. Malgré tout, la fécondité reste élevée en particulier en Afrique subsaharienne et plus largement au sein des pays en développement. Pour un détail de ces données, voir l'article de Gilles Pison, Ibid., p. 2.

n'est pas tant de savoir combien d'habitants la planète peut accueillir, mais plutôt jusqu'à quel niveau par tête il est possible d'en consommer les ressources sans lui porter atteinte. Il est à peu près certain qu'il est impossible de garantir à toutes les populations du monde des niveaux de vie et donc de consommation équivalents aux niveaux de consommation des sociétés occidentales. Il faudrait trois planètes équivalentes à la Terre pour que toutes les populations du monde puissent vivre comme les Européens, et six pour vivre comme les Américains[451]. En revanche, le partage des ressources entre tous les habitants du monde est possible à un niveau plus modeste : en réduisant le niveau de consommation des populations plus riches, il sera possible de garantir à chacun des ressources suffisantes. Le retour des émeutes de la faim survenu à la fin de la décennie des années 2000 est davantage un problème de répartition – de spéculation aussi – que de ressources disponibles à l'échelle globale. Ainsi, comme le défend la FAO, pour être en mesure de nourrir une population de 9 milliards d'individus en 2050, il convient surtout de mieux répartir les ressources qui pourront de toutes les façons être produites[452].

Défendre une baisse de la population constitue bien souvent une thèse « paresseuse », soutenue le plus souvent par les habitants des populations riches et géographiquement, voire culturellement orientée vers les populations plus pauvres : le problème résulterait des comportements des plus pauvres, coupables de procréer de manière irresponsable, tandis que la solution résiderait dans une modification de tels comportements. Comme l'indique Émilie Hache, « ce sont toujours les autres – les étrangers, les pauvres – qui sont trop nombreux, qui font trop d'enfants[453] ». Si les pauvres comme les riches ont des efforts à fournir, il revient en premier lieu aux plus riches d'adopter des modes de vie plus adaptés et respectueux des droits des individus présents comme futurs, et plus particulièrement de respecter les limites à l'accumulation que nous sommes en train de dessiner. Si de tels modes de vie ne

[451] Émilie Hache, Ce à quoi nous tenons, op. cit., p. 122.
[452] Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture (FAO), « Comment nourrir le monde en 2050 », 2009, disponible à l'adresse Internet http://www.fao.org/fileadmin/templates/wsfs/docs/Issues_papers/Issues_papers_FR/Comment_nourrir_le_monde_en_2050.pdf, p. 3 : « On peut parvenir à un accroissement nécessaire de la production alimentaire si les investissements requis sont faits et si des politiques favorables à la production agricole sont mises en place. Toutefois, augmenter la production ne suffit pas pour atteindre une sécurité alimentaire. Il faut lui associer des politiques qui favorisent l'accès en combattant la pauvreté, spécialement dans les zones rurales, ainsi que des programmes mettant en place des filets de sécurité efficaces. »
[453] Emilie Hache, Ce à quoi nous tenons, op. cit., p. 128.

répondent pas à ces critères, alors il est du devoir des pays riches de les transformer au nom du respect des droits des individus futurs.

2 *L'environnement* naturel et social que nous devons

Ce que nous proposons est d'assumer la proposition énoncée par Rawls que nous venons de préciser : garantir aux individus les moyens nécessaires pour le respect de besoins fondamentaux pour qu'ils puissent être en mesure d'user de leur liberté. Plus précisément, nous défendons une phase d'accumulation dans laquelle il convient de constituer un environnement politique, social et naturel qui respecte et garantit la satisfaction de tels besoins. Toujours en conformité avec ce que défend Rawls dans le cadre intergénérationnel, l'ordre lexicographique doit être selon nous le suivant : le principe des besoins fondamentaux ou de base doit être prioritaire au principe d'égale liberté, qui est lui-même prioritaire au principe qui définit les modalités de répartition des avantages socio-économiques au sein de chaque génération. Puisque la satisfaction de chacun des besoins de base ou fondamentaux suppose une répartition égale, on peut même considérer que les deux premiers principes de justice sont « fondus » au sein d'un seul et unique principe dans lequel le principe d'égale liberté est « amélioré » en principe d'égale liberté réelle. En raison d'un tel ordre de priorité, la phase d'accumulation doit non seulement permettre de constituer des institutions politiques garantissant aux individus le respect des libertés de base mais également, plus largement, de constituer un environnement social et naturel leur permettant d'user de ces libertés[454].

Nous venons de montrer quel est l'ampleur ou la taille du panier à transmettre aux générations futures. Il nous faut maintenant déterminer le contenu de ce panier. Quel est le contenu de l'environnement social et naturel que nous devons transmettre ? Pour répondre à une telle interrogation, il convient en premier lieu de définir plus précisément le contenu de la finalité de la phase d'accumulation. C'est ce que nous proposons dans une première partie, en précisant les critères nous permettant de déterminer une liste des besoins fondamentaux. En fonction de cette

[454] Sans être en accord avec l'énoncé des principes et ce qu'ils impliquent, un ordre lexicographique donnant la priorité à un principe garantissant la satisfaction des besoins fondamentaux est de même défendu par Clark Wolf dans un cadre intergénérationnel, également en référence aux travaux de Rawls. Pour lui, la règle de priorité doit être la suivante : « Le principe de besoins fondamentaux, convenablement limité, est prioritaire au principe d'égale liberté, principe qui est lui-même prioritaire au principe précisant les inégalités tolérables. » Traduit par moi. « Intergenerational Justice, Human Needs, and Climate Policy », op. cit., p. 364 : « The needs principle, suitably constrained, is prior to the equal liberty principle, which is in turn prior to the principle of tolerable inequalities. »

liste, nous indiquons quelles préoccupations doivent nous guider pour définir les modalités de l'environnement social minimal qui doit être constitué au sein de la phase d'accumulation.

Le contenu social du seuil que nous devons garantir est fondamental mais les caractéristiques de l'environnement naturel et des ressources que nous devons transmettre aux générations futures l'est tout autant. Comme nous l'avons déjà indiqué, nous ne pouvons empêcher que l'être humain et ses activités aient un quelconque impact sur la nature et sur l'environnement naturel dans lequel il évolue, tout simplement et fondamentalement parce que l'être humain fait partie intégrante de cet environnement. Nous ne pouvons donc pas transmettre une nature vierge de toute intervention humaine puisque de telles interventions sont tout simplement vitales. La consommation ou plus généralement l'utilisation de certaines des ressources naturelles, telles que l'eau potable, l'oxygène, etc., est indispensable pour que puisse se réaliser la vie humaine. De même, nous avons besoin de certaines ressources pour édifier un environnement social susceptible de garantir aux individus une liberté réelle : on peut penser à l'utilisation de ressources pour construire des bâtiments, nous apporter l'énergie nécessaire pour nous chauffer, nous déplacer, etc. Ce rapport à la nature, cette utilisation de la nature et des ressources mises à disposition, nous est nécessaire, et l'être humain a toute légitimité à adapter l'environnement au sein duquel il évolue. Cependant, nous devons préserver cet environnement et ses ressources au nom des droits des individus futurs à jouir d'une réelle liberté.

Nous pouvons nous appuyer sur la clause lockéenne pour déterminer quel est le niveau de consommation légitime des ressources renouvelables. En revanche, un tel principe ne peut fonctionner en ce qui concerne les ressources non renouvelables : il nous faut donc déterminer des principes de substituabilité des ressources pour déterminer ce que nous pouvons consommer et ce que nous devons préserver. Comment remplacer des ressources non renouvelables dont nous avons besoin sans renoncer au respect des droits des individus futurs ? Cette question est traitée au cours d'une deuxième partie. Plus généralement, il est nécessaire de nous assurer que nos activités ne provoquent pas une dégradation de l'environnement naturel, même lorsque de telles activités visent à garantir des ressources indispensables. Une dégradation de l'environnement naturel aura en effet des conséquences négatives sur

la santé des individus futurs. Mais que faire lorsque de telles conséquences négatives ne sont pas garanties mais seulement supposées, lorsque les conséquences de nos décisions sont incertaines ? Nous nous interrogeons au sein d'une troisième partie sur la pertinence du principe de précaution dans ce cadre et soulignons les difficultés à émettre un jugement moral en situation d'incertitude.

2.1 Établir une liste de besoins fondamentaux

Vouloir déterminer avec exhaustivité et précision l'ensemble des éléments que nous devons au nom de l'objectif que nous venons d'assigner à l'accumulation, à savoir constituer un environnement propice à la liberté réelle de tous les individus, serait vain. Indiquons d'emblée que nous ne prétendons pas y parvenir ici. Le nombre important de tentatives de définir une liste de biens fondamentaux illustre bien la difficulté de l'exercice[455]. Cela s'explique par la difficulté à définir quels besoins sont « basiques » ou « fondamentaux » et à distinguer tels besoins de ceux qui ne peuvent être inclus dans cette catégorie. Cela s'explique, en d'autres termes, par la difficulté de définir quels éléments doivent être prioritaires par rapport aux autres.

Pour déterminer ce qui peut être inclus ou non dans une liste de biens fondamentaux, il est utile de définir des critères. Une liste de besoins fondamentaux se doit d'être à la fois suffisante pour répondre à tous les besoins jugés nécessaires, et ne pas aller trop loin dans les prescriptions pour ne pas refléter une voie spécifique que pourraient emprunter les individus. Pour mettre en lumière ces contraintes, nous allons nous appuyer sur des propositions de liste de besoins de base. Chacune de ces propositions doit faire face à des difficultés qui peuvent rendre leur utilisation problématique. Cela permet néanmoins d'apporter une première réponse quant au contenu de la finalité de la phase d'accumulation. Nous indiquons dans un premier temps en quoi une liste de besoins fondamentaux doit être établie au nom d'une finalité précise, à savoir la possibilité d'user de ses libertés fondamentales. Une telle approche est défendue notamment par Rawls et Nussbaum. Ces deux auteurs font cependant face à des critiques opposées. La liste des biens premiers est critiquée pour sa prétention à l'universalité et ne conviendrait pas à toutes les situations. À l'inverse, la liste des capabilités centrales défendue par Nussbaum est jugée perfectionniste, c'est-à-dire non compatible avec l'idée d'une libre conception de sa vie bonne. Nous détaillons ces points dans une deuxième et troisième partie en argumentant en faveur de la liste des capabilités centrales, avant de conclure en indiquant que les différences entre ces deux conceptions sont à relativiser.

[455] Pour un tour d'horizon des différentes listes existantes de besoins humains jugés fondamentaux, voir David Braybrooke, Meeting Needs, Princeton, Princeton University Press, 1987, p. 34.

2.1.1 Définir une liste de besoins au nom de la liberté

Parmi les auteurs qui ont tenté de définir une liste de besoins fondamentaux, la tentative de David Braybrooke apparaît comme l'une des plus importantes. Il s'est appuyé sur un certain nombre de propositions déjà existantes pour parvenir à une liste divisée en deux parties. La première concerne plus précisément les biens nécessaires au bon fonctionnement physique des êtres humains :

> « 1. Le besoin de disposer d'une relation à l'environnement qui permette de vivre
> 2. Le besoin de nourriture et d'eau
> 3. Le besoin d'excréter
> 4. Le besoin d'exercice physique
> 5. Le besoin de repos périodique, y compris celui de dormir
> 6. Le besoin (au-delà de ce qui est couvert par les besoins précédents) de tout ce qui est indispensable à la préservation d'un corps à bien des égards »

La seconde partie de cette liste de besoins fondamentaux correspond à l'inverse aux besoins permettant de fonctionner en tant qu'être social :

> « 7. Le besoin de compagnie
> 8. Le besoin d'éducation
> 9. Le besoin d'être socialement accepté et reconnu
> 10. Le besoin d'activité sexuelle
> 11. Le besoin d'être libre de toute forme d'harcèlement, incluant celui de ne pas être perpétuellement apeuré
> 12. Le besoin de moments récréatifs[456] »

Comment obtient-il un tel résultat ? La voie suivie par David Braybrooke est la suivante : ce qui est « indispensable » ou fondamental est ce que tous les membres d'une société donnée, ou tout au moins leurs membres « représentatifs », jugent indispensable pour leurs tâches quotidiennes[457]. L'idée est donc de prendre comme point d'ancrage le fait qu'une liste de biens fondamentaux se doit de couvrir tous les besoins des êtres humains, quelles que soient leurs envies ou leurs préférences, mais aussi et surtout quelle que soit leur situation sociale et familiale, géographique voire temporelle. Une telle liste se doit de même de couvrir l'intégralité des besoins au cours d'une vie complète et permettre de faire face à différentes situations qui

[456] Ibid., p. 36. Traduit par moi.
[457] Le critère pour un bien fondamental est « d'être indispensable, au moins à travers une présomption simple, à tous les membres de la population de référence à un moment au cours de la vie ». Traduit par moi. Ibid., p. 48 : « To being indispensable, at least in the way of a rebuttable presumption, to every member of the Reference Population at some time in the course of life. »

peuvent y advenir, de la naissance à la mort. Il convient en d'autres termes de répondre favorablement à un critère d'universalité : la liste des biens fondamentaux doit inclure tous les besoins qui sont indispensables aux êtres humains pour être en mesure de faire face à tout type de situations basiques qui peuvent survenir tout au long du cycle de vie, que ce soit au sein de la famille, du monde du travail ou plus largement en tant que citoyen – et donc participant à la vie sociale et politique. Ce qui est indispensable dans ce cadre correspond de fait aux besoins qui, lorsqu'ils ne sont pas remplis, empêchent ou dérangent les individus dans la poursuite de tâches qu'ils sont censés devoir être en mesure de conduire au sein de différents moments de la vie et de ces différentes situations sociales[458]. Par exemple, on peut considérer qu'il est indispensable que chaque membre d'une société donnée ait été scolarisé a minima pour être en mesure de participer à la vie citoyenne et politique.

Mais parce que les différents membres d'une société ont des préférences, des projets de vie, des situations ou encore des âges distincts, il semble improbable que ceux-ci parviennent à se mettre d'accord. De manière générale, tous ces éléments et sans doute beaucoup d'autres influent sur les besoins qui nous apparaissent nécessaires pour mener à bien ce qui nous tient à cœur. Dans bien des cas, on peut ainsi estimer qu'un musicien n'aura pas les mêmes besoins au sein d'un espace plus restreint comme celui du monde du travail qu'un ouvrier spécialisé. Pour reprendre notre exemple, on peut de même considérer que les personnes qui se déclarent non ou du moins peu intéressées par la politique ne comprennent pas la nécessité d'une scolarisation obligatoire au nom d'une meilleure compréhension du monde politique et de ses enjeux[459]. Bref, s'appuyer ainsi sur l'utilité des différents besoins de

[458] Nous nous inspirons ici du critère dégagé par David Braybrooke. Pour lui, des biens fondamentaux doivent être indispensables « à l'esprit ou au corps pour l'exécution de tâches attribuées à une personne donnée à travers une combinaison de rôles sociaux basiques, à savoir les rôles de parent, chef de famille, travailleur, et citoyen. Si ce qui est indispensable dans ces termes n'est pas attribué, le fonctionnement de la personne pour mener à bien ces tâches est dérangé ». Traduit par moi. Ibid., p. 48 : « [I]ndispensable to mind or body in performing the tasks assigned a given person under a combination of basic social roles, namely, the roles of parent, householder, worker, and citizen. If what is thus indispensable is not supplied, the person's functioning in those tasks is deranged. »

[459] Bien sûr, on peut trouver absurde – voire dangereux – de considérer que la vie politique n'a pas d'intérêt ou trouver d'autres bonnes raisons de bénéficier d'une scolarité à un moment de sa vie. Mais ce n'est pas notre propos ici.

manière générale rend difficile la distinction entre les besoins qui sont nécessaires pour tous et les besoins qui correspondent aux projets plus spécifiques[460].

Une solution consiste à assigner à la liste de besoins fondamentaux une finalité plus précise comme celle que nous avons désignée pour la phase d'accumulation, à savoir être en mesure de se réaliser et donc d'être réellement libre. Quels besoins de base doivent être contentés pour pouvoir disposer d'une capacité de développer et concevoir sa propre conception de la vie bonne ? Deux réponses distinctes peuvent être invoquées : la liste des biens premiers de Rawls et la liste des capabilités centrales de Nussbaum. Tous deux estiment qu'il est nécessaire de permettre à chaque individu de développer et concevoir sa propre conception de la vie bonne, de déterminer ses propres fins, et prônent pour ce faire une répartition de certains éléments au sein de la société. Leur principale divergence repose précisément sur la nature des éléments sur lesquels il convient de se focaliser pour penser les modalités d'une liberté réelle – ce qui nous intéresse ici – et plus largement sur la métrique sur laquelle nous devons nous focaliser lorsque nous traitons de questions distributives[461]. En accordant une importance plus grande à l'environnement au sein duquel évoluent les individus, la liste des capabilités centrales s'avère plus ambitieuse que la liste des biens premiers.

[460] C'est ce que défend par exemple Clark Wolf : « Même avec un critère rigoureux comme celui de Braybrooke, il est difficile d'expliquer simplement quels besoins sont basiques, et même de justifier l'affirmation selon laquelle les besoins de base devraient toujours avoir la préséance sur les besoins accessoires, ou sur les simples préférences et désirs. Si un musicien infirme a besoin d'un fauteuil roulant, mais préfèrerait à la place un nouveau violon, qui sommes-nous pour dire que son besoin a la priorité sur une « simple préférence » ? » Traduit par moi. Clark Wolf, « Theories of Justice: Human Needs », in Peter Singer, Ruth Chadwick, Dan Callahan (éds.), Encyclopedia of Applied Ethics, Vol. 4, Burlington MA, Academic Press, 1998, p. 335 – 345, p. 336 : « Even given a rigorous criterion like Braybrooke's, it is difficult to explain just which needs are basic, and even to justify the claim that basic needs should always take precedence over adventitious needs, or over mere preferences and desires. If a crippled musician needs a wheelchair, but would prefer a new violin instead, who are we to tell that her need has priority over her « mere preference »? »

[461] La question de la « métrique » est développée traditionnellement autour de la problématique « Égalité de quoi ? » Avec les ressources et les capabilités, une troisième métrique est celle du bien-être. Nous n'évoquons pas cette dernière réponse ici puisque nous nous focalisons ici sur ce qui permet de bénéficier d'une liberté réelle, pas sur les préférences des individus. Nous reviendrons cependant sur ce point lorsqu'il s'agira de déterminer les modalités de répartition au sein de chaque génération, au sein de la troisième partie. Pour une présentation des théories existantes, voir Amartya Sen, « Equality of What ? », The Tanner Lecture on Human Values, Stanford University, 1979, traduit en français dans le premier chapitre de *Repenser l'inégalité*, traduit de l'anglais par Paul Chemla, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 35 – 62 ; Voir également Gerald Allan Cohen, « Equality of What? On Welfare, Goods and Capabilities », Recherches Économiques de Louvain / Louvain Economic Review, vol. 56, n° 3/4 Alternatives to Welfarism, 1990, p. 357 – 382.

2.1.2 Biens premiers et universalité

Nous avons déjà évoqué la liste des biens premiers défendue par Rawls lorsque nous avons présenté comment il envisage la conciliation de la liberté et l'égalité[462]. Ces biens sont nécessaires en tant qu'ils sont censés devoir être désirés par tous les individus, quels que soit les projets spécifiques qu'ils souhaitent accomplir par ailleurs. Choisis sous voile d'ignorance par les participants au contrat originel, la désignation des ces biens premiers est censée ne pas avoir été influée par des projets de vie spécifiques. Pour rappel, la liste comprend les droits formels tels que « les droits et les libertés de base », « la liberté de circulation et la liberté dans le choix d'une occupation entre des possibilités variées », mais également des éléments plus substantiels tels que les « pouvoirs et les prérogatives afférant à certains emplois et positions de responsabilité dans les institutions politiques et économiques de la structure de base », « les revenus et la richesse », et enfin « les bases sociales du respect de soi » [463]. Rawls admet en outre que cette liste peut être élargie au « temps libre », c'est-à-dire aux loisirs, mais aussi à « l'absence de douleur »[464]. À ces biens premiers sociaux doivent être ajoutés également des biens « naturels », c'est-à-dire des biens dont la répartition ne peut être totalement contrôlée par les institutions, à savoir « la santé et la vigueur, l'intelligence et l'imagination »[465].

Cette liste des biens premiers, comme toutes les listes de ce genre, est contestable et contestée. Une première critique consiste à défendre l'idée selon laquelle les biens regroupés au sein de la liste de biens premiers ne reflètent pas l'intégralité des ressources pour contenter les besoins nécessaires aux êtres humains. On peut notamment relever l'absence de ressources indispensables au fonctionnement physique des êtres humains à l'instar de ce qui transparaît au sein de la première liste de David Braybrooke. Parmi d'autres possibilités, une absence transparaît plus que les autres en tant qu'elle concerne un élément essentiel à la vie

[462] Voir la section 1.1.3, « Concilier liberté et égalité : la proposition rawlsienne », au sein de cette 2e partie.
[463] John Rawls, Libéralisme politique, op. cit., p. 224. Pour plus de détails sur les biens premiers, nous renvoyons à notre discussion développée ci-dessus.
[464] Ibid., p. 224 – 225.
[465] John Rawls, Théorie de la justice, op. cit., p. 93. Ces biens premiers naturels sont également tous désirés par les individus mais se distinguent des biens premiers sociaux en tant qu'ils ne peuvent être directement contrôlés par les institutions de base de la société. Ils sont davantage le lot d'une fortune morale qui va accorder par exemple davantage de talent dans telle ou telle activité à une personne par rapport à une autre.

humaine, à savoir l'accès à des ressources naturelles comme l'eau potable ou l'alimentation[466]. Une telle critique est importante mais ne met cependant pas à mal la structure même de la proposition de Rawls : on peut penser en effet que ces éléments sont tellement évidents qu'il pourrait ne pas être utile de les inclure au sein d'une liste censée refléter ce qui est nécessaire à tout individu rationnel pour concevoir sa propre conception du bien. Et, surtout, rien ne semble faire obstacle à l'introduction au sein de la liste des biens premiers des ressources naturelles vitales pour l'être humain[467].

Une critique plus importante porte sur la prétention à l'universalité de cette liste de biens premiers. Les auteurs dits « communautariens », à l'instar de Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, ou encore Michael Sandel et Charles Taylor[468], critiquent la conception défendue par les libéraux et en particulier par Rawls de l'individu et de son rapport à l'environnement dans lequel il évolue. Ils contestent plus précisément la thèse selon laquelle « le moi est premier par rapport aux fins qu'il défend[469] », c'est-à-dire qu'un individu puisse être en mesure de déterminer ses propres fins, ses conceptions de la vie bonne, de constituer sa propre identité, en se détachant des déterminismes culturels ou socio-historiques. Pour ces auteurs, il n'y a aucun sens à concevoir un « moi désengagé[470] », c'est-à-dire de penser un individu en dehors de toute appartenance communautaire, de l'environnement historique, culturel et social au sein duquel il évolue. Au contraire, c'est seulement en référence à ces appartenances, qui préexistent à l'individu, que celui-ci est capable de concevoir les fins qui sont les siennes. Nos diverses appartenances sont constitutives

[466] Janna Thompson, Intergenerational Justice. Rights and Responsibilities in an Intergenerational Polity, New-York, London, Routledge, 2009, p. 89 – 90.
[467] C'est ce que propose notamment Roger Paden, « Rawls's just saving principle and the sense of justice », Social Theory and Practice, vol. 23, n° 1, p. 27 – 52.
[468] Ces auteurs sont répertoriés par Charles Taylor lui-même au sein de l' « équipe C » qu'il oppose à l' « équipe L » pour les auteurs libéraux, « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens – libéraux », in André Berten, Pablo da Silva, Hervé Pourtois (textes réunis, traduits et présentés par), Libéraux et communautariens, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 87 – 119. L'ouvrage en lui-même constitue une référence pour comprendre l'ensemble des débats qui opposent libéraux et communautariens. Les ouvrages de référence de ces auteurs sont les suivants : Alasdair MacIntyre, Après la vertu. Étude de théorie morale, traduit de l'anglais par Laurent Bury, Paris, Presses Universitaires de France, 1997 ; Michael Sandel, Le libéralisme et les limites de la justice, traduit de l'américain par Jean-Fabien Spitz, Paris, Éditions du Seuil, 1999 ; Charles Taylor, Les sources du moi. *La formation de l'identité moderne*, traduit de l'anglais par Charlotte Melançon, Paris, Éditions du Seuil, 1998 ; Michael Walzer, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, traduit de l'américain par Pascal Engel, Paris, Éditions du Seuil, 1997.
[469] John Rawls, Théorie de la justice, op. cit., p. 601.
[470] Michael Sandel, « La république procédurale et le moi désengagé », in Libéraux et communautariens, op. cit., p. 255 – 286.

de notre identité et déterminent les fins qui sont les nôtres, nous ne pouvons nous détacher de telles appartenances[471].

En vertu d'une telle position sur la prégnance de l'environnement socioculturel sur l'individu, ces auteurs contestent la validité et la possibilité d'un primat du juste sur le bien. Leur conception téléologique s'oppose ainsi à l'approche déontologique défendue en particulier par Rawls. La théorie de la justice comme équité de Rawls, inspirée de la théorie kantienne, est en effet fondée sur l'idée selon laquelle le juste prime sur le bien[472]. Un tel primat a deux implications fondamentales. En premier lieu, les droits fondamentaux des êtres humains ne peuvent être sacrifiés au nom de la recherche du bien commun. Une telle conception de l'inviolabilité de droits fondamentaux s'oppose à une approche utilitariste ou conséquentialiste selon laquelle la maximisation du bien commun doit être recherchée et atteinte en dépit du sacrifice de quelques-uns[473].

En second lieu, les principes de justice et les institutions de base de la société sont fondés sur une conception universellement partagée de la justice. Ils sont censés être édifiés indépendamment de toute conception spécifique de la vie bonne et donc convenir à tous les individus, qu'elle que soit leur conception du bien. Une telle thèse ambitionne en d'autres termes de fonder des sociétés et des institutions résolument pluralistes, au sens où toutes les conceptions du bien « raisonnables » doivent pouvoir être poursuivies au sein de cette société. L'objectif est donc bien de permettre à tout à chacun de poursuivre la conception de la vie bonne de son choix mais également d'édifier une société qui soit telle que leur poursuite soit possible. Avec des approches et des sensibilités différentes, les communautariens partagent l'idée selon laquelle le juste ne peut pas être défini indépendamment du bien, et donc que les institutions de la société, mais également les projets portés par les individus, ne peuvent être édifiés sans faire référence à une conception spécifique du bien. Ils estiment à l'inverse qu'il est nécessaire et souhaitable que chaque communauté

[471] Sur ce point, voir en particulier Charles Taylor, Les sources du moi, op. cit.
[472] John Rawls, Théorie de la justice, op. cit., p. 55 : « Par définition, [la théorie de la justice comme équité] est une théorie déontologique, c'est-à-dire une théorie qui soit ne définit pas le bien indépendamment du juste, soit n'interprète pas le juste comme une maximisation du bien. » Dans un autre passage, p. 438, il indique plus explicitement encore que « dans la théorie de la justice comme équité, le concept du juste est antérieur à celui du bien ».
[473] Nous avons préalablement évoqué ce débat pour rejeter l'approche utilitariste en raison de son incompatibilité avec le principe d'égalité entre les individus. Nous n'y revenons donc pas ici. Voir, au sein de la première partie, la sous-partie 2.2.2.

spécifique s'organise autour de valeurs communes, d'une conception de la vie bonne partagée par les membres de cette communauté.

Devons-nous donner raison aux auteurs communautariens ? Si Rawls peut être légitimement critiqué pour ne pas tenir compte de l'environnement dans lequel l'individu évolue pour appréhender la manière dont il peut constituer sa conception de la vie bonne, on peut de même critiquer les communautariens pour leur renoncement à l'idéal d'autonomie au nom de la nécessaire prise en compte de ce même environnement. La position communautarienne renonce en effet à accorder aux individus la possibilité de questionner leurs appartenances. En défendant le primat du juste sur le bien, Rawls et les libéraux revendiquent la nécessité morale de permettre à chacun de disposer des moyens permettant de transcender ces obstacles résultant de nos appartenances culturelles et sociales. C'est le sens fondamental de l'idée selon laquelle le moi préexiste à ses fins. Selon nous, un tel objectif ne doit pas être abandonné. Nous devons pouvoir nous affranchir de nos appartenances, les interroger. Mais il convient de redéfinir ce rapport entre l'individu et son environnement en soulignant l'importance de cet environnement dans la capacité de l'individu à décider de ses fins.

Ce point rejoint la critique que nous avons développée concernant la perspective défendue par Stephen Gardiner sur les raisons d'une impasse dans la lutte contre le réchauffement climatique[474]. Si les intérêts des États ou des individus peuvent expliquer une forme de « corruption morale », son analyse ne prend pas suffisamment en considération l'environnement social, politique, etc., dans lequel sont prises les décisions. L'approche libérale égalitariste telle que défendue par Rawls se situe de même en dehors de toute référence à la réalité, s'inscrit hors de l'environnement dans lequel évoluent les individus : on présuppose que les individus sont autonomes à l'égard de cet environnement.

Cela aurait peu de sens de contester en tant que telles les hypothèses anthropologiques qu'il assume. Elles constituent avant tout une méthode théorique, en particulier pour définir des principes de justice : par exemple, les hypothèses formulées par Rawls concernent uniquement les participants à la position originelle.

[474] Voir dans la 1e partie la section 1.3.1, « Un cadre intergénérationnel qui conduit à une corruption morale ».

Et il ne conteste pas le fait que le contexte dans lequel évoluent les individus influent sur leurs choix, bien au contraire : les individus sont supposés ne pas connaître leur conception de la vie bonne précisément parce qu'ils ne savent rien de la réalité qui est la leur en raison du voile d'ignorance. C'est seulement au sein de la réalité qu'ils seront en mesure de déterminer de telles préférences en y prenant appui. Mieux, nous avons défendu une interprétation suffisantiste de la théorie de la justice en montrant l'importance de constituer un environnement politique et social suffisant pour permettre aux individus de jouir d'une réelle liberté et d'être en mesure de développer et concevoir leur propre conception de la vie bonne.

Mais une telle méthode conduit à omettre ou tout du moins à minimiser l'impact de l'environnement dans lequel s'inscrivent les individus quant aux conditions de possibilité de poursuivre les principes de justice que nous pouvons accepter par ailleurs. Il peut être utile de s'extraire du réel pour définir les principes de justice, se focaliser sur les conditions de possibilité de leur application par les êtres humains et donc, en quelque sorte, leur pertinence au regard du monde dans lequel ils évoluent. Mais il est également nécessaire de suivre la voie tracée par l'anthropologie aristotélicienne qui « exalte l'homme sans le diviniser[475] », c'est-à-dire qui pense l'homme non pas au-dessus mais au sein de son environnement. Il convient ainsi de concevoir les choix des individus en tenant compte de cet environnement au sein duquel ils évoluent, des contingences auxquelles ils doivent faire face.

Cela ne conduit en rien à renier la responsabilité des choix qui peuvent être faits par les membres d'une communauté donnée. Les comportements des individus résultent toujours en partie de l'environnement au sein duquel ils évoluent, des différentes circonstances qu'ils peuvent rencontrer. Il n'y a pas lieu d'opposer deux perceptions du rapport de l'Homme à son environnement, à la société dans laquelle il évolue, d'opposer individualisme méthodologique et holisme : rien ne provient pleinement de l'individu, et l'individu ne subit pas passivement des déterminations qui proviennent de la société dans laquelle il évolue. Nos choix et nos

[475] Pierre Aubenque, La prudence chez Aristote, op. cit., p. 176. C'est notamment la voie suivie par Martha Nussbaum que nous détaillons ci-dessous, « Non relative virtues : An Aristotelician approach », in Martha Nussbaum & Amartya Sen (sous la dir.), The Quality of Life, Londres, Clarendon Press, 1993, p. 242 – 270. On peut ainsi caractériser l'approche de Nussbaum de « libéralisme aristotélicien », comme le proposent Marie Garrau et Alice Le Goff, Care, justice et dépendance. Introduction aux théories du Care, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 136.

comportements sont autant le fruit de notre subjectivité que de notre vie en société. Cette dernière influe sur les comportements adoptés, et les comportements que nous adoptons influent sur les caractéristiques de la société dans laquelle nous évoluons[476].

La conciliation nécessaire entre idéal d'autonomie et reconnaissance de l'importance de l'environnement dans ce cadre est affirmée par les défenseurs de l'approche par les capabilités, Amartya Sen et Martha Nussbaum. Tout comme les communautariens, ils critiquent l'approche de Rawls et la liste des biens premiers car elle ne permettrait pas de faire face à la diversité des situations rencontrées par les êtres humains mais ils ne renoncent pas pour autant à l'idéal d'autonomie. Le problème d'une telle liste résulte selon eux d'une focalisation trop exclusive sur les moyens nécessaires pour jouir d'une réelle liberté, alors que ces moyens ne peuvent convenir à tout type de situation, à tout type de contexte[477]. La liste des biens premiers est aux mieux insuffisante car elle ne tient pas compte des « variations d'aptitude à convertir des ressources en libertés réelles[478] ».

Ils soulignent le fait que notre capacité à être réellement libre dépend de nos caractéristiques et du contexte dans lequel nous évoluons : « Les écarts liés au sexe, à l'âge, à l'hérédité et à beaucoup d'autres caractéristiques nous donnent des possibilités tout à fait différentes d'édifier la liberté dans notre vie, même quand nous disposons d'un bagage identique de biens premiers[479]. » Le lieu géographique dans lequel nous évoluons, le genre, les capacités physiques dont nous disposons sont autant d'éléments qui déterminent ou pèsent sur nos possibilités de jouir d'une réelle liberté. Par exemple, une personne handicapée n'a pas les mêmes besoins qu'une personne valide parce qu'elles ne disposent pas des mêmes caractéristiques physiques. Tout un ensemble de dispositions particulières doivent être prises pour qu'une personne en fauteuil roulant, ou qui a perdu l'usage de la vue, puisse

[476] Norbert Elias, La société des individus [1987], traduit de l'allemand par Jeanne Étoré, Paris, Fayard, 1991, p. 97 : « En vérité, même la manière dont l'individu prend ses décisions et agit s'est transformée par l'intermédiaire de ses relations avec les autres et par un traitement social de sa nature. Mais l'objet sur lequel est portée cette marque n'est pas un objet passif : ce n'est pas une pièce de monnaie inerte, identique à mille autres pièces de monnaie, c'est le centre de l'activité de l'individu, l'orientation de ses instincts et de sa volonté personnelle, en un mot : son moi propre. Et ce sur quoi est portée l'empreinte imprime à son tour une empreinte : c'est la commande individuelle du comportement de l'individu dans ses relations avec les autres qui impose des limites à la commande individuelle de leur comportement et les lie. Pour employer une formule percutante : l'individu est à la fois la monnaie et le coin qui frappe. »
[477] Amartya Sen, *Repenser l'inégalité*, op. cit., p. 140.
[478] Ibid., p. 146.
[479] Ibid., p. 146.

construire ses propres projets, à l'instar des personnes valides. Un même accès aux moyens de satisfaire les besoins de base ne garantit en rien une égalité entre ces personnes. De même, les problématiques rencontrées par une femme afghane d'origine modeste et un homme cadre supérieur au Royaume-Uni sont diamétralement différentes. Parce que ces personnes disposent de caractéristiques spécifiques, évoluent au sein d'environnements extrêmement différents, elles n'ont pas les mêmes besoins fondamentaux. La focalisation sur les biens fondamentaux est sans doute utile et importante pour comprendre quels sont les éléments nécessaires pour bénéficier d'une réelle liberté. Mais il ne suffit pas de disposer des moyens nécessaires pour être réellement libre : encore faut-il être capable de pouvoir s'en servir.

La notion de « capabilités » est un néologisme du terme anglais « capabilities ». Les capabilités désignent des « libertés substantielles », « un ensemble de possibilités de choisir et d'agir[480] ». Pour les défenseurs d'une telle approche, ces libertés substantielles constituent la métrique, l'élément sur lequel nous devons nous appuyer pour notre réflexion sur la justice sociale en lieu et place d'une perspective ressourciste représentée, entre autres par l'approche rawlsienne[481]. Contre cette dernière qui se préoccupe des biens premiers possédés par les individus, il conviendrait de se préoccuper plus directement de « la liberté dont [les individus] jouissent réellement de choisir la vie qu'ils ont des raisons de valoriser[482] ». Autrement dit, plutôt que de s'intéresser aux moyens, aux ressources à garantir pour permettre aux individus de jouir d'une réelle liberté, il convient de promouvoir directement « un ensemble de possibilités, ou de libertés substantielles, que les individus peuvent décider d'exercer ou non[483] ». Pour Nussbaum, ces capabilités représentent ainsi des « zones de libertés[484]. » Cet ensemble de possibilités de choisir et d'agir, qui désigne donc les libertés substantielles dont disposent les individus,

[480] Martha Nussbaum, Capabil*ités. Comment créer les conditions d'un monde plus juste ?*, traduit de l'anglais par Solange Chavel, Paris, Flammarion, 2012, p. 55 – 57.
[481] L'utilisation du terme « ressourciste » fait référence plus spécifiquement à la théorie de la justice sociale défendue par Ronald Dworkin. Selon lui, l'égalité qui doit être assurée au sein d'une société juste concerne plus précisément l'égalité des ressources, entendues comme ressources matérielles détenues par les individus. Comme Rawls, Dworkin se focalise ainsi sur la distribution des ressources entre les individus d'une même société. On caractérise ainsi ces deux approches, parmi d'autres, de « ressourcistes » en ce sens. Voir Ronald Dworkin, « What is equality ? Part 2 : Equality of resources », Philosophy and Public Affairs, vol. 10, n° 4, Automne 1981, p. 283 – 345.
[482] Amartya Sen, *Repenser l'inégalité*, op. cit., p. 140.
[483] Martha Nussbaum, Capabilités, op. cit., p. 37.
[484] Ibid., p. 45 : « Promouvoir les capabilités revient à promouvoir des zones de liberté. »

dépend fondamentalement des capacités de chacun – ce que Nussbaum nomme « capabilités internes » –, mais aussi et surtout de la manière dont ces capacités individuelles peuvent se développer au sein d'un environnement politique, social et économique particulier. La capabilité ne désigne « pas simplement des capacités dont une personne est dotée, mais des libertés ou des possibilités créées par une *combinaison de capacités personnelles et d'un environnement politique, social et* économique[485] ».

2.1.3 Capabilités et perfectionnisme

L'approche par les capabilités constitue ainsi une voie alternative à l'approche rawlsienne. Pour Amartya Sen et Martha Nussbaum, il s'agit de renoncer à s'appuyer sur les moyens d'être libre comme le fait notamment Rawls et les défenseurs d'une approche ressourciste pour se focaliser plus directement sur les libertés substantielles dont bénéficient les individus, à savoir leurs capabilités, en s'interrogeant plus directement sur l'environnement dans lequel évoluent les individus. Ces deux auteurs s'opposent néanmoins à propos de la question de savoir s'il est possible et légitime de prescrire une liste de capabilités de base ou capabilités centrales pouvant constituer une nouvelle proposition de besoins fondamentaux. Contrairement à Sen, pour qui nous n'avons pas à prescrire a priori quelles sont les caractéristiques d'une société juste, Nussbaum prend en charge un tel objectif au nom de la constitution d'un ordre politique décent susceptible de garantir à tous les individus une vie digne. Mais celle-ci est critiquée pour son perfectionnisme. Nous allons montrer ici que ces critiques doivent être relativisées.

Amartya Sen défend une approche comparative qui s'inscrit dans la théorie du choix social et s'oppose aux approches « transcendantales », à l'instar de la théorie rawlsienne, qui cherchent à prescrire des principes de justice universels, notamment en ce qui concerne l'organisation sociale. Il estime que nous ne pouvons nous accorder sur des principes indiquant les modalités d'une telle société et surtout que cela n'est pas souhaitable : ce sont les membres de chaque société qui doivent

[485] Ibid., p. 39. Souligné par moi.

déterminer les modalités de leur organisation sociale[486]. La théorie du choix social doit son nom à Kenneth Arrow mais s'inscrit dans une tradition dessinée notamment par Condorcet à la fin du XVIIe siècle : une telle théorie se préoccupe de manière générale de l'agrégation des préférences individuelles et de la manière dont celle-ci produit un choix collectif. Cette tradition théorique s'est constituée à l'appui de considérations pessimistes, à savoir l'impossibilité de parvenir à un choix collectif cohérent. Une telle conclusion fut ainsi défendue par Condorcet à travers son fameux paradoxe : au sein d'une procédure de vote dans laquelle on demande aux individus de définir un ordre de préférence entre trois propositions A, B et C, il est possible qu'une majorité préfère A à B, qu'une autre préfère B à C et qu'une autre préfère C à A. Ce paradoxe montre ainsi qu'un choix collectif ne respecte pas nécessairement le principe de transitivité selon lequel on doit avoir la relation suivante : si A est préféré à B et B préféré à C, alors A doit être préféré à C[487].

Cette tradition fut remise à l'ordre du jour avec le « théorème d'impossibilité » de Kenneth Arrow qui assombrit encore les conclusions de Condorcet en étendant les conclusions de cette impossibilité à tous les cas. Arrow stipule que tout choix social ou collectif démocratique, quelle que soit la procédure mise en place, est incohérent. Autrement dit, aucune procédure démocratique de choix social fondée sur les préférences individuelles – et donc destinée à les satisfaire – ne peut être considérée comme rationnelle[488]. Toute l'ambition de la réflexion qui s'inscrit à la suite de Kenneth Arrow après la publication de son théorème d'impossibilité sera précisément de déterminer les modalités qui permettent de répondre à ce théorème et donc d'arriver à des choix collectifs cohérents et démocratiques. Un élément permet

[486] Pour un développement récent de cette analyse par Amartya Sen, voir notamment le chapitre le chapitre 4 de *L'idée de justice*, traduit de l'anglais par Paul Chemla, avec la collaboration d'Éloi Laurent, Paris, Flammarion, 2010, « Voix et choix social », p. 121 – 150.

[487] Condorcet, Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix, Paris, Imprimerie royale, 1785.

[488] Kenneth Arrow, Choix collectif et préférences individuelles [1963], traduction collective du Groupe de traductions économiques de l'université de Montpellier, Paris, Calmann-Lévy, 1974, p. 115 : « Il n'existe aucune méthode de scrutin qui lève le paradoxe [électoral], ni le vote majoritaire ni aucun système de représentation proportionnelle, quelle que soit sa complexité. De même, le mécanisme du marché ne peut donner un choix rationnel. » Une seule procédure permettrait éventuellement de lever ce théorème d'impossibilité, mais il est de nature autoritaire ou dictatorial donc non-démocratique, au sens où il serait imposé au collectif censé donner ses préférences, p. 115 : « Si nous écartons la possibilité de comparaison interpersonnelle des utilités, les seules méthodes de passage des préférences individuelles aux préférences collectives qui soient satisfaisantes et définies pour un très grand nombre d'ensembles d'ordre individuels, sont soit imposées, soit dictatoriales. » Il va sans dire que si nous sommes attachés à la démocratie et plus précisément à la liberté d'expression et de choix, une telle solution ne peut convenir.

notamment de répondre à ce théorème d'impossibilité, à savoir « une plus forte sensibilité à la base informationnelle des individus[489] ». Autrement dit, les choix collectifs apparaissent plus éclairés et cohérents dès lors que l'on s'assure que les individus dont on agrège les préférences bénéficient de suffisamment d'informations quant aux éléments sur lesquels ils doivent se prononcer.

Tout en s'inscrivant dans l'approche par les capabilités, Nussbaum ne partage pas la voie choisie par Sen en faveur d'une théorie du choix social. Elle revendique au contraire une inscription au sein d'une théorie transcendantale, pour reprendre le terme utilisé par Sen : elle défend la constitution d'un « ordre politique décent » au sein duquel doit être garanti par les différents gouvernements au minimum un seuil comprenant dix capabilités centrales. La détermination de ces dix capabilités est le résultat d'une démarche qui s'appuie sur la littérature, l'art de façon plus générale, et sur la manière dont, au sein des différentes cultures du monde, des différentes époques, est perçu ce que signifie bénéficier d'une vie bonne. Cette perception est ensuite retranscrite de telle sorte qu'elle constitue un objet d'ordre politique[490]. Avant de commenter une telle liste, le plus simple est de la reproduire :

[489] Amartya Sen, *L'idée de justice*, op. cit., p. 128.

[490] À l'instar de la théorie du choix social défendue par Sen ou la position originelle sur laquelle s'appuie Rawls, une telle démarche mérite d'être discutée. Une manière pour Nussbaum de défendre un tel procédé consiste à considérer que la liste n'est en rien définitive : elle reflète notre sensibilité sur ce qui caractérise des traits de la vie bonne, et cette sensibilité peut évoluer. « La description est issue d'une grande variété de conceptions de soi, développées par bien des gens, en des époques et des lieux différents ; elle est issue des histoires que les gens se racontent lorsqu'ils se demandent ce que c'est que de vivre, pour un être doué de certaines capacités qui le distinguent des autres êtres vivants du monde naturel, mais qui est également limité, du fait même de son appartenance au monde naturel. » Martha Nussbaum, « Social Justice and Universalism: In Defense of an Aristotelian Account of Human Functioning », in Modern Philology, vol. 90 (Supplément), Mai 1993, p. S46 – S73, p. S54. Cité et traduit par Solange Chavel, « Perfectionnisme et capabilités », in Sandra Laugier (sous la dir.), La voix et la vertu : variétés du perfectionnisme moral, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 201 – 215, p. 210. Cette importance du roman pour décrire la réalité est décrite par exemple par Aragon comme suit : « Le roman est une machine inventée par l'homme pour l'appréhension du réel dans sa complexité. » Mais, comme l'indique l'auteur lui-même, le risque existe qu'une telle machine ait été pervertie, ou tout du moins que tous les romans ne parviennent pas à appréhender la complexité du réel. Louis Aragon, « C'est là que tout a commencé », in Les cloches de Bâle [1934], Paris, Gallimard, 1972, p. 12.

« 1. La vie. Être capable de mener sa vie jusqu'au terme d'une vie humaine d'une longueur normale ; ne pas mourir prématurément, ou avant que sa vie ne soit tellement réduite qu'elle ne vaille plus la peine d'être vécue.

2. La santé du corps. Être capable d'être en bonne santé (santé reproductive y compris) ; être convenablement nourri ; avoir un abri décent.

3. *L'intégrité du corps*. Être capable de se déplacer librement de lieu en lieu ; d'être protégé contre une attaque violente, agression sexuelle et violence domestique comprises ; avoir des possibilités de satisfaction sexuelle et de choix en matière de reproduction.

4. *Les sens, l'imagination et la pensée*. Être capable d'utiliser ses sens, d'imaginer, de penser, de raisonner, et de faire tout cela d'une manière « vraiment humaine », une manière informée et cultivée par une éducation adéquate (y compris, mais pas seulement, une éducation de base en humanités, mathématiques et sciences). Être capable d'utiliser l'imagination et de penser en lien avec l'expérience et la production d'œuvres et d'évènements de son propre choix, religieux, littéraires, musicaux, etc. Être capable d'utiliser son esprit en étant protégé par les garanties de la liberté de l'expression, tant pour le discours politique et artistique que pour la liberté de culte. Être capable d'avoir des expériences qui procurent du plaisir et d'éviter les peines inutiles.

5. Émotions. Être capable de s'attacher à des choses et des gens autour de nous ; d'aimer ceux qui nous aiment et qui s'occupent de nous, de regretter leur absence ; de manière générale, être capable d'aimer, de regretter, d'expérimenter la nostalgie, la gratitude, la colère légitime. Ne pas voir son développement émotionnel contraint par la peur et l'angoisse.

6. La raison pratique. Être capable de se former une conception du bien et de participer à une réflexion critique sur l'organisation de sa propre vie.

7. *L'affiliation*. (A) Être capable de vivre avec et pour les autres, de reconnaître et d'être attentif à d'autres êtres humains, de prendre part à différents types d'interactions sociales ; être capable d'imaginer la situation d'autrui. (B) Avoir les bases sociales du respect de soi et de la non-humiliation ; être capable d'être traité avec dignité et dont la valeur est égale à celle des autres. Cela suppose des dispositions pour interdire les discriminations fondées sur la race, le sexe, l'orientation sexuelle, l'ethnicité, la caste, la religion, l'origine nationale.

8. Les autres espèces. Être capable de développer une attention pour et de vivre en relation avec les animaux, les plantes et le monde naturel.

9. Le jeu. Être capable de rire, de jouer, de jouir de loisirs.

10. Le contrôle sur son environnement. (A) Politique. Être capable de participer efficacement au choix politique qui gouverne sa vie ; avoir le droit de participation politique, la protection du libre discours et de la libre association. (B) Matériel. Être capable de posséder, et jouir de droits de propriété sur une base égalitaire avec les autres ; avoir le droit de chercher un emploi sur une base égale avec les autres ; être protégé contre les perquisitions et les arrestations arbitraires.

Dans son travail, être capable de travailler comme un être humain, d'exercer ses raisons pratiques et d'entrer dans une relation sensée de reconnaissance mutuelle avec les autres travailleurs[491]. »

Cette liste regroupe les libertés substantielles dont tous les êtres humains devraient pouvoir disposer, en tant qu'elles reflètent ce « qu'une vie humainement digne exige », prenant en compte « chacun des domaines de la vie humaine »[492]. La dignité constitue pour Nussbaum l'objet de la justice sociale : il s'agit de garantir aux individus les conditions sociales leur permettant, quelles que soient leurs capacités physiques, de vivre dans la dignité. Nussbaum s'inspire directement d'Aristote mais s'éloigne de Kant pour penser cette notion. Tandis que Kant réduit la dignité à la raison, dans la capacité de l'être humain à agir rationnellement, en opposition à l'animal, Nussbaum nous invite, à l'appui d'Aristote, à penser l'être humain à la fois comme être rationnel et comme animal. Il ne s'agit pas de réduire l'être humain à ses passions, à mettre en avant une forme d'animalité dans le sens péjoratif que ce concept peut véhiculer, mais plutôt de reconnaître qu'une vie bonne consiste à la fois à être en mesure d'agir rationnellement, de procéder à des choix raisonnés, mais aussi à pouvoir avoir des activités sociales, faire preuve de sensibilité, d'imagination, c'est-à-dire de véhiculer un comportement propre à l'Homme entendu comme « animal politique[493] ». Ainsi, chacune des dix capabilités centrales se voit accorder la même importance. Aucune de ces libertés substantielles ne peut être compensée

[491] Cette liste apparaît dans nombre d'ouvrages et d'articles de Nussbaum. Nous avons opté pour la version la plus récente et traduite en français par Solange Chavel dans Capabilités, op. cit., p. 55 – 57.
[492] Ibid., p. 55.
[493] « Kant fait contraster l'humanité des êtres humains avec leur animalité. […] L'approche par les capabilités, à l'opposé, conçoit la rationalité et l'animalité comme étant parfaitement unifiées. S'inspirant de la perception d'Aristote de l'être humain comme un animal politique, et de l'idée de Marx selon laquelle l'être humain est une créature « en besoin d'une pluralité d'activités au cours de sa vie », [l'approche par les capabilités] conçoit le rationnel comme étant simplement un aspect décrivant l'animal, et qu'il n'est pas le seul qui soit pertinent pour désigner une notion de fonctionnement réellement humain. » Traduit par moi. Martha Nussbaum, Frontiers of justice. Disability, Nationality, Species Membership, Cambridge, London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2006, p. 159 : « Kant contrasts the humanity of human beings with their animality. […]The capabilities approach, by contrast, sees rationality and animality as thoroughly unified. Taking its cue from Aristotle's notion of the human being as a political animal, and from Marx's idea that the human being is a creature "in need of a plurality of life-activities," it sees the rational as simply one aspect of the animal, and, at that, not the only one that is pertinent to a notion of truly human functioning. » Sur l'importance accordée par Nussbaum à Aristote par ailleurs, voir son article « Aristotelian Social Democracy », in R. Bruce Douglass, Gerald R. Mara, Henry S. Richardson (éds.), Liberalism and the Good, New-York/Londres, Routledge, 1990, p. 203 – 252.

par un autre type de libertés : ces dix capabilités fondamentales concernent des « domaines de libertés si centraux que leur absence rend la vie indigne[494] ».

Deux éléments transversaux majeurs émergent de la liste des capabilités centrales. Pour être digne, les individus doivent pouvoir disposer d'un certain contrôle sur sa vie et son environnement, doivent pouvoir déterminer des choix, disposer en d'autres termes d'une raison pratique. De nombreux éléments inscrits au sein de cette liste de capabilités centrales rejoignent les biens premiers de Rawls, comme les bases sociales du respect de soi, ou la capacité de concevoir sa conception de la vie bonne. Mais, en outre, l'individu doit pouvoir être respecté en tant qu'être social, c'est-à-dire être capable d'affiliation, d'interaction, de construire des liens sociaux et émotionnels avec autrui et le monde qui l'entoure[495]. Ces deux éléments sont à considérer ensemble pour chacune des libertés de base : pour la plupart des tâches qui nous incombent, nous avons besoin à la fois de pouvoir compter sur un sens pratique, être capable de raisonner sur le monde qui nous entoure, mais également de pouvoir nous appuyer sur ce monde et les possibilités qui s'y développent. Nussbaum considère que ces deux éléments « organisent et traversent » toutes les autres capabilités : ils constituent les éléments cardinaux de cette liste.

Si l'on pouvait se montrer critique envers la liste des biens premiers défendue par Rawls pour son non respect de la contrainte d'universalité, nombreux émettent une critique opposée à la liste des capabilités centrales de Nussbaum. En s'inspirant notamment d'Aristote, elle assume en effet de défendre une théorie éthique perfectionniste, c'est-à-dire qu'elle prescrit, en particulier à travers cette liste de capabilités, ce qui constitue une vie bonne. Or, un tel geste apparaît opposé à une conception libérale de la pensée politique telle qu'elle peut être exprimée en particulier par Rawls : toute forme de prescription qui obligerait ou tout du moins inciterait les individus à conduire leur vie en fonction d'une conception spécifique de la vie bonne va à l'encontre de leur liberté de choisir la vie qu'ils souhaitent mener. C'est au nom d'un tel idéal libéral que Sen renonce à toute idée de liste de capabilités et qu'on peut lire de nombreuses critiques de l'apport de Nussbaum à la défense de

[494] Martha Nussbaum, Capabilités, op. cit, p. 53 – 54.
[495] Ibid., p. 63 : « Les capabilités centrales s'épaulent les unes les autres de bien des manières. Deux d'entre elles en particulier semblent jouer un rôle architectonique : elles organisent et traversent les autres. Il s'agit de l'affiliation et de la raison pratique. Elles traversent les autres dans le sens où, lorsque les autres capabilités sont présentes sous une modalité compatible avec la dignité humaine, l'affiliation et la raison pratique en sont partie prenante. »

l'approche par les capabilités, apport plutôt considéré comme un renoncement au libéralisme insufflé au sein de l'approche telle qu'elle est défendue par Sen[496]. Indiquons néanmoins que l'on peut faire le reproche inverse à Sen : refuser de déterminer des capabilités qui conviendraient à tous les êtres humains ne reflète-t-il une forme de relativisation des valeurs ? Outre son appui sur la théorie du choix social que nous avons décrite qui indique une perspective distincte de théories transcendantales, Sen reconnaît explicitement que la détermination d'une telle liste ne peut être légitime car les besoins et surtout l'importance des différentes capabilités peuvent varier d'un espace géographique à l'autre ou, plus largement, d'une situation à l'autre[497].

Assumer une éthique perfectionniste est-il nécessairement antithétique avec le respect de la pluralité des conceptions individuelles de la vie bonne ? Nous n'allons pas chercher à répondre ici à une problématique aussi massive qui rejoint des débats contemporains importants autour du « perfectionnisme libéral » et la question de savoir si l'idéal de neutralité libérale pour les institutions est concevable et légitime[498]. Mais indiquons cependant que Nussbaum revendique une conciliation de ces deux éléments : il est possible selon elle de définir les éléments qui caractérisent une vie bonne et donc prescrire aux institutions la voie à suivre dans ce cadre tout en laissant aux individus la liberté de concevoir les modalités de leur propre vie. C'est pourquoi chacune des capabilités qui s'inscrivent au sein de la liste que nous avons retranscrite débute par la formule « être capable » (« being able to » en anglais). Une telle formulation indique bel et bien la volonté affichée par Nussbaum de permettre

[496] Voir par exemple la critique d'Alain Renaut, Un monde juste est-il possible ? Contribution à une théorie de la justice globale, Paris, Stock, 2013, p. 320 – 327, qui estime que la liste des capabilités proposée par Nussbaum n'est en rien un apport mais au contraire met à mal l'approche par les capabilités en tant qu'elle fait voir « une propension à accorder aux acteurs du développement la possibilité de faire intrusion dans les vies privées des personnes pour leur donner le pouvoir effectif d'aimer, de rire ou de pleurer », p. 326.

[497] Amartya Sen a souvent commenté ce point qui l'oppose à Martha Nussbaum. Pour une argumentation détaillée, mais également pour une discussion sur les raisons pour lesquelles il a hésité lui aussi à constituer une telle liste avant de s'y refuser, voir par exemple « Human Rights and Capabilities », Journal of Human Development, vol. 6, n° 2, 2005, p. 151 – 166, p. 157 – 160.

[498] Pour une discussion générale quant à la question de savoir si nous pouvons penser le rôle des institutions en ne faisant référence à aucune conception du bien, opposant les points de vue libéraux favorables à l'idée de neutralité, libéraux perfectionnistes qui y renoncent, et communautariens et républicains qui revendiquent la nécessité de définir et s'appuyer sur la poursuite d'un bien commun, voir Jean-Cassien Billier, « Le politique peut-il se passer d'une conception du Bien ? », Raison publique, n° 6, 2007, p. 11 – 27. Pour une discussion plus spécifique sur la possibilité de concilier neutralité et perfectionnisme et l'opposition entre les libéraux favorables à l'idée de neutralité et les défenseurs d'un perfectionnisme libéral, voir Roberto Merrill, « Comment un État libéral peut-il être à la fois neutre et paternaliste ? », Raisons politiques, vol. 4, n° 44, 2011, p. 15 – 40.

aux individus de suivre une voie qui s'inscrit au sein de chacune de ces capabilités et qui reflètent un pan de ce qui constitue une vie bonne. Mais en aucun cas les individus sont dans l'obligation de suivre cette voie : ce qui importe est qu'ils aient la possibilité de le faire.

Pour justifier sa perspective perfectionniste libérale, Nussbaum s'appuie sur deux arguments complémentaires[499]. Un premier argument consiste à affirmer qu'il est nécessaire de faire référence à ce qu'est une vie bonne pour déterminer quels éléments doivent être mis en œuvre par les gouvernants pour garantir à chaque individu la possibilité d'en jouir. Sans comprendre ce que représente une telle vie au sein de la réalité et quels peuvent être les obstacles auxquels les personnes sont confrontées, les politiques ne pourront être efficaces, ne sauront déterminer quels éléments sont indispensables pour permettre aux individus de jouir de libertés substantielles. Un deuxième argument consiste à souligner la nécessité d'une réflexion sur la vie bonne pour être en mesure de dévoiler les injustices et les rapports de domination qui peuvent exister au sein de la société. Nussbaum s'appuie volontiers sur l'exemple de la situation des femmes à travers le monde pour penser de tels rapports : même si celles-ci disposent de droits identiques aux hommes, de nombreux éléments qui s'inscrivent dans l'environnement immédiat des personnes et les relations sociales qui s'instaurent avec les autres indiquent des différences majeures quant à leur possibilité de s'accomplir que seule une approche par les capabilités est en mesure de saisir et de résoudre.

2.1.4 Des différences à relativiser

Nous l'avons indiqué en préambule à cette discussion, nous ne trancherons pas ici quant à la question de savoir quelle liste de besoins fondamentaux apparaît la plus convenable. Au-delà d'un certain nombre de différences que nous venons de détailler, nous souhaitons néanmoins conclure en montrant que celles-ci vont toutes dans une même direction que nous devons suivre pour comprendre la finalité de la phase d'accumulation. Toutes ces propositions ont des défauts. On peut tout d'abord les critiquer en tant qu'elles ne parviendraient pas à intégrer toutes les situations et

[499] Solange Chavel, « Perfectionnisme et capabilités », op. cit., p. 203 – 206.

donc tous les besoins possibles et inimaginables. Par tâtonnements, ou en tout cas en acceptant l'inclusion de nouveaux éléments au sein de la liste développée par Rawls, nous avons néanmoins indiqué qu'il était possible de constituer une liste plus ambitieuse et plus respectueuse de la diversité des situations, et la liste des capabilités centrales de Nussbaum semble convenir dans ce point même si nous pouvons là encore y intégrer des éléments qui feraient défaut.

Une deuxième critique opposée se focalise davantage sur la proposition de Nussbaum : elle serait trop ambitieuse en tant qu'elle tendrait à véhiculer une conception spécifique de la vie bonne pour les institutions qui ne serait pas compatible avec la tolérance libérale quant aux conceptions individuelles du bien. Nous avons relevé les réponses formulées par Nussbaum qui sont à nos yeux convaincantes : il est nécessaire de tenir compte de l'environnement direct dans lequel évoluent les individus et donc de clarifier les modalités d'une vie bonne pour être en mesure de comprendre leurs besoins et d'y répondre favorablement.

Mais au-delà de cette discussion sur la légitimité de la liste des capabilités, il nous semble important de souligner que l'approche défendue par Rawls peut être soumise à une critique identique. Nous avons indiqué en effet que la phase d'accumulation défendue par Rawls était elle-même justifiée par sa finalité, qui est d'édifier des institutions susceptibles de garantir un certain nombre de libertés aux membres de la société. Dans une certaine mesure, une telle perspective peut donc également être caractérisée de perfectionniste, même si l'objectif de la phase d'accumulation est bien de permettre à tout à chacun de disposer d'un environnement institutionnel et social tel qu'il soit suffisant pour être libre. Plus précisément, la portée perfectionniste concerne ainsi la structure de base de la société : la complémentarité entre la neutralité libérale envers les conceptions de la vie bonne et une éthique perfectionniste est rendue possible par le fait que la portée perfectionniste concerne uniquement la structure de base de la société[500].

[500] Roberto Merrill identifie le focus sur les institutions de base de la société comme une des combinaisons permettant effectivement une complémentarité entre perfectionnisme et neutralité libérale. Voir « Comment un État libéral peut-il être à la fois neutre et paternaliste ? », op. cit., p. 34 – 35 : « Certains auteurs neutralistes ne s'opposent pas à la promotion par l'État de conceptions du bien perfectionnistes et controversées, à condition que ces biens ne concernent pas des questions politiques essentielles pour la structure de base de la société, telles que les questions constitutionnelles majeures ou celles relatives à la justice économique et sociale. » Roberto Merrill cite Rawls et plus précisément ses positions défendues dans Libéralisme politique. On peut selon nous aller plus loin : la phase

C'est notamment pour cette raison que les approches défendues par Rawls et Nussbaum, au-delà de leurs différences quant au contenu de leurs listes respectives et de la métrique mise en avant, ne sont pas si différentes, du moins dès lors que nous nous focalisons sur le contenu de ce que nous devons. Comme nous l'avons déjà relevé, Nussbaum estime à juste titre selon nous que les possibilités d'accomplissement de soi dépendent fondamentalement de l'environnement social, politique, mais aussi familial et plus largement relationnel au sein duquel nous évoluons. Celui-ci peut constituer un sol pour nous permettre d'agir comme un obstacle qui nous l'interdit. Or, de ce point de vue, les approches de Rawls et de Nussbaum sont comparables. Ce point est par ailleurs fréquemment relevé par Nussbaum elle-même – il n'est pas simplement anecdotique que Frontiers of Justice ait été dédicacé à la mémoire de Rawls. Ces deux auteurs défendent en effet l'idée fondamentale selon laquelle il est nécessaire d'instaurer un environnement naturel, politique et social – illustré plus précisément chez Rawls par des institutions – pour garantir aux individus une réelle liberté. En outre, la liste des biens premiers et celle des capabilités centrales de Nussbaum véhiculent peu ou prou les mêmes exigences, telles que l'importance de disposer de conditions de vie matérielles suffisantes, d'un accès à l'éducation, mais également à un certain niveau de protections sociales. Avec Rawls qui se focalise davantage sur les institutions et Nussbaum sur l'aspect relationnel au sein de la société, on peut même relever une certaine complémentarité entre ces deux approches. Ces exigences correspondent de manière générale aux droits économiques et sociaux exprimés au sein de la Déclaration universelle des droits de l'Homme[501].

Quel est le contenu social du seuil qui doit être constitué au sein de la phase d'accumulation ? À quel moment pouvons-nous considérer que cette phase doit prendre fin ? Il est sans doute impossible de déterminer avec précision à quel moment nous pouvons basculer de la phase d'accumulation à la phase de croisière. Nous souhaitons plus modestement indiquer quelles préoccupations doivent nous guider pour constituer un environnement social qui corresponde à la finalité que nous avons fixé à la phase d'accumulation. Nous venons de souligner l'importance à nos

---

d'accumulation défendue dès Théorie de la justice reflète une telle complémentarité, et peut-être donc de manière plus centrale encore dans l'œuvre de Rawls que ce que défend Roberto Merrill.

[501] La Déclaration universelle des droits de l'Homme est disponible sur le site Internet de l'Organisation des nations unies, http://www.un.org/fr/documents/udhr/. Les articles de 22 à 27 portent plus précisément sur les droits économiques et sociaux.

yeux de la focalisation accordée aux institutions chez Rawls et de l'environnement chez Nussbaum pour comprendre ce que nous devons constituer au sein de la phase d'accumulation. De fait, nous entendons ici par « environnement social » le regroupement d'éléments institutionnels mais également le contexte dans lequel évoluent les individus et la manière dont les personnes appréhendent ce contexte. La garantie d'une réelle liberté pour tous suppose dès lors de constituer les infrastructures publiques et sociales – donc de garantir des ressources ou des moyens communs – mais également d'être en mesure de tenir compte des spécificités de chacun, spécificités notamment liées au contexte géographique dans lequel évoluent les individus mais également leurs capacités physiques et psychologiques.

De manière plus concrète, deux préoccupations globales et complémentaires doivent ainsi retenir notre attention. Premièrement, la phase d'accumulation doit permettre de construire des infrastructures publiques pour garantir à chacun un certain nombre d'éléments jugés fondamentaux pour pouvoir user de sa liberté. Il est donc nécessaire de configurer un certain nombre d'institutions permettant d'octroyer à tous les individus de tels éléments : on peut penser aux institutions politiques et juridiques, mais également à un système scolaire, un système de soins, ou encore un système de protection sociale pour permettre aux individus de faire face à un certain nombre de risques sociaux identifiés – maladie, vieillesse, perte d'emploi, etc. Constituer de telles institutions passe par la définition d'un certain nombre de règles et de normes, mais aussi par la construction de locaux – écoles, hôpitaux –, la formation des personnels – enseignants, médecins, infirmiers, etc. –, ou encore la production de ressources technologiques nécessaires, en particulier en ce qui concerne la médecine.

Deuxièmement, la phase d'accumulation doit permettre d'assurer l'accessibilité de tous les individus à ces différentes institutions. Outre la préoccupation quant au contenu, il est autrement dit nécessaire de déterminer si l'environnement dans lequel se meut l'individu est adapté à ses besoins, lui permet de bénéficier réellement des différentes institutions constituées. Cela suppose de tenir compte des spécificités propres à chacun et des différents contextes géographiques, sociaux et culturels au sein duquel ils évoluent : pauvres ou riches, handicapés ou personnes valides, habitants des villes (centres-villes ou périphéries) ou des campagnes, doivent pouvoir accéder à ces différentes infrastructures.

Pour mieux comprendre ces points, il est utile de s'appuyer sur des illustrations plus précises. Prenons l'exemple de l'accès aux soins. De manière générale, un système de santé organise la rencontre entre l'offre et la demande de soins[502]. D'un côté, il s'agit de constituer, de préserver et d'organiser la présence de locaux – hôpitaux, centres de santé, etc. – un personnel médical en nombre suffisant et possédant les qualités nécessaires, mais également de mener des recherches scientifiques et technologiques pour être en mesure, éventuellement, de prendre en charge de nouvelles maladies, etc. De l'autre côté, une politique sociale d'accès aux soins consiste notamment à permettre à tous les individus de bénéficier d'un accès aux soins, quelle que soit leur situation sociale et géographique[503]. Cela suppose que les tarifs de l'offre de soins ne soient pas prohibitifs pour une partie des bénéficiaires potentiels, en mettant notamment en place un système de remboursement ou d'avance de la totalité ou partie des frais de soins. Le second élément suppose une organisation géographique de l'offre de soins, tant des services que des personnels, permettant à tous les habitants, quelle que soit leur zone géographique, d'en bénéficier.

Autre exemple, un système scolaire qui remplit de tels critères sera un système dans lequel on dispose de suffisamment de locaux et de personnels enseignants pour accueillir tous les élèves dans les meilleures conditions. Mais il est nécessaire que ces établissements scolaires et surtout les perspectives que ces établissements doivent pouvoir ouvrir soient accessibles à tous, quelque soit leur origine sociale, leur genre ou leurs capacités physiques. Cela suppose de limiter les barrières financières à l'entrée de ces établissements, tels que les frais de scolarité, mais aussi les frais plus indirects comme l'achat de fournitures scolaires, ou, de manière plus fondamentale, que cela ne soit pas un coût trop grand pour des parents qui auraient peut-être préféré voir leurs enfants travailler pour subvenir aux besoins de la famille. Mais cela suppose aussi et surtout de faire en sorte que l'environnement dans lequel évoluent les enfants soit adapté à l'apprentissage des bases qui leur permettront de développer et poursuivre des projets qui leur seront propres.

[502] Bruno Palier, La réforme des systèmes de santé (2004), 5e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.
[503] On peut ajouter également la mise en place d'un revenu de remplacement en cas de maladie et d'une impossibilité à court ou long terme de travailler.

2.2 Soutenabilité et substituabilité des ressources

La défense d'une phase d'accumulation revient à défendre l'idée selon laquelle il peut être légitime de demander aux générations qui se succèdent dans le temps de transmettre plus que ce qu'elles ont reçu du passé. De même, en acceptant le fait que la phase d'accumulation doive répondre à une finalité bien précise pour être légitime, à savoir la constitution d'un environnement permettant la satisfaction des besoins fondamentaux des individus pour que ceux-ci disposent d'une réelle liberté, nous reconnaissons une grande importance au contenu social du panier à transmettre aux générations suivantes. Le respect des droits des individus futurs n'exige pas uniquement de garantir une certaine quantité de ressources : il exige de garantir certaines ressources de nature bien précise. Mais la difficulté à laquelle nous sommes confrontés est qu'il est impossible de transmettre à chaque génération un contenu strictement identique, tout simplement parce que certaines ressources sont en quantité limitée, comme c'est le cas en particulier des ressources non renouvelables. Ces ressources en quantité limitée, les générations présentes en ont autant besoin que les générations suivantes : les besoins des premières ne peuvent donc être conciliés avec les besoins des secondes si nous estimons devoir transmettre les mêmes ressources.

Dès lors, des règles de substituabilité doivent être érigées, c'est-à-dire des règles qui à la fois limitent et légitiment le remplacement d'une ressource par une autre, en particulier entre les ressources produites par l'Homme et les ressources naturelles. Comment distinguer les ressources qui doivent être intégrées au panier de biens à transmettre de celles qui ne doivent pas l'être ? Nous allons défendre ici l'idée selon laquelle les ressources à préserver doivent être définies en fonction de la finalité que nous avons déterminée, à savoir la préservation des éléments nécessaires aux individus pour qu'ils puissent bénéficier d'une réelle liberté. L'idée selon laquelle nous devons limiter les possibilités de remplacement de types de ressources par d'autres est défendue par les tenants d'une durabilité forte, en opposition à ceux d'une durabilité faible. Nous décrivons dans un premier temps les positions développées au sein de ces deux approches pour montrer que la durabilité forte convient davantage. Dans une deuxième partie, nous établissons des règles de substituabilité afin de limiter les possibilités de remplacement des ressources. Nous

nous focalisons enfin sur la question de la préservation de la biodiversité et des arbitrages auxquels nous devons procéder pour permettre le respect des droits des individus futurs. Nous indiquons qu'il est inévitable de devoir procéder à de tels arbitrages pour favoriser le respect des droits des individus, malgré le fait que cela peut se faire aux dépens de l'environnement naturel préexistant.

2.2.1 Durabilité forte, durabilité faible

Deux conceptions de la durabilité ou de la soutenabilité sont couramment défendues. Pour les défenseurs d'une durabilité dite forte, tel que le philosophe Bryan Norton, l'absence de certaines ressources, et en particulier des ressources naturelles, est préjudiciable pour les individus futurs. Même si les individus futurs sont généreusement dotés d'un point de vue technologique ou financier, cela ne compense en rien l'absence de ressources naturelles : « Les individus dans le futur pourraient, si ces éléments sont perdus, blâmer de manière justifiée les gens présents pour avoir échoué à protéger ces éléments, peu importe quel niveau de richesse ils possèdent[504]. » Ils refusent ainsi toute légitimité à l'idée de compenser l'épuisement ou la dégradation de ressources naturelles par des dotations financières ou encore technologiques. Bryan Norton critique notamment l'idée défendue par Herman Daly et John Cobb d'une compensation financière des générations futures au regard des dégradations commises par les générations successives sur l'environnement naturel[505].

Une telle affirmation va à l'encontre des tenants d'une durabilité qualifiée de faible. Pour l'économiste Robert Solow, un des représentants les plus importants de cette position, peu importe le contenu du panier à transmettre : « L'objet et l'obligation de soutenabilité n'implique pas de laisser vierge de toute intervention

[504] Traduit par moi. Bryan Norton, « Ecology and Opportunity: Intergenerational Equity and Sustainable Options », in Andrew Dobson (éd.), Fairness and Futurity. Essays on Environmental Sustainability and Social Justice, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 118 – 150, p. 130 : « Individuals in the future could, if these features are lost, justifiably blame present people for failing to protect these features, no matter how wealthy they turn out to be. »

[505] Ibid., p. 126 – 130. Voir Herman E. Daly, John B. Cobb, For the Common Good : Redirecting the Economy toward Community, the Environment, and a Sustainable Future, Boston, Beacon Press, 1989. L'idée d'une compensation financière est appliquée en particulier par le Fonds Permanent de l'Alaska : une partie des revenus issus de la vente de ressources naturelles – notamment le pétrole – est reversée aux populations, substituant ainsi ces ressources par un capital financier. Voir le site Internet de ce fonds, www.apfc.org.

quelque objet spécifique que ce soit[506]. » Le devoir des générations présentes, et donc un respect des clauses introduites par le concept de développement durable, consiste modestement à s'assurer que leur comportement est tel que nous laissons aux générations futures la possibilité de bénéficier d'un niveau de bien-être équivalent à celui dont nous disposons, peu importe le contenu de cette somme[507]. Nous devons et pouvons nous contenter de garantir une somme de capital équivalente, toutes les ressources pouvant être compensées par d'autres types de ressource, celles-ci étant considérées comme interchangeables : « Les ressources sont, pour utiliser un mot favori pour les économistes, assimilables en un certain sens. Elles peuvent prendre la place de chacune d'entre elles[508]. »

Au regard de ce que nous venons de défendre, de l'idée selon laquelle certains besoins sont plus importants que d'autres car leur satisfaction permet aux individus de bénéficier d'une réelle liberté, nous devons aller dans le sens des tenants d'une durabilité forte et donc à l'encontre de ceux qui défendent une durabilité faible. Le contenu de ce que nous transmettons est au moins aussi important que la taille du panier à transmettre. La présence dans le panier de biens de certaines ressources est un préalable au respect des droits des individus futurs. C'est le cas par exemple de ressources nécessaires à l'Homme pour qu'il puisse tout simplement vivre : rien ne peut compenser l'absence d'éléments naturels comme l'eau, l'oxygène et les éléments qui garantissent sa bonne qualité comme les forêts, etc. D'autres biens sont également indispensables pour permettre aux individus de jouir d'une réelle liberté : on peut penser aux institutions dont nous avons évoqué l'importance, mais également un savoir accumulé de générations en générations, un certain niveau de technologie, des ressources naturelles garantissant un certain apport en énergie, etc. Nous avons défendu implicitement une telle idée en indiquant que la phase d'accumulation se devait de suivre une orientation spécifique pour être considérée comme légitime.

---

[506] Traduit par moi. Robert Solow, « Sustainability: An Economist's Perspective », in Robert & Nancy Dorfman (éds.), Economics of the Environment: Selected Readings, New York, Norton, 1993, p. 179 – 188, p. 181 : « There is no specific object that the goal of sustainability, the obligation of sustainability, requires us to leave untouched. »

[507] Dans sa version originale, l'obligation de soutenabilité est ainsi pour Solow « une obligation de nous conduire de telle sorte que nous laissons au futur un niveau d'options ou de capacités d'être dans une situation équivalente à la nôtre ». Traduit par moi. Ibid., p. 181 : « An obligation to conduct ourselves so that we leave to the future the option or the capacity to be as well off as we are. »

[508] Traduit par moi. Ibid., p. 181 : « Resources are, to use a favorite word of economists, fungible in a certain sense. They can take the place of each other. »

Le problème, cependant, est qu'il est impossible de transmettre strictement les mêmes ressources de générations en générations, tout simplement parce que les générations qui se succèdent vivent au sein de cet environnement, y ont des activités et consomment certaines de ces ressources qui sont en quantité limitée. C'est ce qu'exprime par exemple Brian Barry :

> « Il pourrait apparaître à première vue que la seule solution équitable est de garantir que les générations futures disposent du même stock de ressources que celui dont nous disposons. Cela, toutefois, impliquerait évidemment que les ressources non renouvelables ne devraient jamais être utilisées[509]. »

Pour les ressources qui se renouvellent de manière naturelle, comme l'eau par exemple, il est possible de transmettre à la génération suivante les mêmes ressources même si nous les consommons dès lors que nous respectons la clause d'équivalence que nous avons définie. Le niveau de consommation de l'eau, comme de toute autre ressource de ce type, doit ainsi être tel que la ressource puisse se régénérer naturellement. Mais on ne peut pas appliquer une telle clause pour des ressources non renouvelables, sauf si nous acceptons de renoncer à la consommation de ces ressources. Dès lors que nous en consommons une partie, le stock disponible diminue nécessairement et la source est amenée à se tarir.

2.2.2 Définir des règles de substituabilité

Il convient donc de mettre en œuvre des règles de substituabilité, distinguant les ressources qui doivent être conservées de celles qui peuvent être remplacées, sous peine de ne jamais pouvoir consommer des ressources non renouvelables. Ce problème est loin d'être marginal, de nombreuses ressources non renouvelables étant amenées à disparaître à moyen ou long terme : on peut penser au pétrole, au gaz, mais aussi à l'uranium ou encore, problème plus ancien, au charbon. Sur la base des niveaux de consommation et de production de l'année 2009, l'Institut Français du Pétrole Energies nouvelles (IFPEN) estime la durée de réserve du pétrole conventionnel à 40 ans, le gaz conventionnel à 65 ans et le charbon à 200 ans. Le cas

[509] Traduit par moi. Brian Barry, « The Ethics of Resource Depletion », op. cit., p. 259 : « It might appear at first blush that the only equitable solution is to ensure that future generations face the same stock of resources as we do. This, however, would obviously imply that no non-renewable resources should ever be used. »

de l'uranium est un peu différent, même si cette ressource est nécessairement amenée également à disparaître à moyen ou long terme. On estime la durée des réserves à un peu moins de 100 ans si l'on prend pour base de consommation les réacteurs de centrales nucléaires de 2ème génération. L'utilisation de réacteurs de 3ème génération pourrait cependant pousser la durée de réserve à des milliers d'années[510].

Sur quels critères pouvons-nous nous appuyer pour définir de telles règles ? Comment distinguer ce que nous devons conserver de ce qui peut ou doit être substitué ? Pour ce faire, nous pouvons nous appuyer sur le degré d'utilité des ressources concernées, savoir si elles permettent de répondre ou non à un besoin pour les générations futures. Si une ressource spécifique s'avère indispensable à la réalisation d'un objectif, par exemple pour garantir une liberté réelle aux individus, les générations successives sont dans la nécessité de la préserver et donc de la transmettre aux générations suivantes.

Une première difficulté à laquelle nous devons faire face est que nous ne pouvons présager des préférences des individus futurs. C'est pourquoi, selon les tenants d'une soutenabilité faible, nous devrions nous contenter, comme objectif du développement durable, de ne pas réduire la possibilité laissée aux individus futurs de suivre leurs préférences, quelles qu'elles soient. En effet, puisque nous ne pouvons définir de telles préférences, il serait impossible de définir un contenu au panier de biens à transmettre, comme le défend Robert Solow :

« Si nous tentons de regarder loin devant, comme nous sommes supposés le faire si nous essayons d'obéir aux injonctions de la soutenabilité, nous réalisons que les goûts, les préférences, des générations futures sont quelque chose dont nous ne savons rien[511]. »

Mais une telle position présuppose qu'il est légitime d'accorder la même importance à toutes les préférences et compare ce qui ne peut pas véritablement l'être : peut-on réellement comparer l'utilité d'une ressource comme l'eau à une ressource monétaire et ainsi envisager que celles-ci soient interchangeables ? Plus fondamentalement et de manière plus positive, nous savons pertinemment que certaines ressources seront indispensables dans le futur pour la simple raison qu'elles

[510] Pour davantage de données, voir le site Internet de l'IFPEN http://www.ifpenergiesnouvelles.fr.
[511] Traduit par moi. Robert Solow, « Sustainability: An Economist's Perspective », op. cit., p. 181 : « If we try to look far ahead, as presumably we ought to if we are trying to obey the injunction to sustainability, we realize that the tastes, the preferences, of future generations are something that we don't know about. »

le sont dans le temps présent. C'est le cas en particulier des ressources vitales que nous venons d'évoquer : parce que leur épuisement serait fatal à la possibilité d'une vie humaine, de telles ressources doivent être intégrées au contenu du panier à transmettre. Même si nous ne connaissons pas les préférences des individus, un certain nombre de ressources doivent impérativement faire partie du panier et ne peuvent donc être substituées.

Le cas est un peu plus complexe concernant des ressources qui pourraient être considérées comme indispensables au regard de leur utilité dans le temps présent mais qui sont en quantité limitée. Nous voulons bien sûr parler des ressources non renouvelables, et en particulier celles pourvoyeuses d'énergie. Au regard de leur utilité, devons-nous nous interdire de les consommer pour les transmettre aux individus futurs ? La réponse est, nous l'avons dit, négative. La question est dès lors de savoir quel type de ressources est légitime pour venir compenser la disparition de ces ressources naturelles non renouvelables. Il est important selon nous de nous focaliser sur la fonction de ces ressources pour y répondre. Une telle idée est notamment défendue par Brian Barry lorsqu'il estime que ce qui constitue une alternative crédible à des ressources « productives » est le remplacement de ce que nous avons détruit par la création d'alternatives et donc d'autres ressources productives[512].

Prenons l'exemple d'une ressource comme le pétrole. Cette ressource est aujourd'hui indispensable dans bien des domaines. Le pétrole est en particulier un élément essentiel à la production d'essence dont l'apport est central dans bon nombre d'activités : nous en avons besoin pour des raisons de mobilité – voiture, avion –, pour édifier une partie des structures d'un environnement social garantissant une liberté réelle – le pétrole est un « carburant » indispensable pour bon nombre d'activités économiques –, ou encore pour avoir accès à l'énergie – pensons aux groupes électrogènes utilisés pour pallier aux fréquentes coupures de courant dans les régions du monde les plus défavorisées. Si le pétrole apparaît nécessaire aujourd'hui, cette ressource sera sans doute remplacée dans le futur. Le pétrole a lui-même

[512] Ainsi, estime Brian Barry, « ce qui constitue une compensation à l'extinction de ressources naturelles est le remplacement des opportunités de production que nous avons détruites par la création d'opportunités alternatives ». Traduit par moi. « The Ethics of Resource Depletion », op. cit., p. 260 : « What constitutes offsetting the depletion of natural resources is the replacement of the productive opportunities we have destroyed by the creation of the alternative ones. »

remplacé en partie une autre ressource naturelle non renouvelable, le charbon. En nous rapprochant toujours plus de la « rupture de stocks » d'une telle source d'énergie, on observe déjà les prémisses d'un tel remplacement avec par exemple l'arrivée des voitures électriques, dont le développement des ventes pourrait à terme rendre obsolète l'utilisation de l'essence et donc du pétrole.

Le pétrole en lui-même ne constitue donc pas un bien fondamental puisque l'importance que nous pouvons lui accorder est temporellement située. D'un point de vue strictement utilitaire, il ne semble donc pas illégitime de consommer cette ressource sans se soucier de l'accès au pétrole des générations futures. Ce serait d'ailleurs absurde de ne pas le consommer, puisque cela conduirait à une détérioration de la valeur utilitaire de la ressource en question, n'étant plus en droit de l'utiliser. En revanche, une source d'énergie aussi puissante et efficace que le pétrole est indispensable à l'ensemble des êtres humains. Si l'importance du charbon et du pétrole est historiquement datée, ces ressources ont de tout temps été nécessaires au bon fonctionnement de la société et pour couvrir un certain nombre de besoins de base, liés par exemple aux conditions de logement – pouvoir se chauffer en hiver – ou liés aux possibilités de mobilité.

De fait, si les générations successives n'ont d'autre choix que de consommer des ressources non renouvelables, il est de leur devoir de s'engager vers une transition énergétique afin de compenser une telle consommation et donc la disparition des ressources. On peut concilier consommation des ressources et respect de la clause en substituant la ressource épuisable par une autre ressource jugée équivalente. Toujours en vertu de la clause lockéenne, nous pourrions ainsi estimer qu'on respecte l'équivalence dès lors que ce qui a été consommé est remplacé ou compensé par une ressource qui remplit un rôle semblable. Le remplacement de ressources naturelles non renouvelables pourvoyeuses d'énergie par d'autres ressources du même type doit cependant remplir des conditions pour être acceptable. Ces sources d'énergie qui viendraient remplacer les ressources non renouvelables doivent notamment être telles qu'elles permettent de respecter le droit à la santé des êtres humains. Cet autre élément doit être pris en compte pour déterminer le contenu de ce que nous devons transmettre en ce qui concerne l'environnement naturel. La dégradation de l'environnement naturel menace d'extinctions de nombreuses espèces au sein de la faune et de la flore, parmi lesquelles l'espèce humaine. Cela implique

un devoir de préservation de l'environnement naturel et de limitation de toute activité pouvant engendrer une dégradation de cet environnement. Nous devons renoncer ou tout du moins réglementer les activités humaines à l'origine du réchauffement climatique et plus largement d'une dégradation de l'environnement naturel au regard des conséquences de ces phénomènes sur les conditions de vie des individus futurs.

C'est une des raisons pour lesquelles les générations successives ont un devoir de lutter contre le réchauffement climatique – et plus généralement d'agir pour limiter l'évolution du climat. Ce phénomène nuit aux droits fondamentaux des individus futurs, tels que le droit à la vie et à la santé[513]. Le Giec a développé ces dernières années des analyses qui permettent de corroborer de telles affirmations. Le réchauffement climatique est en partie à l'origine de catastrophes naturelles – inondations, éboulements de terrain ou encore ouragans, ou encore canicules – qui portent atteinte à la vie d'individus présents et qui porteront atteinte aux membres des générations futures[514]. L'évolution du climat favorise également le développement de maladies consécutives à des catastrophes naturelles, en lien notamment avec la stagnation d'eaux usées, comme le paludisme ou la dengue, et la pollution atmosphérique réduit la qualité de l'air que nous respirons et aggrave ainsi les risques de problèmes respiratoires et cardio-vasculaires[515].

En s'appuyant ainsi sur les conséquences constatées de nos activités sur le climat et notre environnement naturel, nous pouvons affirmer qu'il est du devoir des générations successives de stopper toute activité qui va à l'encontre du droit à la bonne santé des membres des générations futures[516]. Un tel argument nous autorise à demander l'arrêt de toute activité nucléaire, en particulier liée à la production

[513] Sur la défense de l'idée selon laquelle le réchauffement climatique sape le respect des droits fondamentaux, voir Simon Caney, « Climate Change, Human Rights, and Moral Thresholds », in Stephen M. Gardiner, Simon Caney, Dale Jamieson, Henry Shue (éds.), Climate Ethics. Essential Readings, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 163 – 177, p. 166 – 169. Nous ne revenons pas ici sur le problème de Non-identité, problème auquel nous avons déjà répondu.
[514] Ulisses Confalonieri, Bettina Menne, Rais Akhtar, Kristie L. Ebi, Maria Hauengue, R. Sari Kovats, Boris Revich, Alistair Woodward, « Human Health », in Martin Parry, Osvaldo Canziani, Jean Palutikof, Paul van der Linden, Clair Hanson (éds.), Climate Change 2007 : Impacts, Adaptation and Vulnerability – Contribution of Working Group II to the Fourth Assessment Report of the Intergovernemental Panel on Climate Change, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 391 – 431, p. 398.
[515] Ibid., p. 393.
[516] Un tel principe peut bien sûr être élargi aux membres des générations présentes.

d'électricité[517]. La fission nucléaire et les centrales dans lesquelles sont produites ces fissions et l'énergie électrique qui en découle véhiculent sans conteste un risque pour la vie et la santé des individus futurs. Les catastrophes de Tchernobyl ou encore plus récemment de Fukushima ont montré les conséquences dramatiques qui peuvent résulter de telles activités[518].

Ces catastrophes ne sont pas nécessairement la conséquence de l'activité nucléaire elle-même, mais sont généralement causées par un élément extérieur qui vient contrarier le bon déroulement de l'activité. Une telle précision est essentielle dans l'appréciation de ces activités : si nous pouvons maîtriser la production de l'énergie nucléaire, il est à l'inverse impossible de prévoir un certain nombre de contingences qui peuvent intervenir et avoir un impact sur notre capacité de maîtrise de la production. Le tremblement de terre et le tsunami qui ont entraîné la catastrophe de Fukushima au Japon sont là pour nous le rappeler. Cette impossibilité de tout prévoir concerne également le stockage des déchets radioactifs qui résultent de la production de l'énergie nucléaire. Tant que les déchets sont radioactifs, nous ne sommes pas en mesure de les traiter et ils doivent donc être stockés. Selon le type de déchets, la période de radioactivité peut aller de 5 années à plus de 4 milliards d'années[519]. Les modes de stockage que nous prévoyons aujourd'hui – généralement enfouis sous terre au sein de containers spécifiques – sont donc censés préserver l'environnement naturel de dégradations majeures liées à ces déchets durant cette période... S'il est possible d'imaginer que les générations futures auront les moyens techniques de traiter des déchets que nous nous contentons d'enfouir aujourd'hui, il est possible à l'inverse que se déroulent des évènements non anticipés face auxquels les systèmes de sécurité mis en place ne pourront faire face. Le niveau de dangerosité

[517] Il va sans dire que cette affirmation peut également être élargie à la bombe nucléaire. Mais étant donné que cette bombe, tout comme l'ensemble des armes, est ultimement fabriquée pour tuer ou du moins pour le faire craindre – et pas uniquement, donc, pour se défendre – une telle bombe met potentiellement à mal un droit humain à la vie et à la santé… La bombe nucléaire a cependant une caractéristique supplémentaire à de nombreuses armes de destruction massive : la radioactivité peut également toucher les générations futures, des civils non encore nés…

[518] On peut noter au passage qu'il n'est pas certain que nous connaissions encore à l'heure actuelle toutes les conséquences environnementales occasionnées par ces catastrophes, d'autant que, pour ce qui concerne plus précisément la situation au Japon, les révélations quotidiennes sur les fuites d'eau radioactives indiquent que la situation continue à se dégrader.

[519] Selon l'Institut de radioprotection et de sûreté nucléaire (IRSN) français, l'Uranium 238 est le déchet pour lequel la période de radioactivité est la plus longue (4 470 000 000 ans), loin devant l'Iode 129 (15 700 000 ans). Pour des éléments techniques concernant les durées de radioactivité des différents types de déchets nucléaires, voir le site Internet de l'IRSN, http://www.irsn.fr/FR/base_de_connaissances/Installations_nucleaires/dechets-radioactifs/gestion-dechets-radioactifs/Pages/1-Que_savoir_sur_les_dechets_radioactifs.aspx.

extrême de cette activité nucléaire, tant au regard de la production de l'énergie nucléaire que du traitement et du stockage des déchets engendrés par cette activité, est tel que nous devons la stopper en tant qu'elles pourraient entraver la vie et la santé des membres des générations futures – et même des générations présentes...

La poursuite de l'activité nucléaire est souvent justifiée à l'appui de son importance économique et énergétique, un tel argument venant en quelque sorte contrebalancer ou compenser les dégradations environnementales liées à cette activité. Face à la pénurie annoncée de pétrole, le nucléaire est présenté comme la ressource énergétique de demain. Mais un tel remplacement est inacceptable au regard des conséquences avérées de ces activités sur la santé des êtres humains lorsque des évènements contingents surviennent. Parce qu'il est impossible d'anticiper l'échelle des évènements qui peuvent survenir, et au regard de leurs conséquences sanitaires et environnementales, il est de notre devoir de stopper de telles activités. Nous devons malgré tout, au nom du droit des individus futurs à bénéficier de ressources équivalentes à celles fournies grâce au nucléaire, trouver d'autres sources d'énergies qui viendraient compenser l'arrêt de cette activité. En somme, le droit potentiel à la santé des individus futurs doit primer sur le droit des générations présentes à disposer d'une énergie suffisante. Mieux, les ressources pourvoyeuses d'énergie que nous souhaitons utiliser doivent être telles qu'elles respectent le droit des individus futurs à ne pas en payer le prix par leur santé. Ainsi, malgré les conséquences que de telles énergies peuvent également avoir sur la nature notamment, s'appuyer sur les énergies renouvelables telles que celles émanant des rayons solaires ou du vent apparaissent comme une solution plus acceptable.

Un tel principe fondé sur l'utilité des ressources est cependant contestable sur de nombreux autres points. On peut notamment s'inquiéter de la pérennité des ressources qui n'auraient aucune utilité… Est-on en droit de les consommer et de les remplacer à notre guise sous un tel prétexte ? Deux types d'arguments peuvent être invoqués pour défendre l'idée selon laquelle l'inutilité de ressources ne nous autorise pas à ne pas les protéger, et donc pour contester une règle de substituabilité des ressources fondée sur leur utilité. Un premier argument consiste à contester le lien causal selon lequel l'inutilité matérielle d'une ressource implique une autorisation de la détruire tandis qu'un second argument consiste à rejeter purement et simplement une approche anthropocentrée.

Détaillons tout d'abord le premier argument, qui peut prendre plusieurs formes. Une première consiste à indiquer qu'il est préférable de conserver toutes les ressources en raison de leur utilité potentielle : une ressource aujourd'hui « inutile » peut s'avérer utile dans le futur soit en raison d'une évolution des préférences – nous ne connaissons pas les préférences des individus futurs – soit en raison de fonctions de l'objet que nous n'aurions pas identifiées[520]. Certaines ressources qui nous sont aujourd'hui indispensables au regard de leur apport en énergie comme le pétrole voire l'uranium n'avaient pas autant d'utilité dans le passé. Il aurait été préjudiciable pour nous que les générations passées épuisent les stocks de ces ressources en prétextant leur inutilité. De même, des ressources dont nous disposons aujourd'hui pourraient s'avérer indispensables aux générations futures.

Une seconde forme de l'argument consiste à aller au-delà de la seule utilité matérielle pour souligner un bénéfice esthétique pour les individus de conserver la diversité la plus grande, notamment en ce qui concerne la culture et l'environnement naturel, et donc de renoncer à l'idée de les substituer par d'autres ressources. Pour défendre une telle idée, on peut reprendre l'argument de Ronald Dworkin en faveur d'une préservation de l'opéra et, de manière plus générale, de subventions octroyées par l'État en faveur de toute forme d'art[521]. Un tel argument peut non seulement être utilisé pour la préservation d'autres pratiques culturelles, mais également pour une biodiversité la plus large possible[522]. Selon Dworkin, la justice entre les générations exige de transmettre une structure aussi riche que celle dont nous avons hérité au nom de la liberté de choix des individus, et de l'idée selon laquelle plus l'offre à disposition sera grande, plus cette liberté sera contentée et reconnue. Ainsi, même si celui-ci se révèle en pratique réservé à une élite, et même si les individus futurs n'étaient pas lésés par la disparition d'un art puisqu'ils ne l'auraient pas connu, c'est parce qu'« il est préférable de léguer […] la profondeur et la complexité des formes constitutives de la culture » que l'État se doit de supporter l'art[523]. Le

[520] Axel Gosseries, Penser la justice entre les générations, op. cit., p. 244.
[521] Ronald Dworkin, Une question de principe [1985], traduit de l'américain par Aurélie Guillain, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, et plus particulièrement la section « Un État libéral peut-il subventionner la culture ? », p. 275 – 290.
[522] Comme l'indique Axel Gosseries, qui discute cet argument, il n'est pas certain cependant que Dworkin lui-même accepte une telle transposition de la culture à la biodiversité. Penser la justice entre les générations, op. cit., nbp. n° 27, p. 255.
[523] Ronald Dworkin, Une question de principe, op. cit., p. 285 – 286 : « Nous devrions accorder une plus grande attention aux aspects proprement constitutifs de notre culture globale ; nous devrions tenter de définir une vaste structure culturelle, qui rend possible une grande variété de jugements de

subventionnement ne contrevient pas au principe libéral de neutralité à l'égard de toute conception de la vie bonne mais accroît au contraire le choix des individus, et en particulier ceux qui seront membres des générations futures. De même, parce que chaque espèce animale est unique, puisque tout élément naturel présente des caractéristiques originales, il apparaît légitime et nécessaire de les préserver pour que les membres des générations futures puissent également jouir de ces richesses, au moins au sens esthétique du terme.

Le second argument est plus fondamental en tant qu'il consiste à rejeter une vision anthropocentrée et donc utilitaire pour l'Homme de la nature et de ses ressources. Il conviendrait à l'inverse de reconnaître et défendre l'idée selon laquelle l'environnement naturel et les éléments qui le constituent doivent être préservés pour eux-mêmes, doivent être considérés comme des finalités à part entière. Comme nous l'avons déjà relevé, si la reconnaissance de droits pour les animaux semble pouvoir être acceptée, au nom de la reconnaissance d'une forme de sensibilité et/ou d'intérêts, comme l'ont défendue notamment les utilitaristes Regan et Singer, cela apparaît davantage contestable pour l'environnement naturel lui-même et les éléments qui le composent, malgré les efforts d'un certain nombre d'éthiciens environnementalistes en ce sens[524]. Malgré tout, on peut accepter au moins de manière intuitive l'idée selon laquelle la biodiversité est importante en elle-même, et que nous devons dès lors la préserver. Rappelons une évidence essentielle : notre rapport à la nature et à ses ressources n'est pas uniquement « consumériste » ou « utilitaire ». La diversité de la nature recèle une richesse en elle-même qu'il convient de conserver, même si certains de ses éléments nous apparaissent dénués de toute utilité voire, pour le côté esthétique, de toute beauté.

---

valeur, et qui fait de nous les dépositaires de ses richesses qui les transmettront aux générations futures. Nous ne pouvons pas affirmer que nous leur procurerons davantage d'occasions de plaisir, ou que nous leur lèguerons le monde qu'ils auraient préféré à tous les autres mondes que nous aurions pu leur bâtir. (C'était le langage de l'approche économique, inutilisable ici.) Nous pouvons néanmoins affirmer (et d'ailleurs comment faire autrement ?) qu'il est préférable de léguer à ces hommes la profondeur et la complexité des formes constitutives de la culture. » Cela ne signifie pas qu'il doit être réservé à une élite, bien entendu.

[524] On peut lire notamment Holmes Roston III, « La valeur dans la nature et la nature de la valeur » [1994], in Hicham-Stéphane Afeissa, (éd. et traduits par), *Éthique de l'environnement*, op. cit., p. 153 – 186, dont l'objet est de penser la valeur de la nature non pas pour l'Homme mais pour elle-même. Nous avons discuté de ces points au sein de la section 1.2.3 de la 1e partie, « Éthique environnementale et justice entre les générations ».

2.2.3 Respect de la biodiversité et arbitrages au nom des droits des individus

Tous ces arguments semblent suffisamment convaincants pour que nous renoncions à toute forme de substituabilité des ressources, du moins en ce qui concerne les ressources naturelles et culturelles. Mais devons-nous conserver coûte que coûte l'ensemble des éléments qui composent la biodiversité ? Il est des domaines dans lesquels les principes théoriques que nous pourrions dessiner s'avèrent inapplicables et donc inappliqués au contexte pour lequel ils étaient en partie destinés. C'est le cas, sans doute, en ce qui concerne la préservation de la biodiversité parce que celle-ci évolue constamment, et pas seulement du fait de l'activité de l'Homme, et que la plupart des ressources qui s'y inscrivent sont limitées. Chaque jour, des formes de vie apparaissent mais aussi disparaissent sur Terre, tout simplement parce que les équilibres écologiques évoluent et modifient l'environnement. Il est impossible pour l'Homme de maîtriser l'évolution de son environnement naturel. Les critiques que nous pouvons adresser aux fondements de l'idéologie du progrès technique selon lesquels l'Homme doit transcender les contraintes de son environnement naturel se rapportent à l'idée selon laquelle nous pourrions entièrement préserver la nature et sa biodiversité. Il semble difficile de déterminer quelles ressources ne peuvent être substituées et quelles autres peuvent l'être en faisant uniquement référence au respect de la diversité. En outre, comme nous l'avons déjà relevé, il n'y a pas de sens à séparer de manière stricte l'Homme de l'environnement naturel : l'activité de l'Homme laisse nécessairement des traces sur l'environnement naturel dont il est partie intégrante.

En raison de la rareté des ressources, et plus particulièrement de l'imbrication de celles-ci, la constitution d'un seuil garantissant le respect d'une réelle liberté implique de même de procéder à des arbitrages qui peuvent s'avérer douloureux. Bien souvent, la construction d'édifices nécessaires à la garantie de droits fondamentaux exige de mettre à mal l'environnement naturel qui pouvait exister précédemment, ou en tout cas bouleverser un équilibre préexistant[525]. La

[525] Axel Gosseries, Penser la justice entre les générations, op. cit., p. 244 : « Protéger une espèce entre en concurrence spatiale, temporelle et financière avec bien d'autres activités, qu'il s'agisse de la construction d'usines ou du financement d'hôpitaux. Il importe donc pour chaque type d'objet dont le transfert intergénérationnel est en jeu, d'examiner à la fois si aucun autre objet ne serait en mesure de remplir la même fonction et de déterminer, dans la négative, si cette fonction importe plus qu'une autre fonction qui pourrait être remplie par un autre objet qui, en raison de la contrainte de rareté, ne pourrait être préservé en même temps que le premier. » Axel Gosseries a écrit ces lignes en opposition

préservation ou l'édification de nouvelles ressources implique dans de nombreux cas la non-préservation d'autres ressources, ou en tout cas leur altération. À l'appui de chacun des arguments que nous venons d'évoquer, nous pourrions être conduits à renoncer à la consommation de ressources qui apparaissent pour autant nécessaires, voire à tout type d'arbitrage entre les différentes ressources. Or, les choix en matière d'édification impliquent bien souvent des choix en matière de non-préservation d'autres ressources : par exemple, la construction d'écoles ou d'hôpitaux oblige nécessairement à détruire un espace qui était jusqu'à présent vierge de toute intervention, si jamais cela était encore possible. De même, le choix de la préservation de certaines espèces animales peut se faire à l'encontre d'autres espèces : l'intronisation des ours dans les Pyrénées a par exemple provoqué un certain nombre de mécontentements, notamment de la part de bergers qui ont vu leurs troupeaux attaqués[526]. L'arrivée d'une espèce animale, au nom de sa préservation, a modifié l'équilibre naturel qui pouvait exister auparavant et a provoqué la mort brutale d'autres espèces animales.

Comme nous l'avons relevé, cette vision que nous proposons pourrait être critiquée pour son anthropocentrisme, en tant qu'elle véhicule un rapport utilitaire à la nature et ses ressources. Celles-ci seraient réduites à l'état de moyen pour l'être humain. Certains préconisent d'accorder des droits à la faune et la flore et ainsi créer de véritables devoirs pour les êtres humains à l'égard de la biodiversité. De tels droits et devoirs seraient la seule solution selon eux pour nous assurer de la préservation de la biodiversité. Le problème central d'une telle proposition selon nous, au-delà de la question de savoir s'il est légitime d'accorder des droits à la faune et à la flore, est qu'elle n'autoriserait pas les êtres humains à édifier un environnement social leur permettant d'être réellement libre. La préservation de la biodiversité ne pourrait être conciliée avec une liberté réelle accordée aux individus.

Notre proposition consiste à s'appuyer sur les droits des individus à une liberté réelle. Elle garantit la préservation des ressources naturelles renouvelables et

---

au seul argument selon lequel nous ne pouvons présager de l'utilité future des objets dont nous disposons dans le temps présent. Il nous semble cependant que cette citation a une portée plus large en faveur d'une approche pragmatique en ce qui concerne les arbitrages auxquels nous devons procéder entre les différentes ressources.

[526] Pour un tour d'horizon des enjeux liés à l'introduction de l'ours dans les Pyrénées, les différentes difficultés rencontrées et un premier bilan, voir le « Plan de restauration et de conservation de l'ours brun dans les Pyrénées françaises 2006 – 2009 », disponible sur le site Internet de la région Midi-Pyrénées, http://www.midi-pyrenees.developpement-durable.gouv.fr/ours-brun-r3054.html.

interroge l'utilisation que l'on peut faire des ressources non renouvelables. Une telle référence permet selon nous de procéder à des choix, à identifier quels comportements sont légitimes et quels sont ceux qui doivent être condamnés. Au-delà de l'utilisation que l'on peut faire des ressources, notre référence aux droits humains permet également de défendre la nécessité de ne pas dégrader l'environnement naturel. Une telle référence permet en d'autres termes d'obliger les êtres humains à préserver l'équilibre fragile de l'environnement naturel au sein duquel nous évoluons mais aussi à constituer un environnement politique et social qui garantisse la satisfaction des besoins nécessaires pour être en mesure de jouir d'une pleine liberté.

2.3 Incertitude et innovation : entre précaution et catastrophisme éclairé

Ce principe que nous avons établi selon lequel nous devons stopper toute activité à l'origine d'une dégradation de l'environnement naturel et donc d'une atteinte au droit à la santé des individus futurs est central pour établir quelles ressources peuvent se substituer légitimement à d'autres ressources en voie d'extinction. Mais celui-ci reste néanmoins largement insuffisant car il fonctionne uniquement lorsque nous sommes convaincus des conséquences négatives d'une activité sur la nature ou sur la santé des êtres humains, lorsque de telles conséquences sont avérées. Or, une telle certitude est rare voire impossible à atteindre, en particulier lorsque nous nous focalisons sur les conséquences présentes et futures de nos activités : nous ne sommes pas en mesure de maîtriser l'ensemble des procédés que nous mettons en œuvre ni les conséquences de ceux-ci sur l'environnement et la santé des individus.

Comment, dans un tel contexte d'incertitude, pouvons-nous décider de la légitimité du contenu que nous transmettons aux générations futures ? Le principe de précaution constitue une modalité qui est rentrée dans l'usage aujourd'hui, en particulier en Europe. Mais un tel principe est sujet à caution : il est critiqué d'un côté par celles et ceux qui estiment qu'il véhicule une forme de « catastrophisme », bloquant ainsi toute possibilité d'innovation, et de l'autre par celles et ceux qui le jugent insuffisant pour permettre d'éviter un certain nombre des conséquences désastreuses. Il convient en somme d'éviter ces deux écueils. Le contexte d'incertitude dans lequel nous nous trouvons dans ce type de situation doit nous obliger à privilégier un « catastrophisme éclairé », comme le défend Jean-Pierre Dupuy[527] : penser que le pire va se réaliser pour tenter d'en minimiser les effets lorsque nous mettons en œuvre des innovations aux conséquences incertaines. Nous indiquons dans une première partie en quoi cette question de l'incertitude est omniprésente. Nous détaillons ensuite la logique inhérente au principe de précaution et comment celui-ci permet d'établir des critères de décision malgré le contexte incertain. Enfin, nous montrons les limites de ce principe pour défendre l'approche défendue par Dupuy.

[527] Jean-Pierre Dupuy, Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain, Paris, Éditions du Seuil, 2002.

2.3.1 *L'omniprésence de l'incertitude*

L'incertitude n'est pas résiduelle : elle concerne toutes les situations qui engagent des conséquences futures dont nous ne pouvons anticiper l'ensemble des configurations, au premier rang desquels l'évolution du climat. La plupart de nos décisions et actions présentes est teintée d'une telle incertitude puisque nous ne pouvons pas établir avec précision quelles sont les conséquences de celles-ci. Ainsi, certains auteurs, à l'instar de Bjørn Lomborg, estiment que les conclusions des experts scientifiques sur l'impact du réchauffement climatique, comme les membres du Giec, sont trop alarmistes car elles ne relèvent que les conséquences négatives du phénomène. Selon ces auteurs, le réchauffement climatique peut avoir des effets positifs, comme par exemple l'amélioration des conditions de vie des habitants de zones géographiques exposées à un froid extrême du fait de l'augmentation des températures[528]. Ils contestent ainsi la thèse véhiculée selon laquelle le réchauffement climatique et l'évolution du climat de manière générale serait une mauvaise chose, revendiquant ainsi la prise en compte d'éléments plus positifs quant au jugement à formuler à l'égard de cette évolution.

De nombreux autres cas plus spécifiques peuvent être cités. Les débats contemporains sur l'exploitation du gaz de schiste illustrent bien une situation dans laquelle on ne dispose pas de suffisamment d'éléments pour juger des conséquences. L'hésitation des pouvoirs publics dans le monde à autoriser l'exploration et l'exploitation de cette ressource naturelle résulte en grande partie de la difficulté des scientifiques à déterminer leur degré de nuisibilité sur l'environnement naturel. Alors que le gaz de schiste était considéré comme moins polluant que d'autres ressources fossiles comme le charbon, des études récentes indiquent au contraire que les fuites de ce gaz dans l'atmosphère favorisent le réchauffement climatique. De même, parce que le gaz de schiste se trouve au sein de roches enfouies profondément sous terre – au minimum à moins 3 000 mètres –, des pollutions importantes sur les sites d'exploitation ont été constatées, en particulier sur des cours d'eau à proximité. Or, de telles observations sont contestées par d'autres chercheurs, considérant notamment que ces conséquences néfastes sur l'environnement ne concernent que des cas particuliers ou s'expliquent par des erreurs humaines et le peu de sérieux des

[528] Bjørn Lomborg, *Cool It : The Skeptical Environmentalist's Guide to Global Warming*, London, Marshall Cavendish, 2007.

exploitants[529]. Il en est de même des Organismes génétiquement modifiés. Il peut sembler légitime de s'inquiéter de l'idée d'une disparition de produits naturels au profit de produits modifiés uniquement par l'Homme. La difficulté qui est cependant au cœur des discussions sans fin autour de la légitimité des OGM, de leur culture et de leur consommation, est que leur nocivité n'est pour l'heure pas prouvée, et il n'est pas certain que nous puissions le déterminer un jour[530].

Dans bien des cas, il est tout simplement impossible de maîtriser l'ensemble des éléments qui peuvent concourir à la dégradation de l'environnement naturel, et donc de déterminer avec précision quelles sont les conséquences de nos activités sur l'environnement naturel. À cette difficulté s'ajoute l'influence possible de groupes de pression favorables ou opposés à une activité qui tendent à caricaturer à l'extrême les différentes positions et réduire ainsi la possibilité d'établir toute vérité, toute conclusion définitive. Les dégâts qui peuvent être occasionnés par des groupes d'influence, ou plus généralement par des partenaires qui sont pleinement intéressés par les conclusions d'un débat dans lequel ils s'inscrivent peuvent être illustrés par les débats sur l'amiante, en particulier en France. Alors que la dangerosité de l'inhalation, hautement cancérigène, était scientifiquement prouvée, l'interdiction de cette fibre et de son exploitation a été longtemps retardée grâce aux actions de groupes industriels intéressés par la production de cet élément et la manne financière qui résultait des ventes[531].

Tous les arguments qui relativisent les conclusions d'études scientifiques ne sont sans doute pas à prendre au sérieux – notamment ceux qui contestent l'existence même du problème, comme c'est le cas pour le réchauffement du climat. Nous ne pouvons néanmoins balayer d'un simple revers de main les études qui relativisent les conclusions d'études majoritairement acceptées sous seul prétexte que nous sommes plus nombreux à en être convaincus. Inversement, être convaincu du bien-fondé

[529] Pour se faire une idée assez précise des éléments du débat actuel sur le gaz de schiste, voir par exemple Marie-Béatrice Baudet, Jean-Michel Bezat, Stéphane Foucart, Hervé Kempf, « Faut-il avoir peur du gaz de schiste ? », Le Monde, 14 Septembre 2012.

[530] Pour une bonne discussion sur ce point et la défense de l'idée selon laquelle l'OGM est davantage un objet « hybride » qu'un élément « non naturel » dont on ne connaît pas véritablement les conséquences sur la santé et l'environnement, voir Catherine & Raphaël Larrère, « Les OGM entre hostilité de principe et principe de précaution », Courrier de l'environnement de l'INRA, n° 43, p. 15 – 23, Mai 2001.

[531] Pour un rappel très précis des faits, voir le rapport rédigé pour le Sénat français par Gérard Dériot et Jean-Pierre Godefroy, « Le drame de l'amiante en France : comprendre, mieux réparer, en tirer des leçons pour l'avenir », 2005.

d'une innovation ne doit pas nous conduire à décrédibiliser toute étude qui viendrait la contester ou à trop encenser une étude qui va dans son sens[532]. Et nous ne pouvons pas, de manière plus générale, contester l'existence d'une telle incertitude qui peut potentiellement ne jamais être réduite. Une telle incertitude fragilise les jugements que nous pourrions proférer à l'égard de tel ou tel élément fondés sur leurs conséquences puisque celles-ci sont mal connues.

2.3.2 *Principe de précaution et gestion des risques liés à l'innovation*

L'objet du principe de précaution est précisément de véhiculer des règles, un cadre sur lequel nous sommes censés pouvoir nous appuyer pour prendre une décision dans un contexte d'incertitude. La traduction du principe de précaution au sein de textes législatifs indique que son utilisation est d'ores et déjà répandue. Il est exprimé au niveau international – Déclaration ministérielle de la Deuxième Conférence internationale sur la protection de la mer du Nord en 1987, considérée comme la première déclaration juridique dont est fait explicitement mention le principe de précaution –, au niveau européen – article 130 r du Titre XVI consacré à l'environnement du Traité de Maastricht en 1992 –, ou encore au niveau français – article 1er de la loi 95-101 du 2 février 1995 (loi Barnier). Le principe de précaution a également été mis en avant au sein de la Conférence des Nations unies sur l'environnement et le développement en 1992. Selon le contexte, les traductions juridiques du principe peuvent différer[533] mais elles correspondent peu ou prou à la manière dont il est exprimé au sein de l'article 15 de cette dernière Déclaration internationale : « En cas de risque de dommages graves ou irréversibles, l'absence de certitude scientifique absolue ne doit pas servir de prétexte pour remettre à plus tard l'adoption de mesures effectives visant à prévenir la dégradation de

[532] L'argument tient également dans le cas où une étude va dans le sens d'une opinion négative à l'égard d'une éventuelle innovation. Par exemple, une étude menée par Gilles-Éric Séralini sur les Organismes génétiquement modifiés (OGM) dont la conclusion était que leur consommation quotidienne sur des rats a provoqué de graves tumeurs cancéreuses a conduit à un émoi médiatique considérable. Sans présupposer de la qualité réelle de cette étude – les protocoles de cette étude sont semble-t-il contestables – on peut estimer que cet émoi résulte du fait que la dangerosité des OGM est largement présumée et que les résultats étaient donc conformes à ce qui était attendu.

[533] Pour un tour d'horizon des différentes traductions juridiques existantes, voir Olivier Godard, « L'ambivalence de la précaution et la transformation des rapports entre science et décision », in Le principe de précaution dans la conduite des affaires humaines, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme et Éditions de l'INRA, 1997, p. 37 – 83, p. 52 – 55.

l'environnement[534]. » Autoriser ou interdire l'exploitation du gaz de schiste, la culture de plants transgéniques, la poursuite de l'activité nucléaire, tous les arbitrages délivrés à propos de ces innovations se font en tenant compte de leurs risques potentiels. Le principe de précaution véhicule une idée essentielle : nous ne devons pas attendre d'avoir la certitude de conséquences négatives d'une activité pour l'interdire ou la limiter. Le principe de précaution exprime la possibilité de légitimer ou d'interdire une activité présente en s'appuyant sur des hypothèses scientifiques portant sur les risques potentiels et futurs de cette activité.

Un premier mérite du principe est qu'il instaure un nouveau rapport entre la sphère politique et la sphère scientifique. Il crée une distance salvatrice entre la décision politique et les débats scientifiques[535]. La sphère politique est libérée d'une dépendance à l'égard de controverses scientifiques sans fin : elle peut procéder à des décisions sans en attendre l'achèvement hypothétique. Le rôle de la sphère scientifique au sein de nos sociétés démocratiques est précisé et amplifié. Elle est chargée d'apporter une information complète et rigoureuse grâce à laquelle le pouvoir politique sera en mesure de décider et légiférer. Le principe de précaution accorde une responsabilité nouvelle aux scientifiques : c'est à eux qu'il incombe d'apporter la preuve, ou du moins l'hypothèse la plus probante, afin d'influer la décision politique. On reconnaît de fait aux scientifiques le pouvoir de s'exprimer sur des questions centrales pour l'avenir de nos sociétés et pour les droits des individus futurs. Ce nouveau pouvoir illustre la réalisation d'un pan d'une véritable démocratie participative, fondée sur l'implication au sein des débats publics de personnes qui ne font pas partie de la sphère politique[536].

Cette ouverture de la démocratie aux débats scientifiques crée néanmoins une nouvelle dépendance du politique à l'égard des énoncés scientifiques et de leur

[534] Déclaration de Rio sur l'environnement et le développement, Organisation des Nations unies, juin 1992, Principe 15. La déclaration est disponible à l'adresse http://www.un.org/french/events/rio92/rio-fp.htm.

[535] Olivier Godard, « L'ambivalence de la précaution… », op. cit., p. 35 : « L'effet le plus voyant de la Précaution est d'introduire une distance entre science et décision publique légitime. Désormais, pour être engagée de façon justifiée, l'intervention publique n'est plus contrainte d'attendre le moment où les démarches scientifiques seront parvenues à des conclusions fermes. »

[536] Catherine Larrère, « Le principe de précaution et ses critiques », Innovations, vol. 2, n° 18, 2003, p. 9 – 26, p. 18 – 19 : « [Le principe de précaution] n'opère pas seulement un déplacement du scientifique au politique (et une redéfinition de leurs rapports réciproques), il modifie les modalités d'intervention du politique, en passant de la décision à la délibération, en mettant l'accent sur la démocratie participative. Cela marque ainsi la sortie d'une conception technocratique de la politique en direction d'une conception démocratique. »

validité et soumet la communauté scientifique à la tentation de malversations, se trouvant au cœur d'enjeux notamment économiques qui peuvent être énormes[537]. Il suffit de penser aux conséquences économiques qui pourraient résulter de l'interdiction de l'exploitation du gaz de schiste ou des OGM pour évoquer de tels enjeux... L'application d'une telle ouverture au champ scientifique exige la détermination de procédures rigoureuses permettant de se protéger d'éventuelles malversations présentes au sein de la sphère scientifique et pouvant influer sur la décision politique. Nous avons déjà évoqué les luttes d'influence qui peuvent s'exercer au sein de la sphère scientifique, à l'instar de toutes les autres sphères dans lesquelles une décision peut avoir des implications importantes pour des intérêts économiques, en particulier. Ces nouvelles responsabilités octroyées aux scientifiques exigent la reconnaissance de responsabilités juridiques : s'il est prouvé que des hypothèses scientifiques ont été falsifiées ou modelées afin de favoriser des intérêts particuliers et non l'intérêt général, il est légitime de condamner les scientifiques qui en seraient responsables[538].

Au-delà de tels cas de figure, il s'agit d'établir des procédures permettant aux acteurs politiques d'évaluer la légitimité des différentes hypothèses scientifiques et d'être capable de les comparer. Sans maîtriser un certain nombre d'éléments préalables, il est impossible d'émettre un jugement sur la base des différents scenarii établis par les scientifiques pour anticiper les dommages potentiels des activités présentes. Nous ne pouvons exiger des politiques de posséder une connaissance scientifique équivalente aux auteurs qui fournissent l'information sur ces activités. Il convient d'établir des procédures permettant de juger de la légitimité d'une étude sur des critères objectifs, acceptés de tous. Une voie privilégiée consiste à s'appuyer sur l'évaluation par les pairs indépendants des études scientifiques afin de juger de la qualité du travail effectué, et plus généralement de s'appuyer sur les processus d'évaluations qui ont cours au sein du monde scientifique[539].

---

[537] Pour une discussion des risques et des tentations qui pourraient s'exprimer au sein de la communauté scientifique avec l'attribution de leur rôle au sein du principe de précaution, voir Olivier Godard, « L'ambivalence de la précaution… », op. cit., p. 81 – 83.

[538] Une difficulté supplémentaire relativise cependant toute tentative de responsabiliser juridiquement les experts scientifiques et leurs liens « incestueux » avec la sphère économique : que faire si nous découvrons un biais dans ces hypothèses en observant des dommages après la mort des auteurs de l'étude fautive ?

[539] Ibid., p. 81.

De manière plus fondamentale pour nous ici, le principe de précaution permet un renversement important dans la gestion des risques, en particulier sanitaires et environnementaux. Plutôt que de se contenter d'outils de protection face à des risques avérés et des dommages observés et donc d'ores et déjà subis, et de fait, d'être réduit à procéder à des réparations, il s'agit d'anticiper des risques potentiels de dommages qui pourraient advenir dans le futur en conséquence d'activités présentes. Autrement dit, l'apport du principe de précaution est de demander aux « autorités publiques [de] se saisir de façon précoce d'hypothèses de dangers dont l'existence et l'incidence ne sont pas établis formellement lorsque ces dangers, s'ils étaient avérés, représentent une menace de dommages pour l'environnement et pour la santé[540] ». Il s'agit de ne pas prendre uniquement en considération les dommages ou les risques avérés dans nos prises de décision mais également les risques potentiels. Ces risques potentiels ne sont pas minimisés ou relativisés en comparaison aux risques avérés : au contraire, ces risques potentiels constituent des hypothèses en fonction desquelles doit se fonder la prise de décision politique.

L'application du principe de précaution nécessite de s'appuyer sur des critères préalablement établis, un cadre en fonction duquel la sphère politique sera en mesure de décréter la légitimité ou au contraire la dangerosité de l'activité concernée. Ces critères sont établis en fonction de variables de proportionnalité qui diffèrent selon les législations[541]. Chacune de ces variables est l'objet de nombreux débats et, pour l'heure, un certain flou sur les règles de proportionnalité qui régissent ce cadre rendent l'application du principe difficile, ou en tout cas le soumettent à de multiples interprétations et controverses dès lors qu'il s'agit de le mettre en œuvre. Nous n'allons pas développer les discussions autour de ces différentes variables mais nous focaliser sur le point qui est selon nous le plus important, à savoir la manière dont il convient de tenir compte des risques négatifs liés aux innovations. La principale difficulté quant à sa mise en œuvre réside en effet dans un équilibre à trouver entre précaution et innovation : il s'agit de ne pas tomber dans un excès de précaution qui

[540] Olivier Godard, « Le principe de précaution », Projets, vol. 4, n° 293, 2006, p. 39 – 47, p. 43.
[541] Ces variables de proportionnalité sont au nombre de quatre : le niveau de sécurité choisi pour l'objectif ; la gravité anticipée des dommages envisagés en cas de réalisation d'un risque encore hypothétique ; le coût direct et d'opportunité (ce à quoi il faut renoncer) des mesures, cette notion de coût étant entendue au sens le plus large, non restreint aux aspects financiers, qui englobe les avantages et les valeurs de différentes natures auxquelles une mesure donnée obligerait à renoncer ; la plausibilité scientifique des hypothèses de risque, puisque ce dernier n'est pas avéré. Voir Olivier Godard, « Le principe de précaution et la proportionnalité face à l'incertitude scientifique », Cahier de l'Ecole Polytechnique, 2005-018, 2005 pour une discussion sur ces éléments.

tendrait à interdire toute forme d'innovation tout en garantissant une réelle protection face aux risques engendrés par ces mêmes innovations.

Une critique classique à l'encontre du principe de précaution, comme par ailleurs de tout procédé consistant à imposer des limites aux innovations technologiques et scientifiques au regard de leurs conséquences sur l'environnement naturel, consiste à souligner l'immobilisme que cela entraînerait, un frein au progrès économique et social. L' « appel de Heidelberg », formulé par des scientifiques renommés en 1992 alors que se tenait le Sommet de la Terre à Rio, s'inquiétait ainsi « d'assister, à l'aube du XXIe siècle, à l'émergence d'une idéologie irrationnelle qui s'oppose au progrès scientifique et industriel et nuit au développement économique et social[542] ». Si cette crainte concernait la pensée environnementaliste dans son ensemble, celle-ci s'incarne dans les critiques qui sont couramment adressées à l'encontre du principe de précaution. Des enjeux scientifiques et économiques colossaux constituent une pression importante contre de tels « freins à l'innovation ». Dès lors, pour que le principe soit reconnu et accepté, il est essentiel pour ses défenseurs que celui-ci ne pêche pas par excès. Le principe de précaution doit rendre possible une intervention publique en cas de doute justifié sur des bases scientifiques mais pas d'entraver l'innovation et le progrès sur la base de présupposés jugés déraisonnés.

Pour ce faire, une stratégie consiste à se dégager de toute vision « catastrophiste » telle qu'elle peut être véhiculée notamment par Hans Jonas. Le principe de précaution a des liens évidents avec le principe responsabilité du philosophe allemand, en mettant notamment en application cette nécessité d'anticiper les conséquences futures de nos activités présentes[543]. Puisque nous sommes incapables de connaître les conséquences futures de nos actions présentes, notamment dans le domaine de la technique et de la science, l'impératif catégorique que Jonas défend invite à reconnaître et accepter notre ignorance du futur. Pour cela, il est nécessaire d'envisager le pire scenario possible, à savoir la destruction de

[542] Le texte peut être lu dans son intégralité sur le site de Global Chance, http://www.global-chance.org/IMG/pdf/GC1p24.pdf.

[543] Catherine Larrère, « Le principe de précaution et ses critiques », op. cit., p. 19 : « Le principe de précaution, ainsi envisagé, se situe bien dans le contexte philosophique mis en place par Jonas : l'extension du domaine de responsabilité, la nécessité d'une maîtrise de la maîtrise, l'obligation de savoir, qui est, entre autres, obligation d'anticiper ce que l'on ne peut véritablement prévoir. » Comme nous l'avons indiqué, le principe de précaution ajoute cependant une dimension démocratique que n'avait pas l'approche de Jonas.

l'humanité : puisque nous ne connaissons pas à l'avance les conséquences futures de nos actions présentes, il nous faut faire preuve d'humilité, « l'humilité qu'exige la grandeur excessive de notre pouvoir de faire sur notre pouvoir de prévoir et sur notre pouvoir d'évaluer et de juger. Face à ce potentiel quasi eschatologique de nos processus techniques, la méconnaissance de ces effets ultimes devient elle-même la raison d'une retenue responsable[544] ». C'est ce qu'il nomme « l'heuristique de la peur » : si une invention, une technique nouvelle, peut conduire au scenario du pire, alors celle-ci doit être interdite, au nom de la survie de l'humanité.

L'approche de Jonas n'apparaît pas satisfaisante sur de nombreux points et la formulation du principe de précaution vise bien souvent à éviter de telles difficultés[545]. L'idée d'une interdiction des inventions pouvant conduire au scenario du pire est tout d'abord critiquée en tant qu'elle ne laisse aucune place au débat politique[546]. Ce point est d'ailleurs anticipé par Jonas lui-même, lorsqu'il émet un « doute quant à la capacité d'un gouvernement représentatif de rendre justice » à cette retenue responsable en faveur des individus du futur « en suivant ses principes ordinaires et ses procédures ordinaires », en raison de l'absence des individus futurs et leur impossibilité de se faire représenter[547]. De même, l'éthique du futur ou de la responsabilité exprime davantage une conviction, conçue à partir de soubassements religieux[548], qu'un argument qui puisse être accepté par tous. Cela ne signifie pas qu'il faille rejeter ses principes et conclusions : cette conviction peut apparaître éminemment respectable. Mais il importe cependant que tous les membres de la société, y compris ceux qui n'adhéreraient pas à une telle conviction, acceptent de prendre en compte les besoins des individus du futur.

Mais, plus fondamentalement, l'éthique qu'il défend est jugée catastrophiste en tant qu'elle privilégie systématiquement le scenario du pire : elle interdirait de fait de hiérarchiser les dangers potentiels auxquels nous devrions faire face, nous

[544] Hans Jonas, Le principe responsabilité, op. cit., p. 58.
[545] Pour une recension de ces critiques, voir Catherine et Raphaël Larrère, Du bon usage de la nature, op. cit., p. 243 – 246.
[546] Bernard Sève, « La peur comme procédé heuristique et comme instrument de persuasion », in Aux fondements d'une éthique contemporaine, H. Jonas et H. T. Engelhardt, Paris, Vrin, 1993, p. 107 – 125.
[547] Hans Jonas, Le principe responsabilité, op. cit., p. 59.
[548] Catherine et Raphaël Larrère, Du bon usage de la nature, op. cit., p. 244 : « L'éthique de responsabilité est une éthique religieuse : une éthique ascétique de l'abstinence, du sacrifice, plutôt que de la modération. »

empêcherait d'agir pour conduire à un renoncement de toute forme d'innovation[549]. Cette logique catastrophiste est ainsi critiquée en tant qu'elle donne davantage de poids aux scenarii les plus pessimistes aux dépens d'hypothèses plus positives, pouvant à l'extrême conduire à une « règle d'abstention » avec une demande aux innovateurs potentiels de partir à la quête du « zéro dommage » et en opérant à un renversement de la charge de la preuve en vertu duquel il reviendrait aux innovateurs de prouver au préalable l'innocuité des activités qu'ils souhaitent voir développées, éléments impossibles à appliquer[550]. En un sens, une telle critique est comparable à la vision développée par Lomborg concernant le réchauffement climatique : pourquoi tenir compte uniquement ou plus fortement des conséquences négatives de l'évolution du climat alors même que celui-ci a par ailleurs des conséquences plus positives ?

Face aux critiques qui dénoncent toute approche qui favoriserait systématiquement le scenario du pire, les défenseurs du principe de précaution soulignent la nécessité de fonder une décision politique sur une procédure rationnelle en se gardant de s'appuyer sur toute forme d'arguments irrationnels ou excessifs[551]. Ce qui apparaît précisément irrationnel ou excessif est d'accorder plus de poids qu'il n'en faut à la peur de la catastrophe, nous entraînant dans une course morbide à la prévision la plus sombre, au « nivellement par le pire » nous empêchant à l'arrivée de nous appuyer sur un critère stable pour fonder nos décisions[552]. Il s'agirait pour ce

[549] Olivier Godard évoque ainsi la tentation d'un glissement qui entraînerait le principe de précaution vers une heuristique de la peur : « On […] commence par évoquer le droit légitime des autorités publiques à prendre des mesures sans attendre des certitudes scientifiques sur les causes ou sur la réalité des dommages, et l'on […] finit par dire que l'adoption de mesures réglementaires immédiates d'interdiction ou de moratoire s'impose comme une obligation. » Olivier Godard, « L'ambivalence de la précaution… », op. cit., p. 48.

[550] Pour une discussion détaillée de chacun des trois points qui forment cette potentielle règle d'abstention, à savoir la norme du dommage zéro, la mise en avant du scénario du pire et l'inversion de la charge de la preuve, voir Ibid., p. 49 – 60.

[551] Cette importance de la procédure est soulignée en particulier par Philippe Kourilsky et Geneviève Viney dans leur rapport au Premier ministre français intitulé « Le principe de précaution », Paris, Odile Jacob / La Documentation française, 2000. Il est ainsi rappelé p. 21, la chose suivante : « En l'absence de certitude, la précaution consiste à privilégier la rigueur procédurale. Lorsque la « vérité » d'une situation et la « réalité » d'un risque ne peuvent être établies, c'est la rigueur des procédures et des acteurs impliqués dans leur élaboration, leur exécution et leur surveillance, qui devient la valeur dominante. » Mais, ajoutent-ils, p. 22, « la précaution n'est pas l'application mécanique d'une règle, puisque les intervenants disposent d'un pouvoir d'appréciation important. Elle apparaît plutôt comme une habileté technique en raison de la rigueur qu'elle impose à tous les stades de la décision (préparation, appréciation et suivi de la décision) ».

[552] Cette expression est utilisée par Olivier Godard, « L'ambivalence de la précaution… », op. cit., p. 65. Selon lui, un tel nivellement interdit dans la pratique d'aboutir à quelque choix que ce soit dans une situation d'incertitude puisqu'il crée une instabilité sur laquelle nous ne pouvons nous appuyer en

faire de comparer de manière équilibrée l'ensemble des hypothèses disponibles sur les conséquences des activités, positives et négatives, comparer leurs coûts et avantages sans donner plus de poids à telle ou telle hypothèse, sauf en se basant sur leur niveau de probabilité.

2.3.3 Prendre au sérieux la distinction entre risque et incertitude

Or, c'est précisément en raison de ce dernier point que le principe de précaution est contestable et contesté : celui-ci se fonde sur des probabilités quant aux conséquences futures de nos actions présentes alors même que nous nous situons dans une situation d'incertitude, ce qui signifie que nous ne pouvons prévoir ce qui adviendra. Ainsi, même l'incertain apparaît probabilisable, ce qui semble pour le moins paradoxal. En somme, la critique que l'on peut adresser au principe de précaution est qu'il s'appuie sur des probabilités dans un cadre dans lequel il est illégitime de le faire. La naissance même du principe de précaution et son utilisation indiquent que son besoin s'est fait ressentir pour répondre à des situations autres que celles qui découlent de la simple prévention. Le développement d'un principe de précaution illustre cette volonté de faire face à des éléments qui ne peuvent être complètement anticipés, à agir en situation d'incertitude, et se différencie donc de politiques de prévention destinées à parer à des risques avérés. Comme l'a notamment introduit l'économiste Frank Knight, on parle de risque lorsqu'on se trouve dans une situation dans laquelle l'incertitude est probabilisable, c'est-à-dire lorsqu'on peut s'appuyer dans la prise de décision sur des probabilités objectives ; on se trouve au contraire dans l'incertain lorsqu'on ne dispose pas de telles probabilités :

> « L'incertitude doit être entendue dans un sens radicalement différent de la notion familière de risque, de laquelle elle n'a jamais été véritablement séparée. Le terme de « risque », comme il est utilisé de manière lâche dans les propos de tous les

---

guise de critère : « L'exploration imaginative des arbres d'éventualités correspondant aux différentes théories en compétition tend à déboucher sur une situation où les « scénarios du pire » engendrés par chaque option d'action vont se révéler aussi catastrophiques les uns que les autres. Cette tendance s'inscrit elle même dans la logique du mouvement de controverses scientifiques et sociales : les groupes d'intérêts ayant partie liée avec l'une ou l'autre des « visions du monde » ou des théories en présence vont se lancer dans une surenchère du pire afin de discréditer l'option adverse, et mobiliser à cette fin les ressources d'argumentation qu'ils pourront trouver dans l'état, controversé et incertain, des connaissances disponibles. Si cette tendance au nivellement par le pire se réalise finalement, la valeur discriminatoire du critère devient évidemment nulle : se donner pour critère de décision d'éviter le scénario du pire perd toute signification, puisque cela ne permet pas de choisir. »

jours et au sein des discussions en économie, couvre réellement deux choses qui […] sont strictement différentes. […] Le point essentiel est que le « risque » signifie dans certains cas une quantité susceptible d'être mesurée, alors que d'autres fois c'est quelque chose qui ne fait pas partie de ses attributs […]. [Une] incertitude mesurable, ou proprement dit un « risque », […] est tellement différente d'un élément non mesurable que cela ne renvoie en effet en rien à l'incertitude. Nous devons en conséquence restreindre le terme d' « incertitude » aux cas de type non-quantitatif[553]. »

Par exemple, face à une urne dans laquelle sont disposées des boules noires et blanches, nous pouvons déterminer la probabilité de sortir une boule noire si nous connaissons le nombre de boules blanches et noires. Nous ne pouvons en faire autant si nous n'avons pas cette information. Il devrait en être de même lorsque nous faisons face à un futur nécessairement incertain. Cette distinction est d'ailleurs explicitement développée par les défenseurs du principe de précaution[554]. La distinction entre prévention et précaution est ce qui distingue la gestion des risques en ce qui concerne le nucléaire, fondée sur la prévention de risques avérés, et les OGM, fondée sur la précaution à l'égard de risques non avérés, seulement hypothétiques.

Mais le paradoxe et donc la réduction de la distinction survient en raison d'un glissement qui s'opère, glissement explicite au sein du rapport que nous venons de citer : après avoir distingué précaution et prévention, les auteurs ajoutent que « [d]ans la pratique, néanmoins, la précaution peut être comprise comme le prolongement des méthodes de prévention appliquées aux risques incertains[555] ». La précaution est perçue comme le prolongement d'une politique de prévention dans la mesure où dans les deux cas, nous sommes censés pouvoir user de probabilités pour

[553] Traduit par moi. Frank H. Knight, Risk, Uncertainty and Profit, Boston & New York, Houghton Mifflin Company, 1921, p. 19 – 20 : « Uncertainty must be taken in a sense radically distinct from the familiar notion of Risk, from which it has never been properly separated. The term « risk », as loosely used in everyday speech and in economic discussion, really covers two things which […] are categorically different. […] The essential fact is the « risk » means in some cases a quantity susceptible of measurement, while at other times it is something distinctly not of this character […]. [A] measurable uncertainty, or « risk » proper, [...] is so far different from an unmeasurable one that it is not in effect an uncertainty at all. We shall accordingly restrict the term « uncertainty » to cases of the non-quantitive type. »

[554] Philippe Kourilsky et Geneviève Viney, « Le principe de précaution », op. cit., p. 18 : « La distinction entre risque potentiel et risque avéré fonde la distinction parallèle entre précaution et prévention. La précaution est relative à des risques potentiels et la prévention à des risques avérés. » Comme l'indique Jean-Pierre Dupuy, Pour un catastrophisme éclairé, op. cit., p. 106, le terme de « risque potentiel » n'est pas forcément bien choisi puisqu'il ne renvoie pas à un risque en attente de réalisation mais à un « risque de risque », un élément pour lequel on ne peut établir de probabilité quant à sa réalisation future. En ce sens, « risque potentiel » renvoie à la notion d'incertitude.

[555] Philippe Kourilsky et Geneviève Viney, « Le principe de précaution », op. cit., p. 18, souligné par moi.

fonder notre décision quant au bien fondé, par exemple, d'une innovation. Ce qui change, toutefois, c'est que « les probabilités ne sont pas de même nature » : pour ce qui est de la prévention, « la dangerosité est établie et il s'agit de la probabilité de l'accident », tandis que dans le cas de la précaution, cette dangerosité n'est pas établie et on s'appuie sur « la probabilité que l'hypothèse soit exacte[556] ».

Mais comment s'appuyer sur des probabilités dès lors que nous ne pouvons nous appuyer sur des éléments objectifs pour en définir la fréquence ? La solution consiste à assigner de telles probabilités, à s'appuyer sur des probabilités subjectives, en opposition à des probabilités objectives, et donc à décider en amont la chance ou le risque qu'une conséquence négative ou positive se produise. Une telle approche n'est en rien inique : elle est solidaire des théories de la décision dans l'incertain, développées en particulier par Leonard Savage[557]. Ce dernier a étendu la réflexion sur les théories rationnelles de la décision en introduisant l'hypothèse de probabilités subjectives dans une situation d'incertitude. Dans ce cadre, la cohérence des choix des individus n'est pas décrétée en fonction de probabilités objectives – il serait par exemple rationnel d'opter pour une option qui a le plus de chance de me permettre d'atteindre le gain espéré – mais de probabilités subjectives assignées par l'individu, permettant de supposer une cohérence propre à l'agent. C'est une telle assignation qui réduit à néant la différenciation qui avait été opérée auparavant entre précaution et prévention[558].

Deux reproches peuvent ainsi être prononcés à l'encontre de la logique inhérente au principe de précaution. Le premier est que la décision prise concernant une innovation par exemple, dépend très largement de l'évaluation subjective que

[556] Ibid., p. 18, souligné par moi.

[557] Jimmie Leonard Savage, The Foundations of Statistics [1954], New York, Dover, 1972. Cette théorie a néanmoins été fortement amendée depuis, au gré de la mise en avant de paradoxes. Pour une présentation de ces paradoxes, et en particulier celui qui montre que les individus ne seraient pas indifférents à un cas dans lequel ils auraient à choisir entre probabilités objectives et probabilités subjectives, véhiculant ainsi une « aversion pour l'incertain », voir Jean-Pierre Dupuy, Pour un catastrophisme éclairé, op. cit., p. 112 – 116

[558] Ibid., p. 107 : « La distinction sur quoi tout repose paraît en définitive se réduire à ce qui sépare le cas d'un évènement dont on connaît la distribution de probabilités (risque avéré à quoi correspond la prévention) de celui d'un évènement dont on ne connaît pas la distribution de probabilités mais pour lequel on peut assigner une distribution de probabilités à cette distribution de probabilités inconnue (risque « potentiel à quoi correspond la précaution). Mais cette distinction s'évanouit en fumée dès qu'on la formule. » Pour Jean-Pierre Dupuy, le prolongement et donc la réduction à néant de la distinction entre précaution et prévention tel qu'il est défendu par Kourilisky et Viney est solidaire des théories de la décision dans l'incertain : dans ce cadre, la cohérence des choix des individus n'est pas décrétée en fonction de probabilités objectives mais de probabilités subjectives assignées par l'individu, permettant de supposer une cohérence propre à l'agent. Voir Ibid., p. 107 – 109.

l'on peut faire quant à la probabilité que survienne un évènement. Même pour l'avis le plus informé possible, on réduit ainsi toute forme d'évaluation à un niveau d'aversion psychologique des évaluateurs à l'égard du risque : on critiquera d'un côté les évaluateurs trop sujets à une telle aversion et qui empêcheront toute forme d'innovation, tandis que l'on critiquera de l'autre côté les évaluateurs qui n'accorderaient pas assez de crédits aux risques encourus, privilégiant une forme de pari sur l'avenir. En somme, cela empêche les évaluateurs de s'appuyer sur des bases fiables pour justifier de leurs conclusions, dans un cas comme dans l'autre. Un second reproche est que la logique même du principe de précaution conduit à appliquer une logique de gestion de risque en situation d'incertitude et donc dans un cadre où celle-ci n'a pas lieu d'être. Pour juger de la légitimité d'une innovation, on réfléchit comme si l'incertitude à laquelle nous faisons face pouvait être mise de côté ou en tout cas réduite, en sous-pesant un certain nombre d'hypothèses dont on juge a priori de la probabilité de réalisation.

Les deux reproches que nous venons de formuler ne sont que les conséquences d'une situation d'incertitude qui semble nous interdire d'agir ou de penser autrement. Mais les défenseurs du principe de précaution ne paraissent pas accepter cette incertitude et surtout l'idée selon laquelle il est impossible de porter un jugement moral dans ce cadre, décider a priori si une innovation, ou plus largement une action ou décision, est légitime ou non. De fait, malgré les intentions qui nous animent, bonnes ou mauvaises et sur lesquelles nous pouvons porter un jugement, ce sont les conséquences sur l'environnement naturel ou la santé des personnes qui constituent les critères en fonction desquels nous pouvons accepter ou au contraire refuser une innovation. Autrement dit, nous ne pouvons fonder notre jugement sur cette innovation que sur ses conséquences.

De telles situations, dans lesquelles nous ne pouvons même pas nous appuyer sur des probabilités objectives de réalisation pour anticiper ce qui va résulter de nos choix, correspondent à la situation décrite par Bernard Williams pour mettre en avant le concept de fortune morale (moral luck, en anglais)[559]. Pour le philosophe britannique, un certain nombre de décisions ne peuvent être jugées que rétrospectivement, que de manière rétroactive. Il prend notamment l'exemple d'un

[559] Bernard Williams, « La fortune morale », in La fortune morale : moralité et autres essais, traduit de l'anglais par Jean Lelaidier, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 253 – 279.

peintre – « Gauguin » – qui décide de partir pour Tahiti et donc de quitter femme et enfants pour favoriser la carrière d'artiste-peintre qu'il ambitionne. On ne peut pas répondre a priori à la question de savoir s'il a bien agi : nous ne pouvons y répondre qu'une fois que nous connaissons le bout de la voie choisie, ou, autrement dit, les conséquences de son choix[560]. Comme Gauguin dans l'exemple proposé par Williams, « l'humanité prise comme sujet collectif a fait un choix de développement de ses capacités virtuelles qui la fait tomber sous la juridiction de la fortune morale[561] ». On peut ajouter qu'il existe une différence essentielle dans ces deux cas de figure : l'échec de Gauguin n'aurait de conséquence que pour lui-même tandis que l'échec d'une innovation, et plus précisément l'avènement d'une catastrophe en raison de cette innovation, aura des conséquences sur autrui, et en particulier sur les générations futures.

Mais comment procéder dès lors ? Une alternative consiste à mettre de côté hypothèses et autres probabilités pour nous persuader que la catastrophe surviendra et que nous devons agir pour l'éviter, ou du moins en minimiser les conséquences. Une telle logique est au cœur du « catastrophisme éclairé » défendu par Jean-Pierre Dupuy, qui revendique ainsi un retour au principe responsabilité de Jonas : il nous invite à partir du postulat selon lequel le pire est nécessairement amené à se produire et qu'il convient donc d'agir en conséquence. Cette anticipation du pire agit comme une boussole qu'il nous faudra éviter, comme l'indique Jonas pour défendre son heuristique de la peur :

[560] Ibid., p. 257 – 258 : « Le fait qu'il réussisse ou non ne peut, eu égard à la nature du cas, se prévoir. Ici il ne s'agit pas de faire sauter un obstacle extérieur qui gênerait un processus : processus dont on pourrait raisonnablement prédire qu'il aboutira, une fois l'obstacle éliminé. Gauguin, dans notre fiction, mise beaucoup sur une éventualité qui ne s'est pas manifestée sans équivoque. Je veux examiner et défendre l'idée que dans un tel cas de figure, la seule chose qui justifiera son choix sera le succès lui-même. S'il échoue […], il a fait le mauvais choix, non seulement dans le sens banal qui va de soi, mais encore en ce sens que, ayant fait le mauvais choix dans ces circonstances, il n'a rien qui lui permette de penser qu'il se trouve justifié d'avoir agi comme il a agi. S'il réussit, il a une raison de se trouver justifié. »

[561] Jean-Pierre Dupuy, Pour un catastrophisme éclairé, op. cit., p. 127.

« Qu'est-ce qui peut servir de boussole ? L'anticipation de la menace elle-même ! C'est seulement dans les premières lueurs de son orage qui nous vient du futur, dans l'aurore de son ampleur planétaire et dans la profondeur de ses enjeux humains, que peuvent être découverts les principes éthiques, desquelles se laissent déduire les nouvelles obligations correspondant au pouvoir nouveau[562]. »

Ainsi, selon Dupuy, « ce n'est pas l'incertitude, scientifique ou non, qui est l'obstacle, c'est l'impossibilité de croire que le pire va arriver[563] ». Cet obstacle serait réduit à néant en prenant au sérieux une telle possibilité, croire que le pire est certain et ne pas l'envisager comme une hypothèse parmi d'autres mais comme une certitude dont nous devons chercher à minimiser les conséquences[564]. Il s'agit autrement dit d'endosser une logique de type minimax – minimisation des dommages maximaux – principe symétrique au maximin – maximisation des gains minimaux – endossé par exemple par Rawls pour justifier du choix des participants au contrat originel en faveur des principes de justice.

Que penser d'une telle proposition ? Nous avons indiqué en quoi le principe de précaution n'apparaît pas satisfaisant, mais l'alternative proposée par Dupuy l'est-elle ? Pensons à la catastrophe nucléaire de Fukushima : rétrospectivement, ce qui nous apparaît choquant est de ne pas avoir été en mesure d'anticiper un phénomène comme un tremblement de terre et le tsunami qui s'en en est suivi alors même qu'un tel phénomène survient fréquemment au Japon et qu'un tsunami a dévasté, quelques années auparavant, les côtes d'Asie du Sud[565]. Autrement dit, nous savions qu'un tel phénomène était susceptible de se produire. Cependant, celui-ci a été envisagé comme une hypothèse parmi d'autres. Il est facile de dire après coup qu'une telle gestion était inappropriée. Mais il est précisément de notre devoir de ne pas poursuivre dans cette voie et de déterminer des procédures de décision susceptibles de réduire les conséquences de phénomènes qui doivent être perçus comme devant avoir lieu de manière inévitable.

---

[562] Hans Jonas, Le principe responsabilité, op. cit., p. 16, cité par Jean-Pierre Dupuy, Pour un catastrophisme éclairé, op. cit., p. 158.
[563] Ibid., p. 142 – 143.
[564] Il nous invite ainsi à « raisonner comme si le fait d'envisager que la catastrophe est possible équivalait à penser qu'elle se produira, et qu'elle se produira nécessairement », équivalence qu'il convient de prendre comme une « contrainte sur ce qu'il convient de considérer comme possible », Ibid., p. 86.
[565] Le 26 décembre 2004, un tremblement de terre au large de l'Océan indien a provoqué un tsunami touchant les côtes de l'Asie du Sud.

Cependant, pour émettre un jugement sur cette proposition, il est important de comprendre qu'elle endosse une manière d'être-au-temps distincte de celle sous-jacente au principe de précaution qui s'inspire de la notion de fortune morale défendue par Bernard Williams. En somme, il convient d'adhérer à sa métaphysique du temps pour adhérer au catastrophisme éclairé qu'il défend. Pour Dupuy, nous devons renoncer à une pensée du temps telle que véhiculée notamment au sein du principe de précaution. Le temps y est pensé comme « temps de l'histoire » : nous allons du présent vers l'avenir en tentant d'anticiper les conséquences de nos décisions et actions présentes en fonction des niveaux de probabilités que nous leur assignons. L'image qui illustre le mieux cette notion est sans doute celle de « l'arbre de décision » : nous pensons « traditionnellement » « un passé fixe et un avenir ouvert », ce dernier dépendant « contrefactuellement du présent[566] ». Nous devrions privilégier à l'inverse un « temps du projet », un temps qui a « la forme d'une boucle, dans laquelle le passé et le futur se déterminent réciproquement[567] » : le passé détermine ou fixe le futur, mais celui-ci en retour détermine les actions à mener dans le présent. L'idée est la suivante : puisque nous avons l'obligation de prévoir les conséquences lointaines de nos choix mais que nous sommes dans l'impossibilité de les prévoir en raison de l'incertitude, le mieux est de fixer l'avenir – un avenir sombre, donc – afin de faire en sorte que cet avenir ne se réalise pas. Autrement dit, en fixant l'avenir, nous pouvons le changer : « Il s'agit de se coordonner sur un projet négatif qui prend la forme d'un avenir fixe dont on ne veut pas[568]. »

Il peut sembler lourd et peu convaincant de devoir revoir notre manière de percevoir le temps pour être en mesure de nous préserver de toute catastrophe. Cela semble en tout cas bien éloigné des approches défendues au sein des théories contemporaines de la justice. Cependant, une telle proposition consiste « simplement » à endosser une approche conséquentialiste qui correspond à celle que nous avons défendue pour justifier de la phase d'accumulation. Il ne s'agit pas de modifier notre perception du temps telle que l'entend Dupuy car l'éthique du progrès véhiculait d'ores et déjà une boussole plus ou moins fixe en fonction de laquelle les individus agissaient. Plutôt que de défendre la nécessité de fixer l'avenir, l'important

[566] Ibid., p. 183.
[567] Ibid., p. 191.
[568] Ibid., p. 197.

selon nous est de souligner la nécessité de fixer autrement l'avenir, de constituer une nouvelle boussole qui tienne compte des modalités propres au temps présent.

La volonté de réduire la distinction entre risque et incertitude est solidaire de la perception du temps contemporaine que nous avons décrite, le présentisme[569]. C'est parce que le futur est pensé selon les modalités du présent que la gestion des conséquences potentielles que nous ne pouvons pas anticiper ou prévoir est appréhendée comme si nous pouvions le faire, en développant une approche qui se rapproche d'une gestion des risques. Nous ne prenons pas au sérieux l'avènement de catastrophes que nous nous complaisons à annoncer parce que nous ne prenons pas au sérieux l'idée selon laquelle le futur sera différent du présent.

[569] Voir au sein de la 1e partie la section 1.3.3, « Le présentisme ou la pérennisation du présent ».

Conclusion

Le jugement que nous pouvons porter à l'encontre de la croissance est équivoque : si la volonté d'améliorer le monde véhiculée au sein de l'éthique du progrès est à l'origine des dégradations commises sur l'environnement naturel, c'est également cette volonté qui permet aujourd'hui à une partie de la population contemporaine de bénéficier de conditions de vie plus favorables que leurs ancêtres. C'est pourquoi l'importance accordée au sein des sociétés contemporaines à cette croissance n'est pas illégitime en tant que telle. C'est en raison de tels bienfaits que nous avons défendu et justifié à notre tour une phase d'accumulation dans le temps : c'est uniquement à l'appui d'une épargne intergénérationnelle qu'il est possible de constituer un environnement politique et social capable de garantir à chacun la satisfaction des besoins fondamentaux nécessaires pour être réellement libre.

La constitution d'un tel environnement suppose de procéder à des arbitrages souvent difficiles entre les besoins sociaux des êtres humains et la nécessité de préserver l'environnement naturel au sein duquel ils évoluent. Nous avons évoqué ces points à la fois dans des situations dans lesquelles les risques sont avérés et dans lesquelles nous nous situons en régime d'incertitude. Nous sommes néanmoins parvenus à la détermination de principes pour nous guider dans la définition du contenu de l'environnement. Il est ainsi fondamental de se focaliser sur le cadre dans lequel évoluent les individus, et pas uniquement sur la distribution des biens ou ressources. Celui-ci doit être tel qu'il permet de garantir le contentement des besoins sociaux et politiques, mais également naturels que l'on jugera indispensables.

Mais l'épargne intergénérationnelle ne peut être justifiée qu'au nom de la finalité qui est la sienne. Ce qui signifie que celle-ci doit être réduite à ce qu'elle représente, c'est-à-dire un moyen en vue d'une fin, un outil au service de l'Homme. Cela implique également que l'accumulation doit être stoppée lorsque le seuil de suffisance qu'elle doit permettre de constituer est atteint, ou tout du moins lorsque les ressources nécessaires à sa constitution ont été créées. Une phase d'accumulation ne peut être acceptée que dans la mesure où elle permet d'améliorer le sort de tous les individus, et pas uniquement de quelques-uns d'entre eux. Il convient donc d'utiliser un tel outil pour faire en sorte que cela soit le cas. Comme nous allons le

défendre au sein de la 3e et dernière partie de ce travail, l'intégration au sein de cette phase d'accumulation d'une préférence pour le présent favorisera un tel objectif.

3e partie :

Préférence pour le présent et conciliation des droits et devoirs entre les générations

Introduction

Depuis le début de notre travail, nous nous sommes focalisés sur le respect des droits des membres des générations futures et avons laissé quelque peu de côté la question des droits des membres des générations présentes. Plus précisément, nous avons laissé explicitement en suspens une problématique essentielle portant sur la conciliation des efforts et des droits des personnes inscrites dans le processus d'édification et de préservation du seuil censé garantir le respect des droits des individus futurs. Cette question de la conciliation des droits est au cœur des problèmes que nous pouvons rencontrer aujourd'hui à propos de la justice climatique mais également de la préservation des systèmes de protection sociale. Toute la difficulté est de parvenir à agir pour les générations futures tout en agissant pour les générations présentes, ou tout du moins à faire en sorte que nos actions en faveur des premières ne nous conduisent pas à oublier les secondes.

Une première manière de poser les modalités d'une telle conciliation consiste à se focaliser sur le respect des droits de chacun. Les premières victimes du dérèglement climatique, les personnes qui subissent parfois au prix de leur vie les inondations consécutives à la montée des eaux, en particulier en Asie du Sud-est, ou encore de la sécheresse au Nord-est de l'Afrique, sont des membres des générations présentes. Une partie importante de ces membres ne dispose pas d'un environnement naturel permettant de vivre dans des conditions décentes, certains se trouvant dans l'obligation de quitter leur sol d'origine pour devenir des « réfugiés climatiques ». De même, la constitution d'un environnement politique et social que nous appelons de nos vœux pour garantir aux individus une réelle liberté existe déjà en partie au sein du monde dans lequel nous vivons, mais seulement au profit d'une infime partie de la population mondiale.

Une question complémentaire et aussi essentielle porte sur le niveau des efforts auxquels peuvent consentir les générations présentes et leurs membres pour les générations suivantes. Les discussions engagées au sein du protocole de Kyoto ont précisément pour objectif d'inciter les États du monde à définir des objectifs de réduction de gaz à effet de serre. Mais la lenteur du processus, tout comme la faiblesse des conclusions de rencontres internationales comme le Sommet de Rio, en

2012, illustrent la difficulté de l'exercice. De même, de nombreuses réformes des systèmes de protection sociale engagées depuis ces vingt dernières années, que ce soit pour les systèmes de retraite ou de santé, se font au moins en partie au nom d'une volonté de garantir aux générations suivantes une protection comparable. On demande ainsi aux membres des générations présentes d'accepter de réduire leur propre niveau de protection pour assurer une certaine pérennité au système.

Nous avons défendu l'idée selon laquelle les individus futurs doivent pouvoir disposer de certains droits fondamentaux leur permettant de jouir d'une réelle liberté en détaillant les modalités de ce que cela implique pour les générations qui se succèdent sur Terre. Ces dernières ont le devoir de préserver l'environnement naturel, ou tout du moins de limiter les dommages qu'elles pourraient causer à cet environnement, en limitant par exemple l'émission de gaz à effet de serre, de telle sorte que l'environnement transmis à la génération suivante soit équivalent à celui qui a été hérité du passé. Ces générations ont également le devoir de consentir à une phase d'accumulation dont l'objet est de garantir un seuil jugé suffisant pour respecter de tels droits. Cette phase d'accumulation n'a pas à être illimitée. Au contraire, elle doit être stoppée lorsqu'est atteinte la finalité de cette accumulation, l'objectif qui la justifie, à savoir le seuil permettant de garantir une réelle liberté à chacun. De même, les arbitrages qui ont nécessairement lieu entre la préservation de l'environnement naturel et l'édification d'un environnement politique et social sont à réaliser à la lumière d'une telle finalité : la non-préservation d'un environnement naturel est justifiée si et seulement si celle-ci est nécessaire pour protéger la satisfaction des besoins fondamentaux des individus. Tous ces points essentiels forment le monde, l'héritage qui, selon nous, doit être transmis aux générations futures.

Mais cette exigence que nous avons formulée dans un cadre intergénérationnel est-elle compatible avec une exigence de justice sociale au sein des générations ? Pouvons-nous concilier justice intragénérationnelle et justice intergénérationnelle ou devons-nous choisir entre ces deux exigences ? Dans quelle mesure est-il légitime de demander aux membres des générations présentes d'agir pour les générations futures alors même qu'une partie d'entre eux vit dans un dénuement extrême ? En tenant compte de l'irréversibilité temporelle, et donc de l'obligation d'accepter la direction du temps du passé vers l'avenir, mais également de l'objectif que nous avons fixé au

niveau intergénérationnel, une telle problématique peut même prendre la formulation suivante : peut-on parvenir à édifier et préserver le seuil sans sacrifier les droits des membres des générations présentes ? Si oui, comment ?

Selon nous, la conciliation de ces deux exigences suppose d'accepter un certain degré de préférence sociale pour le présent dans la répartition de l'épargne, constituée de génération en génération au nom de l'édification du seuil de suffisance, non pas en raison de conditions sociales distinctes mais en raison de leur position dans le temps. Nous souhaitons défendre cette préférence au nom du respect des droits des individus, quelle que soit leur position dans le temps : elle doit permettre d'assurer une plus grande justice sociale au sein des générations successives tout en respectant les principes de justice entre les générations. L'hypothèse d'une préférence pure pour le présent est quelque peu polémique : elle est moralement condamnée en tant qu'elle impliquerait un sacrifice des générations futures, ou tout du moins une discrimination injuste fondée uniquement sur la position temporelle. Selon nous, une telle critique est acceptable si et seulement si les intérêts d'individus appartenant à des générations distinctes sont opposés, si et seulement si le fait de privilégier les individus présents constitue un préjudice pour les membres des générations suivantes.

Or, cela n'est pas nécessairement le cas : dès lors que les droits garantis aux individus présents ne dépassent pas une certaine limite, un seuil maximal au-delà duquel ces droits ne sauront être pérennisés et donc garantis également aux individus futurs et donc correspondant à la finalité de l'accumulation que nous avons définie, donner la priorité au présent ne crée pas de préjudice aux générations futures. Mieux, une préférence sociale pour le présent peut être bénéfique pour les membres des générations présentes comme pour ceux des générations futures pour au moins deux raisons. Premièrement, le fait d'aider en priorité les membres des générations présentes est favorable aux membres des générations futures en tant qu'il favorise un comportement de la part des individus présents compatible avec le respect des droits de leurs homologues du futur. Deuxièmement, le fait d'agir en priorité pour une plus grande justice sociale au sein des générations présentes permet de réduire un phénomène de perpétuation voire d'augmentation des inégalités de génération en génération, et donc de limiter le poids de l'origine sociale pour les individus futurs.

De tels arguments sont d'ores et déjà présents au sein des débats sur la conciliation des principes de justice intragénérationnelle et intergénérationnelle, du moins intuitivement. Mais il importe selon nous de clarifier des principes sur lesquels nous pouvons nous appuyer face à des situations plus précises. C'est ce que nous nous proposons de faire dans cette partie. Nous allons dans un premier temps décrypter les débats actuels autour de la préférence pure pour le présent et indiquer en quoi sa condamnation morale est fondée dès lors que nous présupposons que les intérêts des générations sont antagonistes. Dans une deuxième partie, nous défendons à l'inverse une telle préférence à l'appui des éléments que nous venons d'indiquer.

1 Préférence pure pour le présent et arbitrages intergénérationnels

Peut-il être légitime de favoriser des générations par rapport à d'autres en fonction de leur position dans le temps ? Plus précisément, est-il légitime d'accorder plus d'importance aux intérêts des générations présentes, aux coûts et bénéfices qui les concernent, qu'à ceux des générations futures, uniquement sur la base de leurs positions temporelles distinctes ? Dans le langage mathématique développé au sein de l'économie du bien-être ou l'économie « welfariste », une telle interrogation renvoie à la question de savoir quelle valeur attribuer au sein des choix sociaux à un concept précis, la préférence pure pour le présent, nommée également préférence pour le présent, préférence temporelle ou encore impatience, selon les auteurs. Ce concept fait partie des critères en fonction desquels sont déterminés des choix sociaux dans une perspective utilitariste, choix dont l'objectif est donc de maximiser le bien-être intergénérationnel. Il est en particulier au centre des débats au sein d'un champ disciplinaire spécifique, à savoir l'« économie du changement climatique » (en anglais, economics of climate change), dont l'enjeu central est de définir le niveau d'efforts qu'il convient de demander aux générations présentes qui se succèdent dans le temps pour maximiser ce bien-être intergénérationnel.

Les positions autour de ce concept de préférence pure pour le présent au niveau social sont diamétralement opposées. Un nombre conséquent d'économistes, à l'instar de Kenneth Arrow ou William Nordhaus, défendent l'application d'une telle préférence au niveau social et donc l'idée selon laquelle nous pouvons escompter les intérêts des générations futures. L'application d'une pondération des intérêts aux dépens des générations futures est cependant problématique d'un point de vue moral puisqu'elle constitue une forme de discrimination fondée sur la position temporelle des personnes. Elle apparaît ainsi illégitime aux yeux d'autres auteurs, qu'ils s'inscrivent dans une perspective libérale égalitariste ou utilitariste, les deux théories qui défendent un taux d'épargne au moins sur une période limitée.

Pour comprendre pourquoi nous souhaitons défendre une préférence pour le présent au niveau social sous certaines conditions que nous expliciterons dans un deuxième temps, il nous apparaît nécessaire de comprendre les raisons d'une opposition si tranchée et dans quel cadre d'analyse celle-ci prend corps. Dans une

première partie, nous reconstituons, au sein de l'histoire de la pensée économique, les origines de ce concept de préférence pure pour le présent, et en particulier la manière dont il a été pensé pour des individus. Cela nous permet d'indiquer que la manière dont il est pris en compte au sein des débats actuels est fondée sur une théorie de la valeur spécifique, la théorie marginaliste, conduisant les auteurs à distinguer quelque peu artificiellement le rapport individuel au temps de l'environnement politique et social au sein duquel ce rapport se développe. Dans une deuxième partie, nous nous focalisons sur un des cadres théoriques dans lequel les débats sur la préférence pure pour le présent sont importants, à savoir la croissance optimale sur le long terme, manière pour les utilitaristes d'envisager le thème de la justice entre les générations et la répartition des efforts dans le temps. Dans une troisième partie, nous nous intéressons plus spécifiquement aux débats éthiques sur la préférence pure pour le présent, aux niveaux individuel et collectif. Nous indiquons notamment pourquoi, *dans le cadre d'une* perspective utilitariste, il convient de rejeter une telle préférence au niveau social mais qu'elle n'a pas à être rejetée au niveau individuel.

1.1 *Les origines d'un concept controversé*

L'histoire de la discipline économique est marquée par de profondes évolutions, l'une des plus emblématiques étant celle s'articulant autour de la théorie de la valeur. On peut distinguer deux approches générales à ce propos. La première, la perspective « objectiviste », a été défendue notamment par les économistes britanniques classiques tels qu'Adam Smith (1723 – 1790), David Ricardo (1772 – 1823) ou, dans leur sillage, par Karl Marx (1818 – 1883). Ces théoriciens défendent l'idée selon laquelle la valeur d'un bien dépend d'éléments objectifs et donc mesurables en tant que tels. Parmi les variantes possibles, le travail fourni ou la rareté du bien sont des éléments avancés pour expliquer la valeur d'un bien dans une telle perspective. La deuxième, qu'on peut qualifier de « subjectiviste », devient plus prégnante avec le développement de l'approche marginaliste, initiée notamment par Carl Menger (1840 – 1921) et William Stanley Jevons (1835 – 1882), ou encore Eugen Von Böhm-Bawerk (1851 – 1914). C'est cette dernière définition de la valeur qui est prédominante aujourd'hui et utilisée par les économistes dits marginalistes, notamment au sein de la fonction d'utilité. Pour ces auteurs, la valeur d'un bien résulte d'une appréciation individuelle. Cette valeur dépend des circonstances dans lesquelles le bien en question est observé : moins le bien en question est rare moins l'individu lui accordera de valeur[570]. Mais sur un marché, la valeur d'échange résulte essentiellement de l'utilité ou de la satisfaction – selon les approches – telle qu'elle est estimée par les individus[571].

Les discussions autour de la commensurabilité de l'utilité entraîneront par la suite une évolution de la définition attribuée à ce concept. Les premiers marginalistes défendaient une utilité dite cardinale : l'individu était supposé accorder une valeur au bien en tant que tel. Le choix entre des biens se faisait donc par l'intermédiaire d'une comparaison des différentes utilités attachées à ces biens. Mais face aux critiques concernant les problèmes de commensurabilité, les marginalistes développent une utilité dite ordinale : les individus sont supposés fonder leurs choix par

[570] Cette règle illustre l'hypothèse de l'utilité marginale décroissante. À l'inverse, plus un bien sera rare plus celui-ci aura de la valeur.

[571] Joseph Schumpeter estimait que l'utilité est perçue comme un « fait psychologique » qui est considéré comme « la « cause » de la valeur ». Voir Joseph A. Schumpeter, *Histoire de l'analyse économique, Tome III, L'âge de la science (De 1870 à J. M. Keynes)*, traduit de l'anglais sous la direction de Jean-Claude Casanova, Paris, Gallimard, 1983, p. 395.

l'intermédiaire d'une échelle de préférences, censée figurer l'ordonnancement de leurs préférences à propos d'un ensemble de biens, sans qu'il soit nécessaire d'attribuer une valeur à part entière à chacun d'entre eux. La valeur d'un bien est formée par rapport à d'autres biens. Cette évolution de la théorie de la valeur est un point fondamental pour comprendre l'évolution de la perception en économie des choix intertemporels et de ses modalités. Elle explique en partie la complexité des origines du concept de préférence pure pour le présent et rend nécessaire à nos yeux cette analyse des origines du concept que nous proposons.

Comment et pourquoi l'hypothèse d'une préférence pure pour le présent est-elle devenue centrale en économie ? Quels éléments ont été développés au cours de l'histoire des idées économiques pour justifier et fonder un tel comportement ? Le terme de préférence « pure » pour le présent, utilisé par une grande majorité des auteurs aujourd'hui, est en vérité trompeur. Au cours de l'histoire des idées économiques, nombre d'auteurs qui se sont intéressés aux modalités des choix intertemporels estiment que le fait de préférer un bien dans le présent à un bien identique dans le futur résulte bien d'éléments subjectifs, mais en partie seulement. Ce choix individuel entre une consommation présente d'un bien et l'épargne de ce bien pour le consommer plus tard est aussi le fruit d'éléments objectifs, au premier rang desquels les conditions de vie. Le choix intertemporel des individus résulte en *partie de l'environnement social et économique au sein duquel ils évoluent.*

L'importance offerte aux choix intertemporels ainsi que les raisons avancées par les auteurs pour expliquer la préférence individuelle pour le présent s'imprègnent bien souvent de la théorie de la valeur qu'ils défendent par ailleurs. Chez les économistes classiques, à l'instar d'Adam Smith, la préférence pour le présent est ainsi vilipendée car, à l'inverse, la capacité des individus composant une société donnée de surmonter ce biais pour le présent explique en partie l'enrichissement d'une nation. Dans la mesure où la valeur d'un bien est donnée, sur la base d'éléments tangibles, les défenseurs d'une perspective objective de la valeur s'interrogent sur les modalités du choix individuel en présupposant que le bien futur apportera davantage de satisfaction que le bien présent. La préférence pour le présent est donc observée à l'aune de biens dont la valeur est a priori connue, ou du moins anticipée par l'individu. La préférence pour le présent illustre dans ce cadre l'idée

selon laquelle les individus privilégient une satisfaction présente alors que celle-ci est potentiellement plus faible que celle qu'ils pourraient obtenir dans le futur.

À la suite de la révolution marginaliste, la reconnaissance d'une préférence pour le présent sera un élément central pour justifier la mise en place d'un taux d'intérêt. Celui-ci vient dans les faits compenser les difficultés individuelles liées à l'effort d'épargne. La perspective subjectiviste de la valeur propose une approche tout à fait différente, dans la mesure où ce sont cette fois les individus qui sont supposés décider de la valeur des biens en balance. Dans une telle configuration, les choix intertemporels sont observés à l'aune de l'idée centrale selon laquelle les biens futurs ont effectivement moins de valeur que les biens présents. La préférence pour le présent n'est plus considérée comme un paradoxe, comme pouvaient le faire les défenseurs d'une théorie objective de la valeur, mais comme un fait observable, une hypothèse comportementale selon laquelle les individus jugent qu'un bien présent a davantage de valeur que le même bien dont on pourra bénéficier dans un futur plus ou moins proche. Comme nous allons le voir, une telle opposition est centrale pour comprendre l'évolution de la perception de la préférence pure pour le présent au cours de l'histoire de la pensée économique.

On doit à l'économiste Frank Ramsey d'avoir intronisé véritablement ce concept de préférence pure pour le présent en 1928 au sein d'une fonction d'utilité destinée à calculer la croissance optimale sur le long terme. L'hypothèse selon laquelle les individus accordent une préférence à une satisfaction présente – même si, toujours par hypothèse, on peut estimer que cette préférence est nulle – est ainsi au cœur du calcul de la croissance optimale en économie[572]. Mais les premières discussions en économie du choix intertemporel des individus sont plus anciennes. Défenseurs d'une théorie objective de la valeur, John Rae et John Stuart Mill s'intéressaient ainsi à ce qu'ils nommaient le « désir effectif d'accumulation », désir freiné selon eux notamment par l'environnement politique et social dans lequel évoluaient les individus. Nous nous intéresserons à cette analyse au cours d'une première partie. Fondées à l'inverse sur une théorie subjective de la valeur, les thèses d'Eugen Von Böhm-Bawerk au début du XXe siècle, que nous étudierons dans un

[572] Frank Ramsey, « A Mathematical Theory of Saving », op. cit. Nous ne développons pas davantage ce point pour l'instant. Mais celui-ci sera central au cours de notre discussion sur les principes visant à concilier les intérêts des générations présentes et futures.

deuxième temps, mettent en avant des éléments psychologiques pour expliquer le choix intertemporel des individus. Dans le souci de tenir compte des remarques et observations de ses illustres prédécesseurs, Irving Fisher propose une vision acceptée aujourd'hui par une majorité de théoriciens qui assimile éléments subjectifs et objectifs pour expliquer la préférence individuelle pour le présent. Nous reviendrons sur ses analyses dans un troisième temps, avant de proposer une brève conclusion pour souligner les points qui nous semblent importants pour la suite.

1.1.1 *Richesse des nations et désir d'accumulation*

On a coutume de considérer que l'Enquête s*ur l'origine des richesses des* nations d'Adam Smith constitue l'acte de naissance de l'économie moderne[573]. Le philosophe et économiste écossais est en effet le premier à affirmer que la richesse économique d'une nation ne s'inscrit pas dans la possession réelle de métaux ou de biens précieux, mais dans sa capacité d'accroître son capital, ses moyens de production, et ainsi de dégager un surplus global entre la consommation de biens et sa production. En d'autres termes, il est à l'origine de l'importance accordée à l'accumulation ou la croissance économique.

Un des fondements de la théorie économique smithienne est son individualisme méthodologique : il défend l'idée selon laquelle les phénomènes attribués à un ensemble – par exemple l'enrichissement d'une société – résultent du comportement des parties qui le compose – à savoir celui des individus. C'est à partir d'un tel cadre d'analyse qu'il convient d'envisager selon lui la question de l'accumulation ou de l'épargne, synonyme d'enrichissement pour la société. La société ne pourra s'enrichir que si les membres qui la composent épargnent suffisamment leurs richesses au cours de leur existence. C'est pourquoi le choix des individus entre une consommation ou une dépense présente et l'épargne des ressources financières dont ils disposent est de la première importance. Précisément, le niveau de richesse d'une société dépendra de la propension des individus à développer un comportement économe et à ne pas dépenser dans le temps présent l'intégralité de leurs ressources.

[573] Adam Smith, Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations [1776], traduit de l'anglais par Germain Garnier, Paris, GF Flammarion, 1991.

C'est pourquoi « tout prodigue paraît être un ennemi du repos public, et tout homme économe un bienfaiteur de la société[574] ».

Pour Smith, la nature est bien faite car l'être humain est doté d'une propension qui le « porte à épargner », en raison d'un « désir » constant d'« améliorer [son] sort », un désir qui « naît avec nous et ne nous quitte qu'au tombeau[575] » :

« Dans tout l'intervalle qui sépare ces deux termes de la vie, il n'y a peut-être pas un seul instant où un homme se trouve assez pleinement satisfait de son sort, pour n'y désirer aucun changement ni amélioration quelconque. Or, une augmentation de fortune est le moyen par lequel la majeure partie des hommes se propose d'améliorer son sort ; c'est le moyen le plus commun et qui vient le premier à la pensée ; et la voie la plus simple et la plus sûre d'augmenter sa fortune, c'est d'épargner et d'accumuler, ou régulièrement chaque année, ou dans quelques occasions extraordinaires, une partie de ce qu'on gagne[576]. »

Nous sommes donc généralement enclins à épargner aujourd'hui nos revenus pour jouir d'une meilleure situation dans l'avenir. Notre bonne volonté, cette propension naturelle à économiser, se voit cependant régulièrement freinée par les tentations du présent, « une passion pour les jouissances actuelles […] quelquefois très forte et très difficile à réprimer[577] ». Si Smith souligne ces difficultés de l'être humain à la constance dans l'épargne face aux facilités offertes par la consommation présente, il minimise toutefois cette passion en la jugeant « en général, passagère et accidentelle[578] ». À l'heure des comptes, la propension à épargner prend ainsi pour Smith le dessus sur la tentation du présent :

« Ainsi, quoique le principe qui porte à dépenser l'emporte chez presque toutes les hommes en certaines occasions, et presque en toutes occasions chez certaines personnes, cependant chez la plupart des hommes, en prenant en somme tout le cours de leur vie, il semble que le principe qui porte à l'économie, non seulement prévaut à la longue, mais prévaut avec force[579]. »

Pourquoi et comment l'épargne l'emporte-t-elle sur la tentation du présent ? Si Smith dénonce les méfaits en économie de la tentation des individus pour le présent dans Richesse des nations, il ne s'attarde pas sur les facteurs objectifs qui pourraient détourner les individus du « droit chemin » et, parallèlement, lesquels pourraient les

[574] Ibid., Tome I, p. 428.
[575] Ibid., p. 429.
[576] Ibid., p. 429.
[577] Ibid., p. 429.
[578] Ibid., p. 429.
[579] Ibid., p. 429.

aider à s'y engager. À l'inverse, Smith apporte quelques éléments de réponse dans un ouvrage paru auparavant, Théorie des sentiments moraux[580]. Il y développe une réflexion sur la prudence et la maîtrise de soi face aux tentations du présent, qui s'inscrit dans une réflexion morale plus globale : il s'agit pour lui de déterminer comment et pourquoi des individus égoïstes adoptent des comportements vertueux. Selon lui, c'est l'approbation et la crainte de la désapprobation de son comportement par le « spectateur impartial », individu imaginaire qui véhicule au sein de chacun d'entre nous le regard porté par les autres membres de la société sur notre conduite, qui incite les individus à s'orienter vers la voie de la vertu.

Soulignée dans Richesse des nations, l'utilité d'un comportement économe pour les individus en tant qu'il leur permet d'améliorer leur sort est déjà soulignée par Smith dans Théorie des sentiments moraux par l'intermédiaire de ses réflexions autour de la prudence. Ce qu'il considère être une vertu résulte de deux qualités. La première qualité, « la supériorité de raison et de compréhension » correspond à notre capacité de tenir compte des conséquences futures de nos actes présents. La deuxième qualité correspond à la « maîtrise de soi », autrement dit la capacité de ne pas succomber à un plaisir présent au cours de notre quête d'économie[581].

Mais il est si difficile d'adopter un comportement frugal : la tentation du présent est parfois si forte que l'utilité de l'épargne, si évidente soit-elle, peut être supplantée. L'approbation du spectateur impartial et donc d'autrui et, parallèlement, la crainte de perdre cette approbation, est ce qui nous permet d'avoir la force morale de persévérer dans notre effort d'épargne de nos ressources :

« Le plaisir que nous devrons éprouver dans dix ans nous intéresse si peu en comparaison de celui dont nous pouvons jouir aujourd'hui, la passion que le premier excite est naturellement si faible comparée à la violente émotion que le second est susceptible d'occasionner, que le premier ne pourrait jamais contrebalancer le second s'il n'était soutenu par le sens de la convenance, par la conscience que nous avons mérité l'estime et l'approbation de tous en agissant avec maîtrise de soi, et que nous

[580] Adam Smith, Théorie des sentiments moraux [1759], traduit de l'anglais par Michaël Biziou, Claude Gautier, Jean-François Pradeau, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.
[581] Ibid., p. 263 : « Les qualités qui nous sont le plus utiles sont, avant tout, la supériorité de raison et de compréhension, qui nous rend capables de discerner les conséquences éloignées de toutes nos actions et de prévoir l'avantage ou le détriment qui est susceptible d'en résulter ; ensuite, la maîtrise de soi, qui nous rend capables de nous abstenir d'un plaisir présent ou d'endurer une douleur présente, pour gagner un plaisir plus grand ou éviter une plus grande douleur à venir. Dans l'union de ces deux qualités consiste la vertu de prudence, celle qui, de toutes les vertus, est la plus utile à l'individu. »

sommes devenus l'objet convenable de leur mépris et de leur dérision en agissant de façon contraire[582]. »

De fait, c'est parce que la prudence est une vertu morale et n'est pas seulement utile, et parce que cette vertu est approuvée par autrui que nous parvenons à ne pas succomber au désir de consommer dans le temps présent l'ensemble des ressources dont nous disposons. L'approbation des autres membres de la société de notre comportement économe, non seulement leur consentement mais également leur soutien moral en faveur de ce comportement, nous permet de maîtriser « nos appétits présents » : « c'est la conscience de cette approbation et de cette estime méritées qui est seule capable de soutenir l'agent dans une telle conduite[583]. »

Cette réflexion sur les raisons morales pour lesquelles nous nous engageons dans la voie de l'épargne sans jamais succomber aux tentations présentes est importante. Elle ne saurait cependant satisfaire une perspective économique désireuse de déterminer, au sein de la société, les raisons matérielles qui pourraient conduire les individus à adopter tel ou tel comportement. Ce n'est pas un hasard si Adam Smith lui-même ne reproduit pas dans Richesse des nations ses pensées sur la prudence et la maîtrise de soi développées dans Théorie des sentiments moraux : l'enjeu pour une discipline économique naissante est de distinguer les questions morales des questions portant sur l'économie dans sa dimension matérielle, la richesse des sociétés et les raisons de cette richesse[584]. Il s'agit dès lors de déterminer les raisons objectives qui pourraient conduire les individus à adopter un comportement favorable à l'enrichissement des sociétés et donc porté vers l'épargne. C'est pourquoi la compréhension du comportement des individus par rapport au temps devient chez les économistes classiques focalisés sur le capital une problématique centrale. Comprendre les modalités et les raisons d'une préférence

[582] Ibid., p. 264 – 265. À propos de l'approbation par le spectateur impartial d'un comportement économe, voir également p. 298 : « Dans la constance de son industrie et de sa frugalité, dans son sacrifice constant du bien-être et du plaisir présents au profit de l'attente probable d'un bien-être et d'un plaisir encore plus grands qui seront plus lointains mais plus durables, l'homme prudent est toujours soutenu et récompensé par l'entière approbation du spectateur impartial, et par celle du représentant du spectateur impartial, l'homme au-dedans du cœur. »

[583] Ibid., p. 264.

[584] Bien sûr, cette distinction n'est pas toujours réalisée, notamment chez Adam Smith. La préférence individuelle pour le présent n'est pas critiquée uniquement pour ses conséquences économiques dans Richesse des nations. Mais ce n'est pas notre problème ici. Ce qui importe pour nous est de souligner l'objet d'une discipline économique naissante et les raisons pour lesquelles cette discipline s'engage dans la problématique de la préférence individuelle pour le présent.

pour le présent permet de mettre à jour à la fois les obstacles à l'enrichissement des nations et les politiques à mener pour accroître leurs richesses.

John Rae (1796 – 1872)[585] est le premier à reprendre les intuitions développées sur l'accumulation des richesses par Adam Smith et à traiter en tant que sujet à part entière des modalités du choix intertemporel. Dans son ouvrage majeur, Statement of Some New Principles[586], l'économiste cherche à mettre au jour les éléments qui permettent aux individus d'afficher ce qu'il nomme un « désir effectif d'accumulation », compris comme « la détermination de sacrifier un certain niveau de bien-être aujourd'hui afin d'en obtenir un plus grand dans le futur[587] ». Tout comme son prédécesseur, il estime que ce désir est enfoui en chacun de nous, tout simplement parce que nous souhaitons tous avoir plus que moins, et notre préférence ira naturellement vers le bien qui nous apportera le plus de bénéfice ou de satisfaction. Cependant, lorsque l'individu fait face à un choix entre deux biens positionnés à des périodes distinctes, ce principe selon lequel nous souhaitons plus que moins semble être mis à mal. Selon Rae, il est indispensable d'aider les individus à faire le bon choix pour eux-mêmes et pour la société, c'est-à-dire à privilégier l'accumulation plutôt que la consommation des revenus dont ils disposent[588]. Pour ce faire, il est utile de comprendre les raisons de ces difficultés à épargner.

Le désir effectif d'accumulation se développe, selon l'économiste, en fonction du degré de prépondérance, au sein de la société, de deux éléments principaux : un sentiment individuel bienveillant envers sa famille et ses proches, à l'origine de l'altruisme descendant, et une éducation suffisante pour développer des capacités d'anticipation. L'individu n'est pas seulement égoïste : un des plaisirs de l'être humain est aussi de parvenir à subvenir aux besoins de sa famille et de ses proches en général. Notre désir d'agir en faveur d'autrui s'illustre de fait par le désir de

[585] Pour une biographie de cet économiste au destin particulier, voir Robert Warren James, John Rae, Political Economist, an account of his life and a compilation of his main writings, volume I, Life and Miscellaneous Writings, Toronto, University of Toronto Press, 1965.
[586] John Rae, Statement of some New Principles on the Subject of Political Economy, Exposing the Fallacies of the System of Free Trade, and of some other Doctrines Maintained in the "Wealth of Nation", Boston, Hilliard, Gray and Co, 1834.
[587] Ibid., p. 119. Rae utilise l'expression d'« effective desire of accumulation », défini comme « the determination to sacrifice a certain amount of present good, to obtain another greater amount of good, at some future period ». Traduit par moi.
[588] Ainsi, pour John Rae : « Tous les hommes ont un désir de cette sorte, tous les hommes préfèrent le meilleur au moins bien ; mais pour que cela soit effectif on doit l'inciter à le faire. » Ibid., p. 119 : « All men may be said to have a desire of this sort, for all men prefer a greater to a less; but to be effective it must prompt to action. » Traduit par moi.

sacrifier en partie notre bien-être présent pour qu'autrui, dans le présent et/ou dans un avenir plus ou moins proche, puisse satisfaire son bien-être. Ce désir d'aider son prochain, John Rae le nomme « the social and benevolent affections », ou en français « les affections sociales et bienveillantes ». Opposé implicitement par l'auteur à l'égoïsme, rendu synonyme de comportement orienté vers le plaisir présent, l'altruisme envers les descendants conduit les individus à se projeter davantage vers le futur et à adopter par conséquent un comportement orienté vers le long terme[589].

Une bonne éducation constitue le deuxième facteur favorable au désir d'accumulation. Elle attribue aux individus ce que John Rae énonce sous l'expression de « strength of the intellectual powers » – « force des facultés intellectuelles » –, des facultés qui leur ouvrent les voies de la prudence et de la prévoyance[590]. Capables de prendre du recul sur leur situation présente et de mieux anticiper le futur, les individus bien éduqués préfèrent se sacrifier aujourd'hui pour pallier les besoins de leur vie future et de celle de leurs proches. Le comportement des individus à l'égard de l'accumulation du capital résulte finalement de la force relative de chacun de ces éléments incitatifs par rapport à leur opposé – qui vont inciter les individus à préférer une consommation présente. La préférence intertemporelle des individus est donc le reflet des facteurs incitatifs les plus développés au sein de la société, ceux qui imprègnent avec le plus de force les individus qui la compose :

[589] Rae explique que « ces sentiments […] qui forgent chez les individus un vif intérêt pour une préoccupation du futur, et donnent une continuité à l'existence et aux projets de l'espère, doivent permettre de renforcer très fortement le désir effectif d'accumulation ». Traduit par moi. Ibid., p. 122 : « These feelings [...] investing the concerns of futurity with a lively interest to the individual, and giving a continuity to the existence and projects of the race, must tend to strengthen very greatly the effective desire of accumulation. »
[590] Ibid., p. 122.

« Il y a des motivations […] dérivées des principes de la nature humaine, agissant sur tous les hommes, et les incitant à dépenser ce qu'ils possèdent dans le temps présent pour contenter des volontés futures, comme il y a d'autres motivations, dérivées de la même source, qui les tente à étaler ce qu'ils possèdent pour la gratification de volontés immédiates. La force du désir effectif d'accumulation, pour tout homme ou société d'hommes, ou ce désir manifesté dans l'action, est déterminée par la prépondérance d'une classe de motivations sur les autres[591]. »

Cet équilibre qui se noue au sein de la société entre facteurs favorables et défavorables au désir effectif d'accumulation résulte finalement de la stabilité sociale et politique de la société, de la pérennité des conditions de vie des individus. C'est l'existence d'un environnement social et politique stable qui permet à l'individu de se focaliser à la fois sur son propre avenir et sur celui de ses proches. Ce facteur objectif est la condition de possibilité du développement, chez les individus, d'un désir d'accumulation. Pour Rae :

« Tout ce qui apporte de la sécurité aux affaires de la communauté est favorable à la force de principe. Dès lors la prévalence générale de la loi et de l'ordre et la perspective d'un maintien de la paix et de la tranquillité ont une influence considérable[592]. »

Rassurés sur leur propre avenir et les incertitudes de la vie dès lors qu'ils jouissent de conditions de vie jugées favorables, les individus adoptent plus volontiers un comportement altruiste et s'orientent vers l'épargne. Plus l'ordre social sera stable, plus le degré d'altruisme sera élevé, et donc plus le désir d'accumulation sera grand. Dès lors, aider les individus à développer un comportement favorable à l'enrichissement de la nation consiste pour Rae à leur offrir des conditions de vie suffisantes et pérennes. Si les richesses des nations dépendent du comportement individuel, la propension des individus à accumuler leur capital dépend ainsi directement du soutien que lui apportera l'État.

Cette thèse de John Rae est reprise presque mot pout mot par John Stuart Mill (1806 – 1873). Auteur contemporain et de même nationalité, ce dernier a largement contribué à dorer le blason de John Rae, alors exilé au Canada et ne jouissant

[591] Traduit par moi. Ibid., p. 129 : « There are motives […] derived from the principles of human nature, acting on all men, and exciting them to expend what they presently possess in providing for future wants, as there are others, derived from the same source, tempting them to lay it out in the gratification of their immediate wants. The strength of the effective desire of accumulation, in any man or society of men, or this desire manifested in action, is determined by the preponderance of one class of motives, over the other. »

[592] Traduit par moi. Ibid., p. 123 : « Whatever gives security to the affairs of the community, is favourable to the strength of this principle. In this respect the general prevalence of law and order, and the prospect to the continuance of peace and tranquillity, have considerable influence. »

d'aucune reconnaissance[593]. Dans Principles of Political Economy, et plus spécifiquement dans son chapitre sur la théorie du capital, l'économiste cite abondamment son homologue qui pour lui fait autorité dans ce domaine[594]. Il développe ainsi les mêmes propositions, en soulignant notamment l'importance de la stabilité politique et sociale pour inciter les individus à accumuler leur capital. Mais Mill met davantage l'accent sur les conditions économiques et sociales pour illustrer cette stabilité. Ainsi considère-t-il, à l'instar de Rae, qu'une diminution des risques de mauvaise fortune favorise une préférence individuelle pour l'épargne :

« Plus parfaite sera la sécurité, plus grande sera la force effective du désir d'accumulation. Là où la propriété est moins en sécurité, ou là où les vicissitudes ruines des fortunes sont plus fréquentes et sévères, peu de personnes épargneront, et parmi ceux qui le feront, nombreux exigeront l'incitation d'un taux de profit sur le capital plus élevé pour les faire préférer un futur empli de doute à la tentation d'une jouissance présente[595]. »

Les individus qui vivent au sein d'une société en guerre perpétuelle et où le droit de propriété n'est pas garanti vont de même préférer consommer leurs biens dans le temps présent plutôt que risquer de tout perdre sans en avoir profité. Un état de stabilité permet à l'inverse de planifier son avenir, de se sécuriser face à l'incertitude inhérente au futur et donc de sauvegarder ses biens pour satisfaire ses besoins plus tard.

---

[593] Dans une lettre adressée à John Rae datée du 19 septembre 1864, John Stuart Mill indique qu'il a eu connaissance de ses travaux par l'intermédiaire d'un autre économiste, N. W. Senior. Voir Robert Warren James, John Rae, Political Economist, op. cit., p. 426 – 427.

[594] John Stuart Mill, Principles of Political Economy, op. cit. Voir le chapitre XI du Livre I, « Of the law of the increase of capital », p. 163 – 175. Pour introduire son propos, il indique ainsi la chose suivante : « Sur des sujets qu'on ne pourrait pleinement investir sans excéder les limites qui peuvent leur être autorisées dans ce traité, il est satisfaisant de pouvoir se référer à d'autres travaux dans lesquels les développements nécessaires ont été présentés plus en détails. Sur le sujet de la population ce service précieux a été rendu par le célèbre essai de M. Malthus ; et sur le point qui nous occupe maintenant [l'accumulation] je peux me référer avec une confiance égale à un autre travail, quoique moins connu, « New Principles of Political Economy », du docteur Rae. À ma connaissance, dans aucun autre livre n'est mis en lumière à ce point, à la fois au regard des principes et de l'histoire, les causes qui déterminent l'accumulation du capital. » Traduit par moi, p. 165 : « On topics which if they were to be fully investigated would exceed the bounds that can be allowed to them in this treatise, it is satisfactory to be able to refer to other works in which the necessary developments have been presented more at length. On the subject of Population this valuable service has been rendered by the celebrated Essay of Mr. Malthus ; and on the point which now occupies us [the accumulation] I can refer with equal confidence to another, though a less known work, « New Principles of Political Economy », by Dr. Rae. In no other book known to me is so much light thrown, both from principle and history, on the causes which determine the accumulation of capital. »

[595] Traduit par moi. Ibid., p. 166 : « The more perfect the security, the greater will be the effective strength of the desire of accumulation. Where property is less safe, or the vicissitudes ruinous to fortunes are more frequent and severe, fewer persons will save at all, and of those we do, many will require the inducement of a higher rate of profit on capital, to make them prefer a doubtful future to the temptation of present enjoyment. »

1.1.2 Utilité marginale et arbitrages intertemporels

Une telle réflexion sur le désir effectif d'accumulation fut un temps mise de côté en raison de la « révolution marginaliste ». En phase avec l'évolution de la théorie de la valeur, les choix intertemporels ne sont plus perçus comme une des modalités de l'enrichissement des sociétés, mais comme la justification de l'intérêt attaché à l'épargne ou au capital[596]. En effet, l'intérêt « résulte d'un échange de biens de consommation présents contre des biens futurs[597] ». Mais pourquoi un tel échange dans le temps a-t-il pour résultat la création d'un intérêt, une prime à la renonciation d'une unité de consommation présente ? Cette question sous-tend une thèse fondamentale défendue par Eugen Von Böhm-Bawerk, économiste autrichien fondateur de la révolution marginaliste, à savoir que « les biens présents ont plus de valeur que les biens futurs du même type et de même quantité[598] ». Pour Böhm-Bawerk, l'intérêt est ainsi défini comme le prix à payer pour que les individus renoncent à la consommation d'un bien présent et forment un capital pour le futur.

L'économiste autrichien s'inscrit dans une perspective « marginaliste » : la valeur d'un bien dépend de son utilité marginale, de l'utilité résultant de la consommation d'un bien supplémentaire. Elle est donc fondée sur la perception qu'ont les individus de ce bien, mais également des circonstances dans lesquelles ce bien est perçu : un bien considéré comme utile aura d'autant plus de valeur qu'il sera rare. Et plus la quantité de ce bien sera grande, plus sa valeur sera faible. C'est pourquoi la perception de Böhm-Bawerk de la valeur d'un bien dans le temps se situe à l'exact opposé des positions défendues par Smith, Rae ou Mill, pour qui un bien consommé dans le futur est nécessairement porteur de davantage de bien-être qu'un même bien consommé dans le temps présent. Dans le cadre d'une théorie subjectiviste de la valeur, un bien présent a plus de valeur qu'un bien futur puisque les individus privilégient la consommation du premier à celle du deuxième.

Trois facteurs sont mis en avant par l'économiste autrichien pour indiquer pourquoi les individus accordent plus d'importance à un bien présent. Le premier

---

[596] Voir à ce sujet Joseph Schumpeter, Capitalisme, socialisme et démocratie, op. cit., p. 207 – 220. D'après Schumpeter, cette évolution a été impulsée par les travaux de Böhm-Bawerk notamment.
[597] Ibid., p. 243.
[598] Traduit par moi. Eugen von Böhm-Bawerk, Positive Theory of Capital [1899], traduit de l'allemand vers l'anglais par William Smart, New York, G. E. Stechert & Co., 1930, p. 237 : « Present goods are, as a rule, worth more than future goods of like kind and number. »

consiste à démontrer que l'utilité d'un bien, et donc sa valeur, dépend essentiellement des circonstances dans lesquelles celui-ci est envisagé. Le choix dans le temps se fait donc au regard de la situation présente et de celle envisagée dans l'avenir. Dans la mesure où l'individu observé croit savoir que sa situation future ne peut pas être pire que celle d'aujourd'hui, et donc que les circonstances présentes ne peuvent être qu'inférieures ou égales aux circonstances futures, l'utilité des biens présents est supérieure ou égale à l'utilité attachée aux biens futurs[599]. En d'autres termes, l'économiste stipule que l'utilité marginale attachée à la consommation d'un bien est décroissante, ou au pire constante, dans le temps : l'utilité attachée à la consommation d'un bien sera égale ou moindre dans le futur par rapport à sa consommation présente. Böhm-Bawerk défend un deuxième principe. Selon lui, un entrepreneur peut être disposé à payer un intérêt pour obtenir des unités de consommation supplémentaires – en d'autres termes à payer un intérêt sur un emprunt – car il estime que cet investissement présent lui permettra d'obtenir davantage de biens dans le futur[600].

Le troisième principe est le plus fondamental aux yeux de l'économiste : les individus privilégient un bien présent parce qu'ils attachent moins d'importance aux plaisirs et souffrances futurs. Plus qu'une surestimation des plaisirs présents, les individus ont tendance à sous-estimer la prise en compte de leur bien-être futur. Böhm-Bawerk est le premier économiste à défendre cette idée qui correspond à ce que l'on nommera par la suite « préférence pure pour le présent ». Elle est dite « pure » au sens où la valeur d'un bien dépend non pas de circonstances extérieures contingentes, mais de sa position dans le temps. Selon ce troisième principe, les individus accordent donc moins de valeur aux biens futurs spécifiquement parce qu'ils appartiennent au futur, parce qu'ils pourront en bénéficier uniquement dans le futur : « L'un des faits les plus prégnants des expériences est que nous attachons une

[599] Ibid., p. 249.

[600] Pour Böhm-Bawerk, « les biens présents sont, sur des bases techniques, des instruments préférables pour la satisfaction de la volonté humaine, et nous assure, ainsi, une plus grande utilité marginale que les biens futurs ». Traduit par moi. Ibid., p. 260 : « Present goods are, on technical grounds, preferable instruments for the satisfaction of human want, and assure us, therefore, a higher marginal utility than future goods. »

importance moindre aux plaisirs et aux peines futures simplement parce qu'ils sont futurs, et dans la mesure où ils représentent le futur[601]. »

Pour Böhm-Bawerk, cette préférence pure pour le présent résulte de trois facteurs distincts. Tout d'abord, les individus éprouvent des difficultés à se représenter, à imaginer des biens futurs. Si les individus ont la faculté d'arbitrer entre deux biens dans le temps, le passage par l'imagination nécessaire pour rendre possible une telle comparaison induit des erreurs de jugement, impliquant généralement une sous-évaluation des biens futurs[602]. Mais parfois, même lorsque le bien futur est parfaitement connu, ou du moins lorsque nous connaissons par exemple les conséquences néfastes de nos actes présents pour le futur, nous privilégions tout de même un bien présent. Dans ce cadre, la préférence pour le présent résulte d'un deuxième facteur, à savoir la faiblesse de la volonté : c'est le cas par exemple du fumeur qui connaît les conséquences de ses plaisirs présents, mais qui privilégie ces derniers à une meilleure santé dans le futur[603]. Enfin, troisième facteur, l'incertitude et la brièveté de la vie jouent un rôle important dans les modalités d'un arbitrage dans le temps : même si nous nous représentons avec exactitude notre bien futur et que nous avons suffisamment de volonté pour l'atteindre, il est tout à fait envisageable que nous ne soyons plus là pour en jouir, en raison de notre mort ou moins radicalement d'une transformation de nos conditions de vie[604].

En ce qui concerne ce troisième facteur, Böhm-Bawerk fait une importante distinction entre l'incertitude « subjective » et « objective ». La première concerne l'incertitude que l'on développe à l'égard de sa propre capacité de jouir d'un bien futur, tandis que la seconde illustre une incertitude à l'égard de l'existence réelle du bien envisagé dans l'avenir. C'est l'incertitude subjective qui constitue le dernier facteur qui incite les individus à privilégier un bien présent. En revanche, l'incertitude à l'égard d'un bien futur n'intègre pas la liste des facteurs à l'origine de la rémunération d'un renoncement à un bien présent. Le futur se caractérise par son

[601] Traduit par moi. Ibid., p. 253 : « It is one of the most pregnant facts of experiences that we attach a less importance to future pleasures and pains simply because they are future, and in the measure that they are future. »
[602]Ibid., p. 254.
[603] Ibid., p. 254 – 255.
[604] Ibid., p. 255.

incertitude, « aucun futur n'est absolument certain[605] ». Mais la présence ou non d'un bien futur est davantage l'affaire de probabilités que d'un véritable arbitrage dans le temps.

Ces trois éléments se surajoutent pour conduire les individus à préférer en bonne conscience un plaisir présent à un plaisir futur. La mauvaise représentation d'un plaisir futur, associée à une absence de volonté et la crainte de ne pas pouvoir jouir dans le futur de nos sacrifices présents incitent l'individu à surestimer les biens présents et à sous-estimer les biens futurs. Dans une telle perspective, plus les biens envisagés sont éloignés dans le temps, moins nous leur accordons, de notre position présente, une quelconque utilité, « nous voyons diminuer l'utilité marginale des biens futurs comme dans une perspective[606] ».

De telles réflexions sont acceptables sous réserve d'une hypothèse fondamentale, à savoir la commensurabilité des utilités dans le temps, le fait que l'on puisse en toute légitimité comparer des niveaux d'utilité ou de satisfaction qui ne sont pas ressentis à la même période. Böhm-Bawerk assume une telle commensurabilité. L'opposition de William Stanley Jevons (1835 – 1882), autre fondateur de la tradition marginaliste, aux thèses de Böhm-Bawerk se fonde sur son refus d'assumer une telle hypothèse. Selon lui, les individus accordent peu d'attention à un plaisir ou une peine future, tout simplement parce que le futur est teinté d'incertitude. La préférence pour le présent s'explique ainsi par le fait que les individus n'ont pas la possibilité de ressentir réellement, à partir de leur position dans le présent, une satisfaction future. Selon Jevons toutefois, les individus orientent leurs choix vers le long terme parce qu'ils ressentent un plaisir présent lorsqu'ils savent qu'ils jouiront d'une satisfaction future[607].

A l'opposé de cette vision, Böhm-Bawerk insiste sur le fait que les individus agissent dans le présent pour leur bien-être futur, et qu'en ce sens le futur impulse leur conduite[608]. À partir de leur perspective présente, les individus sont supposés fonder leurs choix sur la base d'une comparaison entre un plaisir expérimenté dans le

[605] Traduit par moi. Ibid., p. 246 : « To us nothing future is absolutely certain. »
[606] Traduit par moi. Ibid., p. 258 : « We look at the marginal utility of future goods diminished, as it were, in perspective. »
[607] William Stanley Jevons, Theory of Political Economy, London, MacMillan, 1871.
[608] Eugen von Böhm-Bawerk, Positive Theory of Capital, op. cit., p. 239.

temps présent et la représentation d'un plaisir futur[609]. Les individus ont donc la capacité de comparer des plaisirs et des peines dans le temps. Ils peuvent comparer leurs expériences plaisantes ou douloureuses du présent avec la représentation qu'ils ont de leurs plaisirs ou douleurs futurs. C'est parce qu'ils imaginent la sensation d'un plaisir futur qu'ils peuvent opter pour l'épargne de leurs revenus. Cet accent sur la représentation ou l'imagination d'un plaisir futur est important, car il permet à l'économiste à la fois d'introduire une justification au biais individuel pour un plaisir présent – l'absence du bien futur constitue le premier facteur explicatif d'une préférence subjective pour le présent – et de résoudre la question de la commensurabilité.

1.1.3 *L'impatience, reflet de conditions sociale*s précaires

Irving Fisher (1867 – 1947), tout comme Böhm-Bawerk, s'inscrit dans une approche marginaliste : la valeur d'un bien dépend de l'utilité accordée par les individus. De fait, il défend lui aussi l'idée d'une préférence pure pour le présent : les individus accordent plus de valeur à un bien présent parce que le bénéfice qui en résultera est plus proche dans le temps. La valeur d'un bien dépend de l'importance subjective accordée par les agents économiques. Mais l'utilité accordée par les individus à ce bien dépend également, selon lui, des circonstances dans lesquelles ce bien est observé. Fisher insiste ainsi davantage que son prédécesseur sur ces éléments extérieurs qui font évoluer la valeur subjective accordée à un bien, en précisant davantage le contenu de ces éléments. Il stipule notamment que les conditions sociales ont une forte influence sur les choix intertemporels des individus. Plus les individus sont démunis, plus ils ont tendance à se montrer impatients ou à privilégier le présent au détriment du futur. Par ailleurs, ses réflexions se focalisent plus précisément sur le choix entre un revenu présent et futur. Il estime en effet que toutes

[609] « Les sentiments futurs que nous imaginons sont commensurables. Ils sont commensurables avec les sensations présentes effectivement ressenties, et ils sont commensurables avec une autre sensation, et cela indépendamment du fait qu'ils appartiennent aux mêmes ou à des niveaux différents de temps. » Traduit par moi. Ibid., p. 242: « The future feelings we imagine are commensurable. They are commensurable with present actually-felt sensations, and they are commensurable with one another, and that too without reference to whether they belong to the same or to different levels of time. »

les préférences affichées pour un bien présent par rapport à un bien futur peuvent être résumées à travers le choix entre un revenu présent et un revenu différé[610].

L'économiste est un de ceux qui ont ouvert la voie à la formalisation mathématique de sa discipline. Il développe ainsi des courbes d'indifférence entre deux biens dans le temps pour illustrer les choix intertemporels des individus. Contrairement à Böhm-Bawerk, Fisher défend une théorie de la valeur fondée sur l'utilité marginale ordinale et non plus cardinale. Une telle hypothèse permet notamment de contourner la critique développée à l'encontre de l'hypothèse de commensurabilité des préférences dans le temps. Nous l'avons vu, Böhm-Bawerk considère que les individus comparent des biens au regard de leur utilité. Or, dans la mesure où la valeur d'un bien n'est pas construite à partir d'éléments objectifs mais par introspection, la comparaison d'utilités attachées à des biens différents apparaît inconcevable. L'hypothèse d'une utilité ordinale permet d'éviter cet écueil, en supposant que les individus se contentent d'ordonner leurs préférences pour fonder leurs choix au sein d'une échelle de préférences[611].

Fisher développe ses réflexions sur les choix intertemporels dans le cadre d'une analyse de l'intérêt, « le taux d'intérêt [exprimant] le prix d'un échange entre des biens présents et futurs[612] ». L'existence de ce taux d'intérêt, et donc le fait qu'un bien présent ait une valeur plus importante qu'un bien futur, résulte pour lui de deux éléments. Le premier est l'opportunité d'investir, élément qui correspond au facteur objectif évoqué par Böhm-Bawerk selon lequel un investissement présent permettra d'obtenir davantage de biens dans le futur[613]. Le deuxième est d'ordre subjectif ou psychologique. Fisher estime que les individus développent une préférence temporelle, nommée « time preference ». Cette préférence reflète l'impatience des

[610] Ainsi, pour Irving Fisher, « toute préférence temporelle se traduit à la fin en une préférence pour un revenu précoce à un revenu comparable éloigné, ou différé ». Traduit par moi. Irving Fisher, The Theory of Interest, as determined by Impatience to spend Income and Opportunity to invest it [1930], New York, Augustus M. Kelley Publishers, 1986, p. 63 : « All time preference resolves itself in the end into the preference for comparatively early income over comparatively remote, or deferred, income. » Il définit la préférence pour le présent comme « une préférence pour un revenu précoce à un revenu différé, tous deux apportant une certaine jouissance ». Traduit par moi, p. 64 : « [P]reference for early enjoyment income over deferred enjoyment income. »

[611] Cette évolution de l'utilité marginale de cardinale à ordinale est généralement attribuée à Vilfredo Pareto. Voir sur ce point Henri Denis, Histoire de la pensée économique, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 519 – 521, ou encore Joseph Schumpeter, *Histoire de l'analyse économique, Tome* III, op. cit., p. 403 – 405.

[612] Traduit par moi. Irving Fisher, The Theory of Interest, op. cit., p. 61 : « The rate of interest expresses a price in the exchange between present and future goods. »

[613] Ibid., voir le chapitre VII, « The investment opportunity principle », p. 150 – 177.

individus : les biens présents ont plus de valeur aux yeux des individus uniquement parce que les bénéfices résultant de leur consommation surviennent plus tôt dans le temps. Ces concepts de préférence temporelle et d'impatience sont de fait des synonymes de la préférence pour le présent, et correspondent, pour l'auteur lui-même, à la fois au désir effectif d'accumulation de Rae et à la sous-évaluation d'un bien futur défendue par Böhm-Bawerk[614].

Fisher fait grand cas des analyses prodiguées par ses prédécesseurs[615]. D'une façon générale, les raisons qu'il met en avant pour expliquer la préférence temporelle sont des réinvestissements des éléments évoqués notamment par Rae et Böhm-Bawerk. Comme Böhm-Bawerk, il distingue éléments objectifs et subjectifs. Son originalité consiste cependant à accorder une importance toute particulière aux éléments objectifs à l'œuvre dans le processus subjectif de formation du choix intertemporel. Il considère ainsi que le niveau de préférence pure pour le présent véhiculé par les individus dépend en partie de leurs conditions sociales.

Les éléments subjectifs ou « personnels[616] » mis en avant par Fisher sont au nombre de six. Leur niveau de développement diffère chez les individus, ce qui explique l'existence de niveaux distincts de préférence temporelle. Trois éléments sont directement inspirés de ceux mis en avant par Rae : la capacité d'anticipation, l'attention à autrui (altruisme) et l'incertitude de la vie[617]. La capacité de projection des individus vers l'avenir est ainsi synonyme d'altruisme envers leurs enfants et leurs proches en général (famille et amis). Plus ils se projetteront dans l'avenir, moins les individus dévalueront les revenus futurs[618]. À l'inverse, plus la vie apparaît incertaine moins les individus se préoccupent de leurs revenus futurs[619]. Un quatrième élément, le contrôle de soi, est plus directement inspiré des réflexions de Böhm-Bawerk : il représente l'exact opposé de la faiblesse de la volonté, élément

[614] La définition exacte de Fisher de la préférence temporelle est la suivante : « [L]'excès d'une volonté marginale présente pour une unité supplémentaire de biens présents par rapport à une volonté marginale présente pour une unité supplémentaire de biens futurs. » Traduit par moi. Ibid., p. 62 : « [T]he excess of the present marginal want for one more unit of present goods over the present marginal want for one more unit of future goods. »

[615] Son ouvrage sur la théorie de l'intérêt, The Theory of Interest, est dédié à la mémoire de Rae et Böhm-Bawerk.

[616] Irving Fisher utilise l'expression de « personal factors ».

[617] Fisher utilise les termes de « foresight », « concern for the lives of other persons » et « expectation of life ».

[618] Ibid. Pour son analyse sur la capacité d'anticipation, voir p. 81 – 82. Pour son analyse sur l'altruisme envers les proches, voir p. 85 – 86.

[619] Ibid., p. 84 – 85.

selon lequel certains individus savent évaluer le bénéfice attaché à un revenu futur, mais s'avèrent incapables d'adopter le comportement permettant d'en bénéficier[620]. Deux facteurs sont enfin propres à l'analyse de Fisher : il estime que la préférence pour le présent résulte d'une forme de déterminisme social et culturel, mais aussi de la mode[621]. À des degrés différents, ces facteurs soulignent une forme de détermination culturelle et sociale qui s'exprime dans le comportement des individus par rapport au temps. Plus exactement, les individus sont supposés reproduire un comportement hérité de leur origine sociale et culturelle et de l'éducation reçue :

> « Lorsque ceux habitués au luxe souffrent d'un revers de fortune, ils trouvent souvent plus difficile de vivre de manière modérée que ceux qui ont les mêmes moyens mais qui ont monté plutôt que descendu dans l'échelle économique ; et cela sera vrai même si la prévoyance et le contrôle de soi sont intrinsèquement de même niveau dans les deux cas[622]. »

Ainsi, un individu issu d'une famille aisée, ou plus généralement évoluant au sein d'une société relativement riche, aura tendance à moins sous-évaluer un revenu futur, au contraire d'individus évoluant au sein d'un environnement précaire. De même, les choix intertemporels peuvent résulter en partie de la mode, d'illusions sociales éphémères, l'économiste jugeant même que ce dernier facteur est le plus important des éléments subjectifs pour expliquer les évolutions du comportement individuel à l'égard du temps[623].

Fisher énumère par ailleurs quatre facteurs déclarés objectifs pour expliquer les variations des préférences temporelles. Parmi ceux-ci, le montant du revenu potentiel est de la première importance. De manière générale, l'économiste souligne le fait que la pauvreté monétaire conduit les individus à privilégier davantage les revenus présents : moins les revenus en balance dans le temps sont importants, plus l'individu privilégiera le présent. Comme l'indique Fisher, « [la pauvreté] accroît bien plus le désir d'un revenu immédiat que le désir d'un revenu futur[624] ». La valeur accordée au revenu présent par l'individu dépend de surcroît de sa destination : si le revenu

[620] Ibid., p. 83.
[621] Fisher utilise les termes de « habit » et de « fashion ».
[622] Traduit par moi. Ibid., p. 83 : « When those habituated to luxury suffer a reverse of fortune they often find it harder to live moderately than do those of equal means who have risen instead of fallen in the economic scale; and this will be true even if foresight and self-control are inherently the same in the two cases. »
[623] Ibid., p. 87.
[624] Traduit par moi. Ibid., p. 72 : « Poverty bears down heavily on all portions of a man's expected life. But it increases the want for immediate income even more than it increases the want for future income. »

présent a pour attribut de permettre aux individus de satisfaire leurs besoins fondamentaux (alimentation, logement décent, éducation), ces derniers accordent plus d'importance à ce revenu plutôt qu'à un revenu futur[625]. De même, la distribution du revenu dans le temps a un impact sur le niveau de préférence temporelle. Si les individus ont de bonnes raisons de croire que leurs conditions vont s'améliorer, ils accorderont plus d'importance aux revenus présents dans la mesure où on leur attribuera une utilité marginale supérieure au regard des circonstances dans lesquelles ces revenus sont appréhendés. Cet élément correspond au premier facteur développé par Böhm-Bawerk et réintroduit l'hypothèse d'une utilité marginale inférieure ou égale à zéro dans le temps[626]. La composition du revenu n'apparaît pas comme un élément important aux yeux de Fisher, à l'inverse de l'incertitude attachée à notre propre futur. Plus notre existence future nous apparaît incertaine, moins nous sommes conduits à accorder de l'importance aux revenus dont nous pourrions jouir à cette période[627].

1.1.4 De la complexité de la préférence pure pour le présent

Que retenir d'une telle rétrospective autour des choix intertemporels en économie ? La préférence pure pour le présent reflète l'idée selon laquelle les individus accordent plus de valeur à un bien présent en raison de sa position dans le temps. Mais contrairement à ce que semble indiquer l'énoncé du facteur lui-même, la préférence pure pour le présent ne peut pas être considérée uniquement comme le reflet d'une réflexion introspective ou subjective : ce choix intertemporel se construit également à partir d'éléments objectifs. Parmi ceux-ci, les conditions de vie présentes et la stabilité de celles-ci dans le temps apparaissent comme des éléments fondateurs du comportement individuel dans le temps.

De manière générale, les concepts utilisés par les économistes au sein de modèles mathématiques sont issus d'une histoire complexe, et résultent de multiples réflexions et facteurs. Force est de constater que la préférence temporelle ne fait pas exception : cette dernière regroupe en son sein plusieurs facteurs et complexifie

[625] Ibid., p. 74 – 75.
[626] Ibid., p. 74 – 75.
[627] Ibid., p. 80.

considérablement l'analyse développée à son égard. Aux yeux de nombreux auteurs, dont des économistes, la formalisation de l'économie, son désir de scientificité, est responsable d'une trop grande simplification, voire d'un réductionnisme, notamment lorsque ces concepts mathématiques concernent le comportement de l'individu[628]. Ce rappel historique de l'origine de la préférence pure pour le présent devra demeurer dans nos esprits lorsqu'il s'agira de discuter de sa légitimité pour concilier l'accumulation des ressources et le respect des intérêts et des droits des membres des générations présentes.

[628] Une telle critique est formulée notamment par les économistes comportementalistes. Voir Shane Frederick, George Loewenstein, Ted O'Donoghue, « Time Discounting and Time Preference: A Critical Review », Journal of Economic Literature, vol. 40, n° 2, 2002, p. 351 – 401. Les auteurs de cet article critiquent la formalisation de la préférence temporelle en tant qu'elle ne rend pas compte de la complexité psychologique de la préférence pour le présent.

1.2 *Croissance optimale et taux social d'actualisation*

Les efforts demandés aux générations qui se succèdent dans le temps en faveur de celles du futur doivent être mesurés, quelle que soit l'urgence de la situation, au regard du degré de réchauffement climatique par exemple. Les investissements à accomplir pour produire une énergie plus propre et plus respectueuse des droits des individus futurs, ou encore les efforts à consentir pour constituer un seuil social suffisant, ne peuvent être portés par une seule génération, voire une partie de ses membres. Cette nécessaire répartition des efforts entre les générations est problématique pour les utilitaristes. Nous avons indiqué en effet pourquoi elle peut être critiquée pour son absence de préoccupation quant aux questions de répartition[629] : au sein d'une perspective conséquentialiste orientée vers la maximisation du bien-être, seules les conséquences sont à prendre en considération. C'est à l'aune de celles-ci qu'est jugée la pertinence d'une décision individuelle ou d'une politique publique : une bonne décision sera celle qui permet de maximiser l'utilité ou le bien-être d'un individu ou de la communauté concernée. Cette focalisation sur les seules conséquences peut conduire à autoriser, si ce n'est à légitimer, d'éventuels sacrifices pour atteindre le but fixé. Au nom de la maximisation du bien-être d'une communauté, qui résulte de la somme du bien-être individuel de ses membres, rien n'interdit en effet de demander, si cela est nécessaire, à des membres de cette communauté de sacrifier leurs propres intérêts.

Cette objection « sacrificielle » est à l'origine d'un débat fourni et central autour de la définition d'une modulation des efforts dans un cadre intergénérationnel. Comme l'a montré en particulier l'économiste Tjalling Koopmans, dans l'hypothèse très réaliste selon laquelle le nombre de générations dans le futur est infini, ou du moins qu'on ne connaît pas l'identité de la dernière génération vivante sur Terre, et qu'un niveau de satiété ne sera jamais atteint, c'est-à-dire un niveau au-delà duquel il ne sera plus possible d'accroître le bien-être[630], la quête d'une maximisation du bien-

[629] Nous avons déjà abordé ce point, nous n'y revenons donc pas en détail ici. Voir ci-dessus 2e partie, 1.2.2, « Une accumulation justifiée au regard de sa finalité ».

[630] Koopmans remet ainsi en cause une hypothèse clé du modèle proposé par Ramsey, le fondateur de la fonction d'utilité. Rappelons que celui-ci supposait en effet que les efforts demandés aux générations sont limités dans le temps par le fait qu'au-delà d'un certain seuil, correspondant à un seuil de satiété, le bien-être ne pouvait plus être accru. Il suffit ainsi aux générations de s'assurer de la préservation de ce niveau de bien-être maximal. Frank Ramsey, « A Mathematical Theory of

être intergénérationnel condamne les membres de la génération présente à des efforts disproportionnés, car ils seraient alors censés épargner des ressources pour maximiser le bien-être de l'ensemble des générations suivantes[631]. Sans remettre en cause cet objectif de maximisation du bien-être, la réponse des utilitaristes consiste à défendre l'idée d'une évolution de l'utilité des coûts et bénéfices dans le temps en fonction de la période dans laquelle ils interviennent et/ou du pouvoir de consommation des générations : en supposant que les coûts et bénéfices dans le futur ont une importance moindre, les efforts qu'ont à fournir les générations présentes sont également moindres. C'est ainsi que les utilitaristes débattent depuis de nombreuses années sur la valeur à accorder à un *taux social d'actualisation*, terme mathématique permettant d'illustrer l'évolution de l'utilité dans le temps. Plus précisément, la valeur de ce taux social d'actualisation, introduit au sein du calcul de la croissance optimale, dépend notamment de la valeur attribuée à la préférence pure pour le présent, dont nous venons de dévoiler l'origine, et à l'élasticité de l'utilité marginale.

À l'appui de quels critères pouvons-nous attribuer une valeur à ce taux social d'actualisation et aux éléments qui le composent ? L'appui sur ce taux permet-il réellement aux utilitaristes de répondre à l'objection sacrificielle ? Les débats autour du taux social d'actualisation sont souvent techniques. Il est impossible ici d'être exhaustif, de retranscrire l'ensemble des hypothèses qui ont été formulées dans le cadre de ces débats. Notre objectif dans cette partie est néanmoins d'en expliciter les traits les plus significatifs et de montrer l'importance de la préférence pure pour le présent dans ce cadre.

Dans une première partie, nous détaillons le concept de taux social d'actualisation et les éléments qu'il convient de définir pour lui attribuer une valeur précise. Ensuite, nous nous intéressons à la manière dont est appréhendée l'incertitude et comment les utilitaristes peuvent être amenés à demander le sacrifice des générations présentes pour le futur, malgré l'introduction d'un taux social d'actualisation. Enfin, nous indiquons que les débats sur la préférence pure pour le

---

Saving », op. cit. Pour une discussion sur ce point, voir Dieter Birnbacher, La responsabilité envers les générations futures, op. cit, p. 95 – 100.

[631] Tjalling Charles Koopmans, « Stationary Ordinal Utility and Impatience », Econometrica, n° 28, 1960, p. 287 – 309.

présent sont importants dans la mesure où la valeur qu'on lui accorde détermine en grande partie les discussions sur la valeur à attribuer au taux social d'actualisation.

1.2.1 *Comprendre le taux social d'actualisation*

Nous l'avons déjà indiqué, l'approche utilitariste de la justice entre les générations est à rapprocher d'une réflexion plus globale sur la définition d'un taux de croissance ou d'épargne optimal[632]. Un taux de croissance optimal est celui qui permet de réaliser le principe de justice utilitariste d'une maximisation de l'utilité ou du bien-être global, correspondant à l'agrégation du bien-être de l'ensemble des individus d'une communauté donnée. Réfléchir sur le niveau de croissance optimal sur le long terme suppose, entre autres éléments, de prendre en compte conjointement le bien-être ou l'utilité des individus présents et celui des membres des générations futures.

C'est précisément le rôle octroyé au taux social d'actualisation au sein de la formule permettant de calculer le taux d'épargne optimal. Ce concept introduit la possibilité d'un arbitrage entre le bien-être des générations présentes et celui des générations futures. Il convient ainsi de présupposer que les intérêts propres à chaque génération sont opposés, au sens où ce qui est octroyé à une génération ne peut aucunement bénéficier à une autre. Il est donc exclu, par exemple, toute hypothèse altruiste selon laquelle transférer un bien à la génération suivante pourrait apporter un certain niveau de bien-être[633]. Pour les individus présents, épargner correspond à un certain niveau de sacrifice, à une réduction de son niveau de consommation : une ressource ou un bien épargné équivaut à une unité disponible de consommation de moins. Si ces derniers choisissent d'épargner un certain niveau de ressources naturelles, par exemple de l'eau potable, ils réduisent d'autant leur niveau potentiel de consommation de cette même ressource. Pour les individus futurs, cette épargne

[632] Voir la section 1.2.1 de la 2e partie, « Deux théories en faveur d'une épargne intergénérationnelle ».

[633] Philippe Michel & Marc Fleurbaey, « Quelques réflexions sur la croissance optimale » Revue économique, vol. 50, n° 4, 1999, p. 715 – 732, p. 715. Pour illustrer le rapport entre les générations, l'hypothèse de l'altruisme n'est pas superflue. Il suffit de penser à l'altruisme parental et au bien-être que procure pour les parents la « réussite » de leurs enfants. Voir par exemple Gary Becker & Kevin Murphy, « The Family and the State », Journal of Political Economy, 1993, vol. 101, n° 3, p. 385 – 409.

consentie par les individus présents représente un héritage dont ils bénéficient : moins le niveau d'épargne consenti par leurs aînés sera important, moins l'héritage perçu sera important. Le bénéfice octroyé aux uns – les membres des générations futures – est donc le résultat d'un effort consenti par d'autres – les membres des générations présentes. De fait, le niveau de bien-être observé dépend de l'arbitrage réalisé entre les sacrifices des uns et l'héritage perçu par les autres.

Du point de vue des générations présentes et donc des décideurs, attribuer une valeur au taux social d'actualisation consiste à déterminer à quelle hauteur relative doivent être pris en compte les intérêts, le bien-être ou encore les coûts et bénéfices des différentes générations dans le futur par rapport à ceux du présent. De manière schématique, selon la valeur définie à ce taux, on accordera autant, plus ou moins d'importance au bien-être des différentes générations. La valeur attribuée à ce taux – nulle, positive ou négative – indique si les niveaux d'utilité futurs – et donc les coûts et bénéfices – auront autant, moins ou plus d'importance qu'aujourd'hui. Un taux nul (égal à 0) revient à considérer que les coûts et bénéfices auront le même poids pour les générations futures que pour les générations présentes, on accorde donc la même importance aux intérêts de toutes les générations ; un taux négatif (inférieur à 0) accorde un poids plus conséquent aux générations futures ; un taux positif (supérieur à 0) accorde à l'inverse plus de valeur aux individus présents. Dans ce dernier cas, plus les générations futures sont éloignées dans le temps, moins on estime que les intérêts de leurs membres ont de l'importance.

La valeur assignée au taux illustre le niveau d'effort auquel sont censées consentir les générations successives en faveur des générations futures. Un taux positif signifie que plus les coûts provoqués par des décisions présentes seront éloignées dans le temps, moins ceux-ci sont à prendre en considération – pensons par exemple aux dégâts écologiques provoqués par la construction d'une infrastructure ou aux conséquences de l'émission de gaz à effet de serre. Toujours pour un taux positif, plus sa valeur sera élevée, moins les efforts présents devront être importants, puisqu'on dévalue d'autant la prise en compte des intérêts des générations éloignées dans le temps. Défendre un taux relativement bas implique que les générations présentes sont censées faire des efforts importants, tandis qu'un taux relativement élevé prône un plus grand partage des efforts dans le temps.

Comment parvient-on à de telles valeurs ? À l'appui de quels critères la modulation des efforts est-elle définie dans une perspective utilitariste ? Les débats qui entourent cet élément sont souvent techniques, ce qui explique sans doute pourquoi ils sont peu évoqués dans le cadre de travaux en philosophie, mais également au sein des débats publics. Pourtant, un tel taux est largement utilisé par les pouvoirs publics pour comparer les coûts et bénéfices de générations distinctes, en particulier lorsqu'il s'agit de définir les politiques environnementales à mettre en place sur le long terme, mais également pour décider de la pertinence d'un projet de construction d'infrastructures, par exemple. Nous allons ici expliquer les modalités techniques du taux social d'actualisation en indiquant le sens des différentes valeurs que l'on peut attribuer au taux et en fonction de quels critères. Outre la préférence pure pour le présent, un autre critère essentiel du taux social d'actualisation est constitué par l'élasticité de l'utilité marginale associée au taux de croissance supposé du pouvoir de consommation dans le temps.

Les hypothèses qui sous-tendent la détermination du taux social d'actualisation sont regroupées au sein d'une formule mathématique, la « formule de Ramsey », du nom de l'économiste à qui l'on doit la paternité de cette formule et à qui l'on devait déjà la fonction d'utilité, Frank Ramsey[634]. La plupart des auteurs s'accordent sur un tel point de départ, ce qui ne signifie pas, comme nous allons le voir, qu'ils s'accordent sur l'importance à donner aux éléments qui constituent cette formule. Bien au contraire, des débats importants portent sur tout un ensemble de questions clés qui auront des conséquences sur la valeur du taux[635]. À la condition d'ignorer l'incertitude – nous reviendrons bien sûr sur ce point important –, cette formule

[634] Cette formule se trouve dans le même article que nous venons de citer de Ramsey, « A Mathematical Theory of Saving », op. cit.

[635] Par exemple, dans une étude récente réunissant les économistes parmi les plus en vue sur cette question à l'initiative du gouvernement des États-Unis, on peut lire que « nous sommes tous accord pour considérer que la formule de Ramsey apporte une base conceptuelle utile pour examiner les questions d'actualisation intergénérationnelle. La question clé est de savoir si elle peut être utilisée dans les cas pratiques pour générer un éventail de taux d'actualisation au sein d'analyses coûts-bénéfices, et si oui comment ». Traduit par moi. Kenneth Arrow & al., « How Should Benefits and Costs Be Discounted in an Intergenerational Context? », Working Paper Series n° 56-2013, Département d'économie de l'Université de Sussex, 21 janvier 2013, p. 4 : « All of us agree that the Ramsey formula provides a useful conceptual framework for examining intergenerational discounting issues. The key question is whether it can be put to practical use to generate a path of discount rates for use in benefit-cost analysis, and if so how. » Ce travail est disponible à l'adresse internet https://www.sussex.ac.uk/webteam/gateway/file.php?name=wps-56-2013.pdf&site=24. La formule de Ramsey constitue ainsi bien souvent le point de départ des discussions. Indiquons cependant que la prise en compte de l'incertitude conduit des auteurs à y ajouter des éléments que nous détaillons ci-dessous.

stipule que le taux social d'actualisation est égal à la somme de deux éléments : la préférence pure pour le présent et l'élasticité de l'utilité marginale associée à la croissance économique. La valeur attribuée au taux social d'actualisation est donc justifiée sur la base des valeurs qu'on leur attribue séparément. En langage mathématique, cette formule est notée de la manière suivante[636] :

$$\rho^t = \delta + \eta\, g(C^t)$$

ρ^t représente le taux d'actualisation à un instant t. δ illustre la préférence pure pour le présent. η représente le coefficient d'aversion au risque et l'élasticité de l'utilité marginale, c'est-à-dire l'utilité ou la satisfaction associée à la consommation d'un bien supplémentaire. η est adossé à $g(C^t)$, représentant le taux de croissance de consommation à l'instant t. Indiquons rapidement ce que signifient de tels éléments.

Le premier élément au sein de la formule est la préférence pure pour le présent, également désigné comme préférence pour le présent, préférence temporelle ou impatience[637]. Il est interprété comme la valeur ou l'utilité qu'une société et ses membres accordent aux coûts et bénéfices en fonction de leur position dans le temps, et uniquement en fonction de ce critère. La valeur qui lui est attribuée illustre les préférences intertemporelles des individus pris isolément, de leur arbitrage entre un bien présent et un bien futur : une valeur positive correspond à un comportement qui accorde plus de valeur à un bien présent qu'à un bien futur ou, autrement dit, le même bien aura par hypothèse plus de valeur, plus d'utilité, dans le présent que dans le futur. La préférence pure pour le présent ne dépend formellement d'aucun facteur objectif qui déterminerait son niveau.

Le second élément est de nature plus complexe puisqu'il réunit l'élasticité de l'utilité marginale et la croissance du niveau de consommation. Il illustre le degré de réaction des individus et de la société – η – à l'évolution du niveau de consommation – $g(C^t)$. La croissance renvoie plus concrètement à l'évolution du pouvoir de consommation – et donc du niveau de revenus –, soit pour un individu soit pour la

[636] Une telle présentation mathématique est par exemple utilisée par Partha Dasgupta, « Discounting Climate Change », Journal of Risk and Uncertainty, vol. 37, 2008, p. 141 – 169, p. 150.

[637] Notons au passage le fait qu'il arrive parfois que des auteurs fassent une confusion entre cet élément et le taux d'actualisation. La préférence pure pour le présent constitue bel et bien un des composants du taux social d'actualisation mais qu'il ne peut pas être réduit à cela, sauf bien sûr si l'on suppose que l'autre composant est égal à 0. Distinguer les éléments est essentiel pour bien comprendre ces débats.

société ; l'élasticité illustre à quel degré cette évolution du pouvoir de consommation influe sur l'utilité de la consommation d'un bien supplémentaire. On interprète différemment la relation de ces deux éléments selon l'échelle retenue : pour un individu au sein de son cycle de vie, η représente le niveau d'aversion au risque associé à l'évolution de son pouvoir de consommation ; pour une société, η renvoie au degré d'aversion aux inégalités intergénérationnelles puisqu'il est associé à l'évolution du pouvoir de consommation entre les générations. Dans les deux cas, en acceptant l'hypothèse d'une croissance positive constante, plus l'élasticité sera importante, plus l'épargne sera modérée, et inversement plus l'élasticité sera faible, plus l'impact sur le niveau d'épargne sera faible. Une élasticité plus faible indique qu'une évolution à la hausse du pouvoir de consommation aura de faibles conséquences sur le niveau d'épargne.

En vertu de la règle de l'utilité marginale décroissante, moins un bien est rare, moins la consommation d'une unité supplémentaire de ce bien aura de la valeur, aura de l'utilité, et inversement, plus ce bien est rare, plus la consommation d'une unité supplémentaire de ce bien aura de l'utilité. Par exemple, percevoir 1 euro aura plus de valeur ou d'importance pour une personne qui dispose de 100 euros que pour celle qui dispose de 10 000 euros. De même, la possibilité de consommer un verre d'eau aura plus de valeur pour une personne qui n'a pas accès à l'eau potable que pour celle qui a un accès continu à une telle ressource. Dans le cadre de la formule, plus le potentiel de consommation des individus sera élevé, moins la consommation d'un bien supplémentaire sera utile, aura de la valeur pour ces mêmes individus. En conformité avec l'hypothèse de l'utilité marginale décroissante, dans l'hypothèse où il y a croissance du niveau de revenus, c'est-à-dire que le niveau de ressources global sera plus élevé pour les générations futures que pour les générations présentes, l'utilité – ou le bénéfice – correspondant à la consommation d'un bien sera donc moins élevée pour les membres des générations futures que pour ceux des générations présentes. En situation de croissance, l'utilité des membres des générations présentes a en conséquence plus de poids que celle des membres des générations futures.

Le taux social d'actualisation n'intéresse pas que les scientifiques. Son utilisation est très répandue au sein d'analyses dites « coûts-bénéfices », utilisées notamment par les gouvernements nationaux pour évaluer la pertinence

d'investissements publics ou pour déterminer les politiques à mettre en œuvre en matière d'environnement à plus long terme. On peut évaluer par exemple la pertinence d'un projet tel que la construction d'un pont en considérant les bénéfices et les coûts qu'un tel projet engendre pour les générations présentes et futures[638]. En France par exemple, entre 1985 et 2005, les coûts et bénéfices futurs des investissements publics ont été estimés sur la base d'un taux d'actualisation annuel de 8 %. Récemment, ce taux a néanmoins été réduit : il est dorénavant de 4 % pour des projets d'une durée inférieure ou égale à 30 ans et décroît au-delà de 30 années pour atteindre un taux minimal de 2 %[639]. De même, la Banque mondiale recommande un taux plus élevé, compris entre 10 et 12 %[640].

Le calcul de ce taux est au cœur de débats intenses, en particulier dans l'évaluation des efforts à produire face au changement climatique, la réflexion portant dès lors plus spécifiquement sur le très long terme. Les discussions au sein de ce champ spécifique ont pris récemment une dimension particulière avec la publication du « rapport Stern », en 2006, dans lequel sont développés un certain nombre de propositions quant aux efforts à produire face au changement climatique[641]. Son auteur, l'économiste Nicholas Stern, y défend un taux social d'actualisation moyen de 1,4 %. Cette publication a donné lieu à de nombreuses réactions et débats, en particulier en raison de ce niveau proposé, bien inférieur à que ce qui pouvait être pratiqué par les gouvernements et à ce qui était défendu jusqu'alors par les auteurs qui défendaient un taux positif, au premier rang desquels William Nordhaus. En 2008, ce dernier préconisait par exemple un taux moyen de

[638] Pour se faire une idée de l'importance de ces débats aujourd'hui et de l'utilisation du taux social d'actualisation par les pouvoirs publics, on peut se reporter par exemple à un rapport de l'OCDE, David Pearce, Giles Atkinson, Susana Mourato, Cost-Benefit Analysis and the Environment, Recent Developments, Paris, 2006 ou, pour le cas français, à un rapport du Commissariat au développement durable Julien Hardelin, François Marical, *Taux d'actualisation et politiques environnementales : un* point sur le débat, Paris, 2011.

[639] Cette réduction est intervenue suite à la publication d'un rapport dirigé par Daniel Lebègue et publié le 21 janvier 2005, « Révision du taux d'actualisation des investissements publics », Commissariat général du Plan. Le rapport est disponible à l'adresse http://catalogue.polytechnique.fr/site.php?id=324&fileid=2389.

[640] Pour un tour d'horizon récent des recommandations publiques en la matière, voir par exemple Christian Gollier, *Pricing the Planet's future : The economics of discounting and sustainable* development, Princeton, Princeton University Press, 2012, p. 9.

[641] Nicholas Stern, The Stern Review on the Economics of climate change, Londres, 2006. Le rapport est disponible à l'adresse Internet http://webarchive.nationalarchives.gov.uk/+/http:/www.hm-treasury.gov.uk/independent_reviews/stern_review_economics_climate_change/stern_review_report.cfm.

4,1 %[642]. Les deux positions de Stern et Nordhaus sont considérées comme les positions cardinales au sein de l'utilitarisme, au sens où une grande partie des discussions à propos de la valeur à attribuer au taux se structure autour de ces deux positions : avec un taux plus faible, Stern souligne une certaine urgence à agir et la nécessité pour les générations présentes de produire des efforts importants, tandis que Nordhaus, avec un taux plus faible, considère en revanche que les efforts doivent être mieux partagés.

1.2.2 Utilité marginale, croissance et incertitude

L'élasticité de l'utilité marginale, qui détermine à quel degré l'utilité marginale de consommation, c'est-à-dire l'utilité – ou le plaisir – associée à la consommation d'une unité supplémentaire, décline lorsque le niveau de consommation augmente, est associée à un autre élément, le niveau de croissance. La détermination d'une valeur à la formule qui résulte de la réunification de ces éléments est tributaire des hypothèses que nous pouvons formuler quant au niveau de consommation des générations futures. Autrement dit, elle est dépendante des scenarii que nous pouvons développer quant à l'évolution du monde. En supposant une préférence pure pour le présent nulle, il apparaîtra légitime de privilégier le présent et de dévaluer les conséquences futures de nos actions présentes dans l'hypothèse où il y a une croissance du niveau potentiel de consommation dans le temps. En effet, plus les générations seront éloignées dans le temps, plus celles-ci disposeront d'un niveau de revenus – ou niveau potentiel de consommation – élevé, la consommation d'une unité supplémentaire apportant relativement moins d'utilité ou de satisfaction. L'actualisation est ainsi justifiée par le fait que les membres des générations futures seront – par hypothèse – mieux lotis que les membres des générations présentes.

Dans l'hypothèse où nous rejetons la préférence pure pour le présent au niveau social, l'élasticité de l'utilité marginale associée à la croissance de consommation revêt une importance particulière : la valeur attribuée au taux social d'actualisation en dépend exclusivement. Mais peut-on se fier aux hypothèses – aussi informées soient-elles – sur la situation que connaîtront les générations futures pour définir les

[642] William D. Nordhaus, A Question of Balance: Weighing the Options on Global Warming Policies, New Haven, Yale University Press, 2008.

efforts auxquels chaque génération doit consentir ? Qu'en est-il par exemple s'il intervient une catastrophe naturelle d'une ampleur telle que les générations futures disposeront de ressources inférieures à celles des générations passées et seront donc moins « riches » que les générations précédentes ? Comment évaluer le niveau de modulation de l'épargne en dépit de telles incertitudes quant à l'évolution du monde ? Et enfin, si nous anticipons une dégradation de la situation dans le futur, quelle sera la conséquence sur la valeur du taux ? Il est sans doute utile et intéressant de s'appuyer sur différentes hypothèses sur l'évolution du monde pour évaluer quelles politiques doivent être mises en place en fonction de ces différents éléments. Mais ce qui constitue une réelle dépendance quant aux scenarii que l'on peut établir pour le futur réduit la possibilité d'établir des critères de répartition des efforts dans le temps. Selon les hypothèses défendues, la valeur du taux peut être diamétralement opposée. Si nous faisons l'hypothèse d'un scenario catastrophe, cela conduit ainsi à défendre des efforts à nouveau très important de la part des générations présentes.

Les auteurs qui défendent le taux social d'actualisation prennent bien sûr en considération cette incertitude liée aux prévisions que nous pouvons faire quant au futur de l'humanité et de l'environnement au sein duquel nous évoluons. C'est une des raisons pour lesquelles on ne peut défendre un seul taux social d'actualisation : il varie nécessairement selon la période considérée et les scenarii envisagés pour l'évolution de la croissance de la consommation. On peut distinguer deux méthodes utilisées pour prendre en compte l'incertitude. Une grande majorité des auteurs, à l'instar de Stern et Nordhaus, définissent un taux moyen sur la période étudiée : on propose un certain nombre de scenarii possibles, différents états du monde futur en fonction desquels est établi un taux social d'actualisation moyen. Au sein du rapport Stern par exemple, le taux moyen de 1,4 % repose sur l'hypothèse d'un taux de croissance de consommation moyen, estimé à 1,3 % par habitant pour les 200 prochaines années dans un monde supposé sans changement climatique[643].

[643] Nicholas Stern, The Stern Review, op. cit. Ce point est souligné par exemple par Simon Dietz : « Parce que l'analyse tenait compte de l'incertitude concernant les impacts du changement climatique, il n'y avait pas un seul taux de croissance g et par conséquent pas un seul taux social d'actualisation. Il y avait plutôt un taux social d'actualisation pour chaque état du monde futur possible. De surcroît, dans chacun des états du monde g évoluait au fil du temps, et ainsi le taux social d'actualisation évoluait également. » Traduit par moi. « A long-run target for climate policy: the Stern Review and its critics », Part of a consultancy project for the Committee on Climate Change Secretariat to provide analytical support on the long-term review, 2008, p. 11 : « Because the analysis took into account uncertainty about the impacts of climate change, there was no single growth rate g and consequently

Une deuxième méthode, défendue par Christian Gollier notamment, consiste à ajouter un élément au sein de la formule de Ramsey initiale. La prise en compte de l'incertitude conduit à défendre un taux dont la valeur décline dans le temps en vertu du principe selon lequel plus nous nous éloignons dans le temps plus cette incertitude sera importante. Pour Gollier, cela doit conduire à défendre un taux négatif sur le très long terme[644]. Ce taux qui décline dans le temps est appliqué en France, nous l'avons évoqué, mais uniquement jusqu'à un certain point, puisque le taux ne peut être inférieur à 2 %. Cela conduit dans tous les cas à défendre une actualisation hyperbolique, une actualisation qui décline dans le temps. Ainsi, plus nous nous éloignons dans le temps, moins nous faisons une distinction quant aux intérêts des générations : par exemple, si nous accordons plus d'importance aux intérêts d'aujourd'hui qu'à ceux d'une génération qui vivra dans 50 ans, nous ne faisons pas de différence entre une génération qui vivra dans 250 ans et celle qui vivra dans 300 ans.

Au sein de la formule de Ramsey, la prise en compte de l'incertitude s'illustre par l'ajout d'un « effet précaution » permettant de mesurer ce degré d'incertitude. La formule devient la suivante[645] :

$$\rho^t = \delta + \eta\, g(C^t) - 0{,}5\, \eta^2\, \sigma^2$$

Où σ^2 est la variance de la croissance de consommation, la variance constituant en langage mathématique un critère permettant de mesurer la dispersion des valeurs

---

no single social discount rate. Rather there was one social discount rate for each possible future state of the world. In addition, in each and every state of the world g was changing over time, so the instantaneous social discount rate was changing too. » Ce travail est disponible à l'adresse Internet http://personal.lse.ac.uk/dietzs/A%20long-run%20target%20for%20climate%20policy%20-%20the%20Stern%20Review%20and%20its%20critics.pdf. Stern retient un taux de croissance moyen de 1,3 %, dans l'hypothèse où il n'y a pas de changement climatique sur la période. À noter donc que le taux social d'actualisation moyen est calculé selon différents scenarii et tient donc compte de l'évolution possible du climat, à l'inverse du calcul du taux de croissance moyen.

[644] Christian Golllier est l'auteur d'un grand nombre d'articles défendant ce point. On peut voir par exemple en français « Quel taux d'actualisation pour quel avenir ? », Revue française d'économie, vol. 19, n° 4, 2005, p. 59 – 81. Un autre auteur, Martin Weitzman défend une actualisation hyperbolique en raison de l'incertitude. Mais ces deux auteurs ne se focalisent pas sur le même point : tandis que Gollier estime que cette incertitude concerne l'évolution de la consommation dans le temps, Weitzman se concentre sur le niveau d'actualisation qui sera décidé par les générations suivantes, considérant par hypothèse que le niveau choisi d'actualisation évolue selon les générations. Voir Martin Lawrence Weitzman, « Why the Far Distant Future Should be Discounted as its Lowest Possible Rate », Journal of Environmental Economics and Management, n° 36, 1998, p. 201 – 208. Quel que soit l'objet de l'incertitude retenu, l'actualisation est censée se réduire en fonction de l'éloignement dans le temps.

[645] Christian Gollier, « Quel taux d'actualisation pour quel avenir ? », op. cit., p. 67.

par rapport à la moyenne. Ce critère permet, autrement dit, de tenir compte du degré d'incertitude qui existe quant à la valeur estimée de la croissance future, de l'importance de variation qui peut exister entre la valeur fixée au préalable et la valeur qui pourra être réellement observée. Associé à l'élasticité de l'utilité marginale, on suppose à nouveau que les individus ou la société développent un certain degré d'aversion au risque. L'ajout de l'effet précaution, apparaissant en soustraction, indique que l'on suppose que l'incertitude a pour effet de réduire la valeur du taux social d'actualisation. L'idée consiste à appliquer au niveau intergénérationnel les effets de l'incertitude sur la propension à épargner des ménages : plus le futur est incertain – et donc la variation supposée importante – plus ces derniers vont privilégier une épargne de précaution pour pouvoir s'y appuyer en cas de besoin[646].

L'incertitude complexifie la détermination du taux d'actualisation puisque sa valeur dépend dorénavant de deux effets contradictoires : l'effet richesse et l'effet précaution. Selon le premier, plus nous nous éloignons dans le temps, plus les générations sont potentiellement mieux dotées en ressources, et donc moins nous sommes enclins à agir pour elles. Tandis que selon le second, plus on considère le temps long, plus les hypothèses que nous pouvons défendre quant à l'état du monde futur, et donc des conditions de vie des générations futures, sont incertaines, et donc plus nous sommes incités à épargner[647]. Si l'on suppose un taux de croissance constant, l'effet précaution n'aura pas d'impact. En revanche, si l'on accepte l'idée selon laquelle plus nous nous éloignons dans le temps, plus les hypothèses que nous pouvons formuler sur les conditions des générations sont incertaines, l'effet précaution conduit à défendre un taux social d'actualisation qui décline fortement dans le temps, au point de devenir négatif. Ainsi, sur un temps court, cet effet précaution a relativement peu d'impact mais il en est tout autrement sur le temps long[648].

[646] Ibid., p. 66 : « Une incertitude sur la consommation future augmente l'espérance d'utilité marginale d'un euro futur, ce qui conduit effectivement les ménages à désirer épargner plus. »
[647] Ibid., p. 69 : « La relation entre taux d'actualisation et horizon temporel est arbitrée par deux effets contradictoires : un effet richesse, qui nous incite à faire d'autant moins d'effort que la génération est éloignée, et un effet précaution, qui nous incite à faire exactement l'inverse. »
[648] Ibid., p. 67 : « L'impact de l'incertitude est relativement faible, au moins sur les taux à court terme. »

Dans une réflexion sur la croissance optimale, seule l'hypothèse d'un taux social d'actualisation positif est en mesure de soulager les générations concernées par l'effort d'épargne, puisqu'elles sont censées, ainsi, réduire leurs efforts. C'est donc uniquement dans ce cadre que le sacrifice de ces générations sera évité, ou tout du moins amoindri. Or, à l'appui de cet élément dont nous discutons à présent, le bien-fondé de l'hypothèse d'un taux social d'actualisation positif, et donc d'une modulation des efforts des générations qui se succèdent sur Terre, s'appuie sur des bases bien fragiles, et ce quelle que soit la méthode utilisée. En effet, la défense d'une modulation des efforts est tributaire des hypothèses formulées quant au futur et du degré de certitude que nous pouvons avoir à propos de l'idée selon laquelle les membres des générations futures seront mieux lotis que ceux des générations présentes. Les défenseurs d'une modulation de l'épargne en sont réduits à faire dépendre celle-ci d'hypothèses discutables et impossibles à vérifier quant à l'évolution du monde. C'est ainsi que Gert Asheim et Stéphane Zuber défendent l'idée d'une actualisation forte, mais si et seulement si les générations futures disposent de meilleures conditions de vie que les générations présentes[649].

Cette dépendance de la valeur du taux social d'actualisation aux scenarii que nous pouvons faire à l'égard du futur s'avère problématique. Anticiper les différents futurs possibles pour déterminer le niveau d'efforts auxquels nous devons consentir est sans doute utile et nécessaire. Mais même si nous pouvons avoir de bonnes raisons d'anticiper le futur tel que nous le faisons, la valeur que l'on accordera au taux social d'actualisation dépend, au final, de simples croyances ou probabilités quant à l'évolution du monde. À l'appui d'hypothèses optimistes sur l'évolution du monde, nous pouvons ainsi défendre un taux social d'actualisation positif en vertu du fait que les générations futures seraient supposées bénéficier de meilleures conditions de vie que les générations présentes. Or, si jamais ce n'était pas le cas, ce que nous ne pourrons savoir qu'après-coup, l'argument que nous avions développé en faveur d'un tel taux serait tout simplement faux. Pour Tyler Cowen et Derek Parfit, on peut

[649] Comme le soulignent Stéphane Zuber et Geir B. Asheim, « plus grande l'aversion pour les inégalités de l'observateur social sera grande plus l'actualisation du futur sera grande, à condition que les générations futures sont en meilleure situation [que les générations qui les précèdent] ». Traduit par moi. « Justifying Social Discounting: The Rank-Discounted Utilitarian Approach », CESIFO Working paper n° 3192, septembre 2010, p. 3 : « A more inequality averse social observer always discount the future more, provided that future generations are better off. » Souligné par les auteurs. Ce travail est disponible à l'adresse internet http://www.econstor.eu/bitstream/10419/46516/1/639007074.pdf.

même aller plus loin en prenant pour acquis le fait que « certains de nos successeurs ne seront pas en meilleure posture que la nôtre maintenant » et que dans ce cas, les arguments en faveur d'une actualisation positive « ne peuvent s'appliquer[650] ».

À l'inverse, l'hypothèse de conditions de vie qui se détériorent dans le temps, résultant par exemple d'une extinction de certaines ressources naturelles, d'une dégradation de l'environnement, conduisent à défendre un taux social d'actualisation négatif et donc une augmentation des efforts à produire. À l'appui d'un principe du maximin, et en tenant compte à la fois des scenarii les plus pessimistes quant à l'évolution de l'état du monde et des inégalités intragénérationnelles, Marc Fleurbaey et Stéphane Zuber ont ainsi récemment défendu un taux social d'actualisation négatif, proposant de fait une priorité pour les plus démunis des générations futures[651].

Au regard de l'évolution récente du climat et de la faiblesse des réactions pour contrer une telle évolution, il semble légitime de considérer a minima que les chances de voir des individus disposer de niveaux de consommation inférieurs à ce dont nous, membres des générations présentes, pouvons bénéficier, existent. De tels scenarii pessimistes sont d'ailleurs acceptés par les utilitaristes eux-mêmes. Par exemple, Partha Dasgupta et Geoffrey Heal ont montré que dans certaines circonstances, notamment lorsque la consommation concerne des biens épuisables (modèle dit de Dasgupta-Heal-Solow), ce qui est une hypothèse plus que recevable, en particulier lorsque nous nous faisons les défenseurs d'une substituabilité forte ou tout du moins limitée des ressources, des individus positionnés dans un futur éloigné peuvent être moins bien lotis que des individus présents[652]. De telles hypothèses pessimistes sont sans doute relativement réalistes, même si on pourrait également supposer que les générations futures disposeront d'outils plus performants pour lutter contre le réchauffement climatique, voire contre les effets de celui-ci, si l'on fait l'hypothèse d'un progrès technique dans le temps. Mais, plus généralement, même si

[650] Tyler Cowen et Derek Parfit, « Against the Social Discount Rate », in Peter Laslett & James Fishkin (sous la dir.), Justice Between Age Groups and Generations, New Haven & London, Yale University Press, 1992, p. 144 – 161, p. 148 : « Some of our successors will not be better off than we are now. When applied to these people, the arguments […] fail to apply. » Traduit par moi.
[651] Marc Fleurbaey & Stéphane Zuber, « Climate policies deserve a negative discount rate », FMSH-WP-2012-19, september 2012. Ce travail est disponible à l'adresse internet http://halshs.archives-ouvertes.fr/FMSH-WP/halshs-00728193.
[652] Partha S. Dasgupta, Geoffrey M. Heal, Economic Theory and Exhaustible Resources, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

nous pouvons observer depuis l'entrée du monde dans l'ère du progrès une croissance continue voire exponentielle, les crises économiques qui surviennent à intervalles réguliers depuis les années 1970 illustrent le peu de fiabilité d'une croissance continue dans l'avenir, à quoi il faut ajouter la dégradation du climat et l'épuisement de certaines ressources.

À l'arrivée, il semble difficile – voire impossible – d'établir une valeur précise au taux social d'actualisation dont la légitimité est dépendante d'hypothèses sur le taux de croissance invérifiables a priori. L'hypothèse selon laquelle les générations futures seront mieux loties que les précédentes ne peut en effet être confirmée que rétroactivement. Cette difficulté réside principalement dans le fait qu'on cherche à attribuer une valeur à cet élément et donc au taux social d'actualisation, en s'appuyant sur l'évolution attendue de l'état du monde au lieu, par exemple, de tenir compte de l'état du monde dont les générations ont hérité. Au-delà de la complexité de déterminer une valeur précise au taux social d'actualisation, cela conduit en outre à un nouveau paradoxe. Le taux d'escompte avait été intégré dans le calcul de la maximisation du bien-être intergénérationnel pour moduler les efforts demandés aux générations successives en lui assignant une valeur positive. La gravité de la situation climatique et l'incertitude quant au futur état du monde transforment l'argument initial puisque cela conduit à demander aux générations actuelles de redoubler d'efforts. L'intronisation d'un taux social d'actualisation au sein du calcul de la croissance optimale avait pour objet de répartir les efforts entre les générations, mais elle peut ainsi conduire à demander aux générations contemporaines de se sacrifier devant la gravité de la situation.

1.2.3 Une préférence pour le présent *au cœur des débats sur le taux social d'actualisation*

Si nous avons dorénavant une idée plus précise quant à la signification du taux social d'actualisation et de son importance dans une perspective utilitariste pour moduler les efforts requis de la part des générations successives afin de maximiser le bien-être intergénérationnel, nous n'avons pas indiqué comment il convenait d'attribuer des valeurs aux différents critères inscrits dans la formule de Ramsey ni quelles pouvaient être ces valeurs. Les valeurs attribuées à l'élasticité de l'utilité

marginale sont équivalentes, quelle que soit la méthode employée. On observe donc une certaine unanimité sur ce point. C'est tout le contraire en ce qui concerne la préférence pure pour le présent : c'est pourquoi cet élément est si important pour définir une valeur plus générale au taux social d'actualisation.

Deux méthodes générales sont classiquement utilisées pour attribuer une valeur aux deux critères qui s'inscrivent au sein du taux d'actualisation. Une première méthode dite « positive », employée par exemple par Nordhaus, consiste à appliquer à la formule les comportements observés au sein du marché financier. Une deuxième méthode, utilisée par exemple par Stern, s'appuie sur des principes éthiques pour déterminer quels doivent être les valeurs à assigner aux critères, en vertu d'un principe d'équité entre les générations par exemple. L'emploi de cette seconde méthode par Stern est l'une des raisons pour lesquelles son rapport a été fortement critiqué[653]. Aux yeux de Nordhaus, le taux social d'actualisation et les valeurs attribuées à la préférence pure pour le présent et à l'élasticité de l'utilité marginale ne correspondent en effet en rien à la réalité.

La méthode employée ne change rien concernant l'élasticité : Stern comme Nordhaus défendent un coefficient autour de 1, la majorité des résultats défendus par les autres économistes se situant entre 1 et 3[654]. Selon la méthode normative, on déterminera le niveau de l'élasticité en fonction de ce que nous considérons devoir être une juste distribution des ressources entre les générations. Une telle méthode est défendue par exemple par Geir Asheim et Stéphane Zuber[655]. Selon la méthode descriptive, on peut s'appuyer par exemple sur l'aversion aux inégalités entre contemporains telles qu'elles peuvent être observées dans une société donnée avec l'évolution du niveau d'imposition sur une période donnée, appliquant ainsi au cadre intergénérationnel des décisions publiques concernant des inégalités intragénérationnelles[656]. Une autre méthode, davantage utilisée, consiste à appliquer

---

[653] Olivier Godard, « Long terme et actualisation : la controverse suscitée par le rapport Stern sur le changement climatique », Revue de philosophie économique, vol. 9, n° 2, 2008, p. 69 – 92.

[654] Christian Gollier, « Quel taux d'actualisation pour quel avenir ? », op. cit., p. 66 : « On suppose habituellement que [l'élasticité] est compris[e] entre 1 et 3. » Dans ce même article, Gollier retient ainsi la valeur médiane de cette échelle, une élasticité égale à 2.

[655] Stéphane Zuber et Geir B. Asheim, « Justifying Social Discounting... », op. cit.

[656] Une telle méthode est explorée par exemple pour le Royaume-Uni par Ben Groom et David Maddison. Pour une discussion sur la valeur à attribuer à l'élasticité en fonction de l'évolution du niveau de taxation, voir Ben Groom & David Maddison, « Estimating the Elasticity of Marginal Utility: Revisions, Extensions and Problems » Toulouse, 2013, disponible à l'adresse Internet http://www.webmeets.com/EAERE/2013/m/viewpaper.asp?pid=706.

au cadre intergénérationnel les comportements des agents économiques observés au sein du marché financier : on s'appuie ainsi sur le comportement des agents face au risque pour évaluer le niveau d'aversion aux inégalités[657].

En revanche, l'écart est plus important à propos de la préférence pure pour le présent : Stern estime que la préférence pure doit être de 0,1 %, tandis que Nordhaus l'estime à 1,5 %[658]. Cet écart est dû à un élément fondamental, à savoir le refus éthique de Stern, suivant ainsi en particulier Ramsey, d'accorder une valeur plus importante à cet élément : seule la possibilité d'une extinction de l'espèce humaine, ou plus exactement l'incertitude qui existe quant à l'idée selon laquelle l'espèce humaine et le monde dans lequel nous vivons ont une durée de vie infinie, est susceptible de justifier l'attribution d'une valeur positive à ce taux, toutes les autres formes de justification étant injustifiées[659].

Il est sans doute délicat de déterminer a priori quelle serait la « meilleure » méthode pour désigner des valeurs aux différents éléments de la formule de Ramsey. Nous pouvons néanmoins reproduire les discussions qui se sont développées selon ces deux méthodes et souligner leurs difficultés. Or, dans la mesure où une certaine unanimité peut être observée autour de la valeur à attribuer à l'élasticité, et ce quelque soit la méthode utilisée, l'enjeu de telles discussions concerne essentiellement la préférence pure pour le présent.

---

[657] Voir pour le cas de la France Luc Arrondel, André Masson, Daniel Verger, « Mesurer les préférences individuelles à l'égard du risque », Économie et Statistique, n° 374-375, 2004, p. 53 – 85.

[658] William Nordhaus, A Question of Balance, op. cit.

[659] Pour Nicholas Stern, « le seul fondement éthique solide pour accorder moins de valeur à l'utilité (par opposition à la consommation) des générations futures est l'incertitude concernant la question de savoir si oui ou non le monde existera, ou si ces générations seront toutes présentes ». Traduit par moi. The Stern Review, op. cit., p. 45 : « The only sound ethical basis for placing less value on the utility (as opposed to consumption) of future generations [is] the uncertainty over whether or not the world will exist, or whether those generations will all be present. » Voir son analyse au sein du chapitre 2 du rapport, « Economics, Ethics and Climate Change », qui porte sur des réflexions éthiques, et plus précisément p. 31 – 32.

1.3 Débats éthiques autour de la préférence pure pour le présent

Au-delà de la question de savoir quelle pourrait être la bonne méthode pour déterminer une valeur au taux social d'actualisation et aux deux éléments qui le composent, les positivistes font face à une difficulté importante qui en relativise la portée. Rien, dans ce que l'on peut observer au sein de la réalité, ne permet d'illustrer quel est le niveau d'aversion aux risques engendrés par le changement climatique, ou à quel degré les individus et les sociétés privilégient une satisfaction présente. On connaît en effet toutes les difficultés à isoler un choix fondé uniquement sur le critère temporel, la position dans le temps des peines et des plaisirs, d'éléments tels que l'incertitude ou encore l'aversion au risque censée être illustrée, au sein du taux d'actualisation, par l'élasticité de l'utilité marginale.

Cela est vrai en particulier pour la préférence pour le présent. De nombreuses études expérimentales, en psychologie et plus récemment en neuroéconomie, tentent d'isoler la préférence purement temporelle d'autres critères de choix. Des études en neurobiologie montrent par exemple que les individus qui ont à choisir rapidement entre deux biens situés à des périodes distinctes privilégient celui qui est plus proche dans le temps, même si celui-ci a une valeur objective moindre. N'ayant pas le temps de raisonner et donc sous le coup de l'émotion, ils préfèrent 20 dollars maintenant à 23 dollars un mois plus tard. La préférence pure pour le présent s'expliquerait ainsi par le fait que le « système émotionnel […] a pris le dessus » sur la zone réflexive de notre cerveau qui nous inciterait à l'inverse à privilégier les 23 dollars[660]. Le but de ces études consiste à isoler les choix des individus de tout élément objectif qui aurait pu créer des distorsions dans les choix intertemporels. Il s'agit donc bien de comprendre les mécanismes et mesurer le niveau de préférence subjective pour le présent. La plupart de ces études constatent bien un biais en faveur du présent. Mais aucune d'entre elles ne s'accorde quant à la question de savoir à quel degré une telle préférence se développe. Sans mettre en doute la pertinence de telles analyses et les procédés utilisés pour isoler les individus de la réalité sociale, l'hétérogénéité des résultats est importante : selon une revue des études effectuées en psychologie et en

[660] Pour un aperçu des études des choix intertemporels en neurobiologie et en neuroéconomie, voir par exemple Sacha Bourgeois-Gironde, La neuroéconomie. Comment le cerveau gère mes intérêts, Paris, Plon, 2008, p. 109 – 119.

neuroéconomie, les taux de préférence pure pour le présent recensés vont ainsi de – 6 % à + 200 %[661].

Pour dépasser les difficultés rencontrées par ce type d'études expérimentales, des enquêtes qualitatives dans lesquelles on interroge des personnes à l'appui de questionnaires précis sont menées. Mais, à nouveau, il est difficile d'établir une mesure précise des éléments que l'on souhaite évaluer. Le défi de telles enquêtes consiste en particulier à distinguer la préférence pure pour le présent, relevant de choix d'un épargnant tenant compte de l'ensemble de son cycle de vie, de comportements consistant à privilégier une satisfaction de court terme – une forme d'impatience – ou encore de comportements altruistes (épargne destinée à ses enfants ou petits-enfants)[662]. Un comportement altruiste peut sans doute être intéressant à observer pour ce qui concerne l'évaluation des efforts que nous souhaiterions produire pour les générations futures, mais ne correspond par à ce qu'on veut mesurer, à savoir la dépréciation du futur.

La différence entre préférence pure pour le présent et impatience est subtile. L'impatience concerne uniquement le court terme, tandis que la préférence pure pour le présent concerne l'ensemble du cycle de vie. Ainsi, la première mesure une tendance à céder à la tentation, tandis que la seconde mesure la manière dont nous envisageons l'avenir, son niveau de dépréciation. Céder à une telle tentation alors que l'on a par ailleurs un souhait qui se porte vers l'avenir renvoie à des cas de comportements incohérents dans le temps. Un exemple célèbre peut être invoqué pour comprendre ce point, à savoir le cas d'Ulysse face aux sirènes, décrit dans l'Odyssée. Ulysse doit faire face à une tentation de court terme, celle de rejoindre les sirènes, mais a également à l'esprit un horizon plus lointain, son retour à Ithaque. On peut considérer ici que sa préférence pure pour le présent, le niveau de dépréciation du futur, est relativement faible, tandis qu'il a su se jouer de l'impatience de court terme qui aurait pu le conduire à adopter un comportement incohérent au regard de

[661] Shane Frederick, George Loewenstein, Ted O'Donoghue, « Time Discounting and Time Preference: A Critical Review », op. cit.

[662] Voir par exemple l'enquête française destinée à mesurer la préférence pure pour le présent en observant les comportements liés à l'épargne, Luc Arrondel, André Masson, Daniel Verger, « Mesurer les préférences individuelles pour le présent », Économie et Statistique, n° 374-375, 2004, p. 87 – 128.

sa volonté initiale – le retour à Ithaque – en décidant de s'attacher au mât de son bateau[663].

Puisqu'il est si difficile de s'appuyer sur une réalité quelconque pour mesurer le niveau de préférence pure des individus pour le présent, le choix de la valeur assignée à ce critère l'est nécessairement d'un point de vue éthique. C'est la raison pour laquelle de tels débats sont si importants. Est-il rationnel pour un individu de privilégier le présent et légitime pour une société d'agir ainsi ? Nous nous interrogeons dans une première partie sur la rationalité du comportement individuel dans le temps, indiquons ensuite en quoi une réflexion au niveau individuel ne permet pas de tirer des conclusions d'ordre éthique au niveau intergénérationnel, pour montrer enfin pourquoi il est moralement inacceptable de défendre l'idée d'un privilège social accordé aux générations plus proches dans le temps en raison de ce positionnement temporel au sein d'une perspective utilitariste. En conclusion, nous indiquons que le refus éthique de ce concept au niveau intergénérationnel explique en grande partie pourquoi nous devons renoncer à l'idée plus générale selon laquelle les coûts et bénéfices futurs auraient une importance moindre et donc à une perspective utilitariste en tant qu'elle ne parvient pas à répondre à l'objection sacrificielle.

1.3.1 Rationalité et préférence pure pour le présent

Comment interpréter des résultats si contradictoires quant au niveau de préférence individuelle pour le présent ? Trois types d'approches apportent un éclairage différent[664]. Elles s'opposent en particulier sur la question de savoir si le fait de préférer un bien présent en raison de cette position dans le temps est rationnel ou non. On peut tout d'abord considérer qu'une telle hétérogénéité confirme le caractère nécessairement irrationnel de la préférence pure pour le présent, celle-ci étant dès lors nécessairement égale à zéro : préférer le présent ne peut être le fruit d'un choix dont l'objet est de maximiser son bien-être. À l'inverse, un comportement

[663] Ibid., p. 97 – 98.
[664] Ibid. Voir également André Masson, « Préférence temporelle discontinue, cycle et horizon de vie », in Louis-André Gérard-Varet, Jean-Claude Passeron, *Le Modèle et l'enquête, les usages du principe* de rationalité dans les sciences sociales, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1995, p. 325 – 400.

rationnel dans le temps consisterait uniquement à tenir compte de l'intégralité de son existence, de son cycle de vie. Les tenants d'une myopie rationnelle défendent l'idée selon laquelle nous pouvons privilégier un bonheur présent sans tenir compte de ce qui adviendra dans le futur, en raison notamment d'une évolution des préférences dans le temps. Enfin, une dernière vision stipule que la préférence pour le présent est le résultat d'une rationalité limitée : il est impossible d'isoler ce qui relève de la prise de décision subjective à l'égard du temps d'éléments objectifs ou plus généralement de l'environnement dans lequel évolue l'individu et qui déterminent en partie ses choix, ce qui explique une certaine incohérence dans les choix intertemporels.

Nous souhaitons montrer ici qu'une telle préférence peut être rationnelle et que le choix d'un bien présent s'explique en partie par l'environnement au sein duquel évoluent les individus. Ainsi, l'hypothèse selon laquelle la préférence pure pour le présent est nécessairement irrationnelle doit selon nous être rejetée car trop idéaliste, tandis que les deux autres visions véhiculent une vision plus conforme avec la condition historique de l'être humain.

Un des auteurs les plus emblématiques contre l'idée selon laquelle une préférence pure pour le présent serait rationnelle est John Rawls. Selon lui, « la rationalité implique que nous considérions de manière impartiale tous les moments de notre vie[665] ». Son analyse sur la rationalité du comportement individuel concerne plus spécifiquement les participants au contrat originel : ils sont donc sous voile d'ignorance et ne savent rien de leurs conditions sociales. Selon le philosophe américain, un individu sous voile d'ignorance, censé agir de manière rationnelle, doit tenir compte de l'intégralité de son cycle de vie, et donc ne pas privilégier une période de son existence :

[665] John Rawls, Théorie de la justice, op. cit., p. 333.

« Nous devons considérer notre vie comme un tout, comme les activités d'un sujet rationnel étalées dans le temps. Une simple position dans le temps, ou la distance par rapport au présent, ne sont pas des raisons pour accorder plus de poids à un moment plutôt qu'à un autre. […] L'importance intrinsèque que nous attribuons aux différentes parties de notre vie devrait être la même à chaque instant. Cette importance devrait dépendre du projet lui-même tout entier, dans la mesure où nous pouvons le déterminer, et ne devrait pas être affectée par les contingences du présent[666]. »

Dès lors, il serait insensé d'attribuer à la préférence pure pour le présent une valeur autre que zéro puisque seuls des éléments contingents sont susceptibles d'expliquer une telle préférence. La position défendue par Rawls s'inspire explicitement de celle défendue par un des fondateurs de la pensée utilitariste, Henri Sidgwick. Pour ce dernier, il est absurde de considérer qu'un bien présent puisse apporter plus ou moins de plaisir uniquement en raison de sa position dans le temps. Des individus rationnels qui poursuivent un objectif de maximisation de l'utilité ou de la satisfaction sont censés prendre en compte l'intégralité de leur existence dans le calcul des plaisirs et des peines. Cette forme d'impartialité ou de neutralité à l'égard du temps est ce qui distingue, selon lui, un choix rationnel d'un choix produit par impulsivité, avec passion, sans règle ni méthode :

« Mes sentiments dans un an devraient être aussi important pour moi que mes sentiments de la minute suivante, si seulement je pouvais faire une prévision aussi sûre d'eux. En effet cette préoccupation égale et impartiale pour toutes les parties d'une vie consciente est peut-être l'élément le plus important dans la notion commune de poursuite rationnelle – par opposition à simplement impulsive – du plaisir[667]. »

Des éléments contingents, notamment l'incertitude de pouvoir jouir d'un certain niveau de bien-être dans le futur, peuvent bien sûr justifier une préférence pour un plaisir présent[668], mais il est irrationnel de tenir compte de la seule position

[666] Ibid., p. 461.

[667] Henri Sidgwick, The Methods of Ethics, 7e édition, Londres, MacMillan, 1907, nbp p. 124 : « For my feelings a year hence should be just as important to me as my feelings next minute, if only I could make an equally sure forecast of them. Indeed this equal and impartial concern for all parts of one's conscious life is perhaps the most prominent element in the common notion of the rational – as opposed to the merely impulsive – pursuit of pleasure. » Traduit par moi. Dans un autre passage de son ouvrage, Sidgwick résume ce principe d'impartialité par l'idée suivante : « Ci-après en tant que tel doit être regardé ni moins ni plus que Maintenant. » Traduit par moi, p. 381 : « Hereafter as such is to be regarded neither less nor more than Now. »

[668] Henri Sidgwick lui-même indique que le principe d'impartialité temporelle ne signifie pas que l'incertitude ne peut pas jouer un rôle dans la procédure de choix : « Cela ne signifie pas, bien sûr, que le bien du présent ne peut pas être raisonnablement préféré à une bien futur en raison de la plus grande certitude qui lui est attachée. » Traduit par moi. Ibid., p. 381 : « It is not, of course, meant that the

temporelle d'un bien pour fonder sa préférence. Une préférence pour le présent est ainsi réduite à un comportement passionné, impulsif, et donc irraisonné. Une telle position tranche particulièrement avec celle défendue par un autre fondateur de l'utilitarisme cité explicitement par Sidgwick, Jeremy Bentham. Pour ce dernier, l'action et le choix des individus se fondent sur la base d'un calcul de la valeur des plaisirs et des peines à partir de quatre modalités, que sont l'intensité, la durée, la certitude et la proximité[669]. Ainsi, un individu privilégiera un bien qui lui procurera une plus grande intensité de plaisir par exemple, mais également un bien plus proche dans l'espace et le temps. Sidgwick réfute donc ce dernier critère : selon lui, il est faux d'affirmer qu'un plaisir est plus grand dès lors qu'il est plus proche dans l'espace ou le temps, et donc qu'un individu rationnel puisse développer une préférence pure pour le présent.

Une préférence pure pour le présent est donc caractérisée d'irrationnelle en tant qu'elle ne permet pas à un individu de maximiser son utilité ou son bien-être sur l'ensemble de son existence, tout au long de son cycle de vie. Afin de maximiser son bien-être dans ce cadre, on estime qu'il est rationnel de comparer des niveaux de satisfaction attendus qui interviendront à différents moments d'une existence. Le choix le plus judicieux sera celui qui privilégiera l'accomplissement de la satisfaction la plus grande, même s'il est nécessaire pour cela de mettre de côté des « petits bonheurs » dans le temps présent ou du moins à une période moins éloignée dans le temps, de sacrifier des satisfactions possibles dans le temps présent pour en obtenir de plus grandes dans le futur. Bien sûr, il est impossible de connaître avec certitude de quoi le futur sera fait, ce qui est reconnu par la plupart des auteurs, même ceux qui défendent une neutralité temporelle. Mais si l'on met de côté le problème d'absence d'information sur le futur, un comportement neutre ou impartial à l'égard du temps suppose que nous puissions comparer des satisfactions présentes et futures. De fait, on suppose une continuité dans le temps des valeurs défendues par les individus, des préférences qui sont les leurs.

---

good of the present may not reasonably be preferred to that of the future on account of its greater certainty. »

[669] Ibid., note de bas de page p. 124. Jeremy Bentham expose ces modalités dans sa Théorie des peines et des récompenses, Londres, Bossange et Masson, 1811, nbp p. 13 : « Je dis valeur totale, pour comprendre les quatre circonstances dont se compose la valeur d'une peine ou d'un plaisir : intensité, proximité, certitude, durée. »

Selon le point de vue défendu par Sidgwick, un comportement qui privilégie un bien présent n'est pas satisfaisant, car il ne permet pas de maximiser son bonheur tout au long de son existence. Or, on peut juger une préférence pour le présent irrationnelle si et seulement si on estime que le fait de tenir compte de l'intégralité de son existence constitue le « bon comportement ». Tout dépend du critère que nous retenons pour caractériser ce qui constitue le meilleur comportement ou la meilleure décision possible. Tout jugement sur la rationalité d'un comportement est fondé sur des principes, des critères : c'est uniquement en fonction de ces critères que nous pouvons indiquer que telle action est rationnelle ou non[670]. Le jugement porté par Sidgwick et les autres tenants de l'impartialité temporelle sur la préférence pure pour le présent s'inscrit dans une telle perspective. Le critère établi en amont permettant de porter un jugement sur un comportement stipule que la rationalité consiste à maximiser sa satisfaction ou son utilité tout au long de son existence. Un bon comportement consiste donc à adopter un comportement qui soit en conformité avec un tel critère, à savoir d'être neutre à l'égard du temps. À l'inverse, un biais pour le présent est nécessairement perçu comme incohérent au regard de ce critère de maximisation.

Or, si nous estimons qu'il est préférable de maximiser son bonheur à un moment précis, ou plus largement qu'il n'y a pas lieu de le maximiser tout au long de son existence, et donc de refuser de souscrire à un principe de « continence », on peut estimer qu'un tel comportement n'a rien d'irrationnel. Si nous estimons que la maximisation de l'utilité tout au long de la vie ne constitue pas un principe satisfaisant, il n'est pas irrationnel d'adopter un choix qui ne pourra être qualifié de « meilleur possible » du point de vue de celui qui défend une impartialité dans le temps[671]. On pourrait même proposer un critère tout à fait différent en estimant qu'il est rationnel de vouloir maximiser une préférence dans le présent sans se préoccuper de ce qui adviendra dans le futur.

---

[670] Jon Elster, Le laboureur et ses enfants, Deux essais sur la limite de la rationalité, traduit de l'anglais par Abel Gerschenfeld, Paris, Les Editions de minuit, 1986.

[671] Un tel argument rejoint l'argument du « principe de continence » développé par Ruwen Ogien, Le rasoir de Kant, et autres essais de philosophie pratique, Paris-Tel Aviv, Éditions de l'éclat, 2003, p. 64 : « L'agent qui agit ainsi ne peut être réputé « irrationnel » que si, et seulement si, il a fait sien un principe de continence exigeant précisément de toujours faire ce qu'on a les meilleures raisons de faire ou de croire ce qu'on a les meilleures raisons de croire. Si l'agent n'a pas endossé ce principe, il n'est pas irrationnel pour lui d'agir à l'encontre de son meilleur jugement. »

C'est la position défendue par les tenants d'une myopie rationnelle, au premier rang desquels l'économiste Gary Becker[672]. Dans ce cadre, on suppose non pas que les individus souhaitent maximiser leur bien-être sur l'ensemble de leur cycle de vie, mais qu'ils comparent au contraire une utilité présente à une utilité future. Le choix du présent se fait ainsi à l'appui d'un calcul entre l'utilité présente et future. D'une certaine manière, préférer le présent au sein d'une telle approche correspond à l'aphorisme célèbre du poète épicurien Horace, « carpe diem », traduit littéralement par la formule « Cueille le jour sans te fier le moins du monde au lendemain[673] ! », à l'exception faite que, contrairement à ce qui y est décrit, les individus en proie à une myopie rationnelle connaissent parfaitement les conséquences possibles de leurs choix en faveur du présent.

Une telle hypothèse comportementale à l'égard du présent correspond typiquement, pour Becker, aux comportements de fumeurs ou de sportifs dopés. Nous connaissons les risques de ce type de comportements sur la santé : a priori, fumer, se droguer, boire plus que de raisons constituent autant de comportements à risque, c'est-à-dire risquant d'avoir des conséquences néfastes sur la santé à moyen ou long terme. En somme, un sportif qui se dope connaît les risques que cela engendre pour sa vie future, il sait qu'il a de grandes probabilités de voir son espérance de vie se réduire. Pourquoi un sportif en vient-il à se doper, si ce n'est pour tenter de toucher à la gloire – et donc la satisfaction ou le plaisir – que peut procurer la victoire au sein d'une compétition prestigieuse ? Ce même sportif connaît les risques futurs qu'un tel comportement engendre pour sa santé et pour son futur : il fait donc le choix d'obtenir une gloire plus importante dans le présent, il fait le choix du présent en sacrifiant son bien-être futur. Plus largement, privilégier ainsi de manière cohérente et donc rationnelle le présent revient dans les faits à faire le choix d'une vie courte et éventuellement glorieuse aux dépens d'une vie plus longue mais tapie dans l'ombre.

Une telle proposition est intéressante en tant qu'elle développe une explication logique et relativement simple des raisons pour lesquelles un sportif ou un fumeur véhicule un tel comportement. Mais cela est sans doute trop simple et les

[672] Gary S. Becker et Kevin M. Murphy, « A Theory of Rational Addiction », Journal of Political Economy, vol. 96, n° 4, 1988, p. 675 – 700.
[673] Horace, Odes [23 – 7 av. J.C.], traduit du latin par Claude-André Tabart, Paris, Gallimard, 2004, livre I, 11, 8, p. 74 – 75.

explications proposées quelque peu réductrices, car l'individu est pensé uniquement comme un être de calcul, ce qui doit nous conduire à en relativiser quelque peu les conclusions[674]. Dans le cas d'un fumeur, comme pour celui d'un drogué qu'est un coureur dopé, la poursuite d'un comportement à risque pourrait s'expliquer autant par une tendance à la procrastination, à remettre au lendemain ce qu'on souhaiterait stopper précisément en raison des risques encourus, sans toutefois parvenir à s'y résoudre en raison du coût que cela implique mais également de la dépendance que l'on peut ressentir à l'égard de ces produits. Plus fondamentalement, le fait de se doper ne peut sans doute pas s'expliquer uniquement par une préférence rationnelle pour le présent mais également par une faible aversion au risque et un pari sur le fait que les conséquences négatives promises pourraient ne pas se réaliser ou, plus simplement, par une incapacité à anticiper les risques encourus, liés à la santé ou à la probabilité de se faire prendre et de perdre ce que l'on a gagné.

Les tenants de la troisième position, la rationalité limitée, ont précisément pour volonté de tenir compte des différents éléments qui conduisent les individus à privilégier le présent et s'opposent ainsi tant à ceux qui considèrent que seul un comportement neutre à l'égard du temps est rationnel qu'à ceux qui estiment que le fait de privilégier le présent est uniquement le fruit d'un choix cohérent. Pour ces auteurs, correspondant notamment aux fondateurs de l'analyse économique sur la préférence pure pour le présent que nous avons donc déjà rencontré, préférer le présent constitue bel et bien un choix. Mais comme nous l'avons indiqué et contrairement aux défenseurs d'une myopie rationnelle, les individus font ce choix du présent en raison de certains obstacles propres au cadre intertemporel. Ainsi, le choix du présent provient par exemple d'une forme de myopie, d'une impossibilité de savoir de quoi l'avenir sera fait ou d'une absence d'imagination quant à ce même futur.

Contrairement aux défenseurs de l'idée selon laquelle un comportement rationnel dans le temps est synonyme d'impartialité, de prise en compte de l'intégralité de son existence et donc de surplomb de sa propre existence, il s'agit ici d'accepter le statut historique de l'être humain, de reconnaître le fait que l'individu

[674] Pour une discussion sur ces éléments, voir par exemple Jean-François Bourg, « Le sportif et le marché : le cas du dopage », in Revue internationale de psychosociologie et de gestion des comportements organisationnels, vol. IX, n° 20, 2003, p. 73 – 90.

produit ses choix à partir du temps présent. Comme nous l'avons déjà souligné avec Saint-Augustin, ce qui distingue l'être humain de la divinité est que le premier est dans le temps, est un être historique[675]. Une critique que l'on peut adresser à Rawls en particulier, même si de telles hypothèses ne concernent bien sûr que la position originelle, est que les individus qui participent à cette position sont au-dessus du temps, constituent ainsi des divinités en ce qui concerne leur rapport au temps.

Une telle acception a une première conséquence relativement évidente mais néanmoins fondamentale : le présent survient avant le futur et nous pouvons en ce sens être conduits à privilégier un bien présent. Ainsi, comme l'indique Ludwig von Mises, « le temps n'est pas pour l'homme une substance homogène dont seule la longueur compte » : « [c]'est un flux irréversible, dont les moments apparaissent dans une perspective différente selon qu'ils sont proches ou éloignés de l'instant où se passent l'évaluation et la décision ». Dès lors, poursuit l'économiste autrichien, « [l]a préférence du moment est une composante catégorielle de l'agir humain. Il est impossible de penser une action dans laquelle la satisfaction à brève échéance n'est pas – toutes choses égales d'ailleurs – préférée à celle attendue pour plus tard[676] ».

De manière plus fondamentale, en tant qu'êtres historiques, notre vie ne peut « constituer un tout, un ensemble cohérent et orienté[677] ». Nos préférences, nos projets, nos conceptions de la vie bonne évoluent constamment au gré d'un certain nombre de contingences que nous pouvons rencontrer, mais également de choix auxquels nous pouvons procéder et qui modifient la trajectoire que nous avions pu anticiper auparavant. Dès lors, on observe nécessairement une incohérence temporelle des choix telle que cela fut mis en avant en premier lieu par l'économiste Strotz : les résolutions que nous pouvons prendre dans le temps présent peuvent ne pas être les mêmes dans le futur, nous interdisant de planifier notre cycle de vie sur le long terme[678].

---

[675] Saint-Augustin, Confessions, op. cit. Rappelons que Saint-Augustin oppose « l'éternité toujours stable » de la divinité, où « rien ne passe » et pour qui « tout y est le présent », et le temps tel que l'expérimente l'être humain, pour qui « rien n'est tout entier le présent ».

[676] Ludwig von Mises, *L'action humaine. Traité d'économie* [1949], traduit de l'américain par Raoul Audouin, Paris, PUF, 1985, p. 507 – 508.

[677] Pierre Bourdieu, « L'illusion biographique », Actes de la recherche en sciences sociales, Éditions de minuit, n° 62 – 63, juin 1986, p. 69 – 72, p. 69.

[678] Robert Henry Strotz, « Myopia and Inconsistency in Dynamic Utility Maximization », Review of Economic Studies, vol. 23, n° 3, 1956, p. 165 – 180.

On peut considérer que nos préférences évoluent pour au moins deux grandes raisons. La première est que nous sommes confrontés, au cours de notre vie, à un certain nombre de contingences, positives ou négatives, que nous ne pouvons anticiper. Contrairement à ce que défend Rawls, notre vie ne se déroule pas « selon un plan » que nous pourrions formuler au début de notre vie. Nous pouvons nous proposer des objectifs à plus ou moins long terme mais ceux-ci évoluent presque nécessairement au gré de rencontres que nous avons pu faire, d'accidents de la vie. Tout au long de notre existence, nous sommes confrontés à des épreuves nouvelles qui nous conduisent à revoir les projets que nous avions pu planifier, les choses que nous voulions réaliser. La constance exigée des tenants d'une rationalité sur le long terme est tout à fait illusoire, tant les individus se voient contraints par l'imprévisibilité du futur, des évènements auxquels ils devront faire face et qui ne peuvent être anticipés (évènements tels que son propre décès ou celui de proches, des maladies, mais aussi plus joyeux, comme un mariage, une naissance, etc.). Ajoutons que cette imprévisibilité des évènements à venir est heureuse. Qui voudrait d'une vie planifiée de bout en bout, qui serait certes exempte de difficultés, mais aussi et surtout d'heureuses rencontres, de découvertes et autres bonnes surprises ?

La seconde est que notre perception des choses, les projets qui nous tenaient à cœur, peuvent évoluer sans que cela soit causé par de telles contingences, mais tout simplement parce que nous avons envie d'autre chose. Notre vie n'a pas nécessairement à être linéaire, « toute tracée », notre objectif consistant ainsi à la remplir au mieux, à profiter du plus grand bonheur possible. Nous pouvons ainsi avoir plusieurs vies en une seule, sans que cela soit obligatoire, bien sûr, mais nous devons garder à l'esprit que cela est possible et doit le rester. Comme l'indique Bernard Williams, nous devons renoncer à une perception telle que défendue par Rawls qui consiste à « voi[r] sa vie de l'extérieur comme quelque chose de semblable à un rectangle donné qu'il faudrait remplir au mieux » mais reconnaître à l'inverse « que l'existence et la taille de ce rectangle dépendent de moi[679] ».

L'œuvre célèbre de Marcel Proust, À la recherche du temps perdu[680], expose avec brio l'évolution de nos préférences et nos identités au cours d'une vie, au gré de

[679] Bernard Williams, « Personne, caractère et morale », in La fortune morale, op. cit., p. 227 – 251, p. 242 – 243.
[680] Marcel Proust, À la recherche du temps perdu [1913 – 1927], Paris, Gallimard, 1991.

l'avancement de l'âge et des expériences qui surviennent. Si cette œuvre nous parle tant, si jamais nous avons eu le courage de nous y plonger, c'est précisément parce qu'elle évoque l'évolution aléatoire de notre identité, de notre regard sur le monde, sur notre monde et les personnes qui le composent, au gré des rencontres, des accidents de la vie que nous ne pouvons anticiper. La plupart des personnages évoluent fortement au cours de l'œuvre, au gré du changement de leur situation ou de leur âge, du contexte dans lequel ils sont appréhendés, ou encore de la transformation du regard du narrateur sur eux, à tel point que ces personnages sont désignés par des déterminants. Nos préférences, nos idéaux ou encore les valeurs qui sont les nôtres évoluent, tout simplement en raison du temps qui passe, de notre avancement dans l'âge et de l'évolution de notre situation tant privée que professionnelle, et de l'évolution de notre environnement social. Et, à nouveau, cela est sans doute heureux.

Dès lors, il paraît logique que les individus s'orientent vers le court terme, dans la mesure où l'« horizon décisionnel [est] dominé par l'échéance du projet en cours et [est] inscrit dans le temps morcelé qui sépare les phases successives du cycle de vie[681] ». L'agent est incapable de s'extraire de sa situation présente pour adopter une position omnisciente, surplombant l'ensemble de son cycle de vie. Ces évolutions des préférences individuelles dans le temps sont parfois telles que le Moi présent et le Moi futur pourraient apparaître comme deux êtres distincts. Les évènements qui intéressent le Moi futur seraient dès lors moins importants pour le Moi présent en vertu de cette connexion moindre, en vertu d'évènements qui surviennent et qui peuvent ainsi être comparées à de petites morts suivies de nouvelles naissances[682]… En rejetant une conception de l'identité figée, stable et cohérente dans le temps telle que défendue par Sidgwick, Derek Parfit va dans ce sens. Le Moi présent et le Moi futur représentent bel et bien la même personne. Mais en s'inspirant d'une conception réductionniste de l'identité telle que développée par Locke[683], il considère

[681] André Masson, « La vie pour l'épargnant ne se réduit pas à un exercice de calcul », Tome 2, « Les apports d'une approche existentielle du cycle de vie », in Revue française d'économie, vol. XXV, n° 2, Octobre 2010, p. 3 – 59, p. 7.

[682] Comme l'indique Derek Parfit, « nous pouvons regarder certains évènements qui surviennent au cours de la vie d'une personne comme, d'une certaine manière, une naissance ou une mort ». Derek Parfit, Reasons and Persons, op. cit., p. 328 : « We may regard some events within a person's life as, in certain ways, like birth or death. » Traduit par moi.

[683] À propos de la théorie réductionniste de l'identité telle qu'elle est revendiquée par Derek Parfit, Ibid., p. 219 – 306. Cette approche réductionniste de l'identité est défendue par John Locke au sein du chapitre 27 de son *Essai sur l'entendement humain* (Essay concerning Human Understanding). L'idée

que notre préoccupation, notre niveau de « connexion » avec les évènements qui surviennent au cours de notre existence dépend de leur position temporelle : plus ceux-ci sont susceptibles d'intervenir dans un futur lointain, moins nous nous en préoccupons dans le temps présent. Dès lors, le Moi présent est moins connecté aux évènements qui concerneront le Moi futur, et il paraît tout à fait rationnel qu'un individu s'intéresse moins aux plaisirs et aux peines qu'il pourra ressentir dans le futur que ceux du présent :

« Ma préoccupation pour mon futur pourrait correspondre à un degré de connexion entre moi maintenant et moi dans le futur. La connectivité est une des deux relations qui me donnent des raisons d'être spécialement concerné par mon propre futur. Il peut être rationnel de moins s'en soucier, lorsque l'un des motifs pour un tel souci se révèlera avoir un degré moindre. Puisque la connectivité est presque toujours plus faible sur de longues périodes, je peux rationnellement moins me soucier de mon futur plus lointain[684]. »

Comme l'exprime Thomas Nagel, tant que l'on estime que l'individu est constant tout au long de sa vie, « demeurant identique dans le temps[685] », l'idée selon laquelle il est rationnel d'adopter un comportement neutre à l'égard du temps paraît fondée. Pour Nagel en effet, « tant que les évolutions des préférences sont regardées avec indifférence, il n'y a pas de problème[686] ». Dans l'hypothèse où nos préférences sont constantes dans le temps, il semble rationnel d'agir dès à présent pour réaliser un désir dans le futur, comme par exemple de sacrifier des satisfactions présentes afin d'atteindre cet idéal dans le futur. Une telle impartialité est nécessaire si nous souhaitons voir aboutir ce projet. Mais cela est moins évident dès lors que nous acceptons l'hypothèse selon laquelle nos préférences évoluent. En l'absence d'une

---

selon laquelle nous serions moins connectés aux évènements qui surviennent dans le futur est centrale aux yeux de Parfit pour rejeter l'idée selon laquelle un comportement rationnel dans le temps est un comportement neutre à l'égard du temps.

[684] Traduit par moi. Derek Parfit, Reasons and Persons, op. cit., p. 313 : « My concern for my future may correspond to the degree of connectedness between me now and myself in the future. Connectedness is one of the two relations that give me reasons to be specially concerned about my own future. It can be rational to care less, when one of the grounds for caring will hold to a lesser degree. Since connectedness is nearly always weaker over longer periods, I can rationally care less about my further future. »

[685] John Rawls, Théorie de la justice, op. cit., p. 463. Si la conception rawlsienne de l'individu au sein de son cycle de vie est contestable dans Théorie de la justice, elle est plus mesurée dans Libéralisme politique, op. cit. Il indique par exemple p. 44 – 45 que les « conceptions du bien ne sont pas fixes, elles se forment et se développent en mûrissant et elles peuvent se modifier plus ou moins radicalement au cours de notre vie ». Malgré tout, c'est la conception développée au sein de Théorie de la justice que Rawls retient pour la position originelle et donc pour la détermination des principes de justice.

[686] Traduit par moi. Thomas Nagel, The Possibility of Altruism, Princeton, Princeton University Press, 1970, p. 74 : « So long as the preference changes themselves are regarded with indifference, there is no problem. »

telle continuité dans le temps, on perçoit mal les raisons pour lesquelles nous devrions, en toute rationalité, sacrifier un bien présent. L'évolution de nos préférences, des valeurs auxquelles nous croyons, réduit l'intérêt que nous pourrions avoir à agir dans le temps présent pour atteindre un idéal futur, et donc réduit l'intérêt d'adopter un comportement neutre à l'égard du temps :

« Il pourrait advenir qu'une personne croie à un moment qu'elle acceptera dans un temps futur des principes généraux d'évaluation – des principes concernant les choses qui constituent les raisons de l'action – qu'elle estime maintenant pernicieux. De plus elle peut croire qu'elle trouvera dans le futur ses valeurs présentes pernicieuses. Que requiert la prudence pour cette personne dans ce cas ? La prudence requiert de prendre les mesures qui permettent la réalisation de ce pour quoi il y aura une raison d'agir. Est-ce que ses croyances à un moment antérieur lui donnent des motifs pour juger de ce qu'elle aura raison de faire plus tard ? Il n'est pas certain pour moi que ce soit le cas, et si cela se confirme, alors l'exigence de prudence ou de motifs intemporels pourrait ne pas être applicable[687]. »

En résumé, pour déterminer s'il est pertinent ou non d'attribuer une valeur à la préférence pour le présent, tout dépend des hypothèses que nous pouvons formuler quant à l'évolution des préférences des individus au sein de son cycle de vie. Si nous souhaitons défendre une vision idéaliste de l'individu, alors il convient d'attribuer une valeur nulle à la préférence pure pour le présent. En revanche, si nous stipulons une évolution des préférences pour quelque raison que ce soit, il est indiqué d'attribuer une valeur positive à cet élément, le degré à lui appliquer dépendant du degré de préférence de l'individu entre un bien présent et un bien futur en raison de leur position temporelle respective.

1.3.2 Distinguer choix individuel et choix social

Dans une perspective utilitariste, le jugement moral porté à l'encontre d'une préférence pure pour le présent à l'échelle sociale peut être induit d'une réflexion sur le comportement qu'est censé adopter un individu rationnel au sein de son cycle de

[687] Traduit par moi. Ibid., p. 74 : « It may happen that a person believes at one time that he will at some future time accept general evaluative principles – principles about what things constitute reasons for action – which he now finds pernicious. Moreover he may believe that in the future he will find his present values pernicious. What does prudence require of him in that case? Prudence requires that he take measures which promote the realization of that for which there will be reason. Do his beliefs at the earlier time give him any grounds for judging what he will have reason to do at the later? It is not clear to me that they do, and if not, then the requirement of prudence or timeless reasons may not be applicable. »

vie et donc du caractère rationnel ou irrationnel d'un biais individuel pour le présent. Nous le savons, la théorie utilitariste assigne une finalité particulière au comportement humain et aux sociétés : un bon choix collectif sera celui qui permettra d'optimiser le niveau d'utilité au sein de la société, et le meilleur choix possible sera celui qui permettra d'atteindre le niveau de bien-être le plus élevé. Le niveau de bien-être global est égal à la somme des niveaux d'utilité ou de bien-être dont bénéficient les individus. Un choix collectif destiné à maximiser le bien-être global se doit dès lors de tenir compte des préférences véhiculées par des individus désireux de maximiser leur propre satisfaction : le choix collectif est l'émanation, l'expression des multiples choix individuels. Autrement dit, le choix collectif est conforme aux choix exprimés individuellement, puisque l'objectif à ces deux échelles consiste à maximiser le bien-être[688]. Ainsi, le jugement que l'on portera sur la rationalité du comportement des individus a une importance considérable puisqu'il permettra, par extrapolation, de juger de la légitimité des choix établis au niveau social.

Pour répondre à la question de savoir si une préférence pure pour le présent au niveau social est acceptable ou non d'un point de vue moral, une première méthode peut ainsi consister à s'interroger sur la rationalité de la préférence pure pour le présent à l'échelle individuelle. Pour Henri Sidgwick, un des fondateurs de l'utilitarisme, le fait qu'il soit irrationnel de privilégier une partie de son existence par rapport à une autre le conduit à considérer qu'une telle préférence de manière universelle – et donc également au niveau social – est illégitime[689]. Quelle que soit notre position à l'égard de ce qu'implique la rationalité dans un cadre intertemporel, pouvons-nous ainsi nous y appuyer pour décider de ce qu'il est légitime de faire au niveau intergénérationnel ? Nos réflexions à l'échelle individuelle sur la rationalité du comportement nous permettent-elles d'aboutir à des conclusions sur la légitimité

[688] Sur l'idée selon laquelle un tel principe est au cœur de la théorie utilitariste, voir John Rawls, Théorie de la justice, op. cit., p. 218 et la note de bas de page n°37, p. 227 – 228.

[689] Ainsi, pour Henri Sidgwick : « Jusqu'ici nous avons seulement considéré le « Bien envisagé de manière générale » d'un individu seul : mais comme cette notion est construite par comparaison et intégration des différents « biens » qui succèdent à un autre au sein de séries d'états conscients, nous avons formé ainsi la notion de Bien Universel par comparaison et intégration des biens de toutes les existences humaines – ou sensibles – considérées individuellement. » Traduit par moi. The Methods of Ethics, op. cit., p. 382 : « So far we have only been considering the 'Good on the Whole' of a single individual : but just as this notion is constructed by comparison and integration of the different 'goods' that succeed one another in the series of our conscious states, so we have formed the notion of Universal Good by comparison and integration of the goods of all individual human – or sentient – existences. »

d'un choix à l'échelle collective ? La réponse est négative : il convient de distinguer clairement les choix individuels de ce qui relève des critères à appliquer au sein du choix social. Deux raisons justifient une telle distinction. La première porte sur un problème propre à l'utilitarisme tandis que la seconde concerne plusieurs différences fondamentales quant aux cadres d'analyse.

Avant de discuter plus spécifiquement du passage de l'individuel au collectif, il s'agit en premier lieu de discuter de la question de savoir si ce qui est rationnel est légitime à l'échelle individuelle. La critique de la préférence pour le présent proposée par Sidgwick véhicule des arguments similaires à ceux développés à l'encontre de la faiblesse de la volonté : en privilégiant une satisfaction présente alors même qu'il pourrait bénéficier d'une satisfaction plus grande dans le futur, un individu fait un choix qui va à l'encontre de son meilleur jugement, du meilleur choix possible[690]. En ce sens, une préférence pour le présent apparaît non seulement comme irrationnelle, mais également déraisonnable. Le fait de succomber à la tentation du présent est un exemple souvent utilisé pour illustrer un phénomène de faiblesse de la volonté. Un tel cas est central au sein des dialogues de Platon et Aristote sur celle-ci[691]. De même, l'absence de maîtrise de soi condamnée par Adam Smith dans sa Théorie des sentiments moraux est illustrée en grande partie par le fait de succomber aux sirènes du présent[692]. Dans toutes ces critiques de la préférence pure pour le présent, on retrouve ainsi cette idée selon laquelle il est irrationnel, déraisonnable et imprudent de privilégier un bonheur présent au détriment d'un bonheur plus grand dans le futur.

La fameuse fable de Jean de La Fontaine, « La cigale et la fourmi[693] », nous offre une illustration de ce qui pourrait être un comportement rationnel dans le temps au sens de Sidgwick, ce qui correspond à un comportement prudent, et ce qui correspond à l'inverse aux comportements que tentent de comprendre les défenseurs d'une rationalité limitée. Il n'y a pas à tergiverser pour savoir qui, de la cigale et la

[690] L'expression de faiblesse de la volonté est définie par Ruwen Ogien comme une « action intentionnelle allant à l'encontre du meilleur jugement de l'agent ». Ruwen Ogien, Le rasoir de Kant, op. cit., p. 57.
[691] Platon, Protagoras, in Protagoras. Gorgias. Ménon, texte établi et traduit par Alfred Croiset, Paris, Gallimard, 1984, (356a – 357e) ; Aristote, Éthique à Nicomaque, op. cit., (2 – 20). Le terme d'akrasia est traduit soit par « faiblesse de la volonté » soit par « incontinence ».
[692] Voir ci-dessus notre discussion sur la vision smithienne de la maîtrise de soi dans la section 1.1.1 de cette partie, « Richesse des nations et désir d'accumulation ».
[693] « La cigale et la fourmi », publiée originellement en 1668, est la première fable du Livre Premier. De nombreuses éditions des Fables de Jean de La Fontaine sont disponibles. On peut se reporter par exemple à l'édition d'Yves Le Pestipon, Paris, Flammarion, 1995, p. 75.

fourmi, véhicule un comportement rationnel dans le temps. C'est bien entendu la fourmi qui endosse un comportement prudent en travaillant pendant l'été pour faire face à l'hiver, contrairement à la cigale qui se trouve fort dépourvue, s'étant adonnée aux plaisirs que seul l'été peut procurer. On peut s'accorder pour considérer que la cigale n'a pas été raisonnable dans la mesure où elle a précisément privilégié des plaisirs présents, sans se soucier des malheurs que cela pourrait lui causer l'hiver venant. Un tel comportement lui a peut-être permis de maximiser son bonheur pendant l'été, puisque la cigale a su ne rien se refuser, mais ce bonheur de l'été l'a conduite à subir avec force les affres de l'hiver à venir. La question centrale est la suivante : au nom de quoi le comportement de la cigale serait-il moralement condamnable ?

Tout dépend de la question de savoir si le comportement observé et la situation difficile dans laquelle se trouve la cigale aura ou non des conséquences négatives sur la situation d'autrui, c'est-à-dire ici la fourmi. Si la cigale a choisi d'être dans cette situation et qu'elle en paie elle-même le prix, cela ne peut être condamné, sauf si nous supposons que la cigale a un devoir envers elle-même et que nous sommes dès lors prêts à « nier notre liberté de faire ce que nous voulons de notre vie et de disposer de notre corps comme nous l'entendons, même lorsque nous ne causons aucun tort à autrui[694] ». La situation est toute autre du point de vue de la fourmi, dans la mesure où elle pourrait payer le prix des plaisirs que s'est procuré la cigale durant l'été. Du point de vue de la fourmi, le comportement de la cigale est donc condamnable car celui-ci a des conséquences sur sa propre situation, tout du moins si elle accepte de l'aider. Ainsi, même si nous nous accordons pour considérer qu'une préférence pure pour le présent constitue un comportement irrationnel, un tel comportement ne pourra être jugé illégitime que si celui-ci a des conséquences sur autrui.

Revenons à présent au passage de l'individuel au collectif en considérant rapidement la première raison pour laquelle celui-ci paraît problématique, concernant plus largement le passage que présuppose l'utilitarisme du rationnel à l'échelle individuelle au légitime à l'échelle collective. À l'appui des théories du choix social que nous avons déjà mentionnées et le théorème d'impossibilité d'Arrow, on peut

[694] Ruwen Ogien, *L'éthique aujourd'hui*, op. cit., p. 57.

tout d'abord rappeler que les décisions collectives ne coïncident pas nécessairement avec les décisions individuelles. Nous avons donc une première difficulté. Mais, plus fondamentalement, une telle perspective ne prend pas au sérieux la pluralité des personnes. À l'instar de toutes les théories contemporaines de la justice, l'utilitarisme défend une conception égalitaire de la justice au sens où toutes les personnes pèsent d'un même poids, aucune d'entre elles ne bénéficiant d'un quelconque privilège : la satisfaction de chacune des personnes est supposée avoir la même importance, l'objectif de maximisation n'étant pas destiné à une partie des membres de la communauté mais à l'intégralité de celle-ci. Mais une telle approche réduit à néant les différences qui peuvent exister entre les individus, l'originalité que chaque personne peut véhiculer, en particulier au regard de leurs préférences, de ce qui peut leur apporter satisfaction[695]. Dès lors, ce qui vaut pour un choix individuel ne vaut pas nécessairement pour un choix social.

Les différences de cadres d'analyses corroborent une telle position. À n'en pas douter, les résultats obtenus par l'intermédiaire d'une méthode descriptive le sont à l'appui d'études approfondies et solides, recensant l'ensemble des comportements ou décisions publiques censées illustrer les éléments que nous cherchons à évaluer. Mais ces éléments empiriques sur lesquels on se propose de s'appuyer pour définir à la fois la valeur de la préférence pure pour le présent, mais également l'élasticité de l'utilité marginale, ne leur correspondent jamais exactement, ce qui suppose dès lors d'accepter un certain nombre d'hypothèses de comparabilité contestables. Par exemple, tenir compte des niveaux de taxation observés pour déterminer l'élasticité de l'utilité marginale ne peut être valable que si l'on accepte l'hypothèse selon laquelle ce qu'on observe au niveau intragénérationnel est comparable et peut légitimement s'appliquer à un niveau intergénérationnel. Il faut en outre supposer que les comportements observés sur une durée limitée puissent s'appliquer sur le très long terme et qu'ils puissent correspondre au cadre des politiques environnementales. Enfin, il faut supposer que les niveaux de taxation observés au sein d'un État soient

[695] John Rawls, Théorie de la justice, op. cit., p. 53 : « Cette conception de la coopération sociale [défendue par les utilitaristes] est le résultat de l'extension à la société du principe de choix valable pour un individu […]. La pluralité des personnes n'est donc pas vraiment prise au sérieux par l'utilitarisme. »

justes et puissent être applicables à la fois au niveau intergénérationnel et international, ce qui semble difficile à admettre[696].

La méthode la plus utilisée, à savoir l'appui sur le comportement observé sur les marchés financiers, telle que proposée notamment par Nordhaus, est également problématique. Une première hypothèse discutable est que l'on considère qu'un choix collectif résulte de la somme de préférences individuelles développées au sein de la sphère privée : on retrouve ici la question qui est au cœur des théories du choix collectif soulevée par le théorème d'impossibilité et l'incohérence des choix collectifs que nous venons d'évoquer. Mais même en acceptant l'hypothèse d'une telle transposition de l'individuel au collectif, on peut douter de l'adéquation de comportements inscrits au sein du marché financier et de comportements ou décisions à propos de questions environnementales sur le long terme.

Plusieurs éléments illustrent en effet des différences essentielles quant aux cadres d'analyses. Un premier point concerne la finalité des comportements ou décisions. On suppose que le comportement d'agents dont l'objet est d'épargner essentiellement des biens matériels permet d'illustrer des comportements concernant l'environnement naturel et la préservation de celui-ci[697]. Un autre élément concerne la temporalité dans laquelle on s'inscrit. Pour l'élasticité comme pour la préférence pure pour le présent, on observe le choix des épargnants dans le cadre fini d'un cycle de vie, tandis que la réflexion sur les efforts à produire dans le domaine environnemental concerne un cadre potentiellement infini, du moins si l'on suppose que l'on ne connaît pas l'identité de la dernière génération. Dans tous les cas le cadre d'analyse intergénérationnel concerne une durée beaucoup plus importante que celle

[696] C'est ce qui est souligné par les auteurs de l'étude sur le taux social d'actualisation aux États-Unis que nous avons déjà citée, en prenant l'exemple du gouvernement du Royaume-Uni : « Appliquer cette valeur [aversion pour les inégalités] aux politiques climatiques assumerait (1) que le gouvernement du Royaume-Uni a fait le « bon » choix pour la redistribution des revenus et (2) qu'une redistribution des revenus au sein d'un pays et d'une période s'applique de manière identique entre les pays et au fil du temps. » Traduit par moi. Kenneth Arrow & al., « How Should Benefits and Costs Be Discounted in an Intergenerational Context? », op. cit., p. 10 : « Applying this value [inequality aversion] to climate policy would assume (1) that the UK government has made the "right" choice in income redistribution and (2) that income redistribution within a country and period is the same as income redistribution between countries and over time. »

[697] Olivier Godard, « Long terme et actualisation », op. cit., p. 81 : « Aucun mécanisme de marché ne permet à nos contemporains d'exprimer la valeur totale qu'ils accordent à la préservation de l'environnement planétaire et de son climat, puisque la partie la plus essentielle des dommages encourus embrasse des phénomènes non marchands. »

du commun des mortels[698]. Ainsi, pour évaluer l'élasticité, on considère que l'aversion au risque, mesurant le risque que l'individu est prêt à prendre au regard des gains et coûts éventuels dans le futur, est comparable à l'aversion aux inégalités intergénérationnelles, alors même que la finalité et le cadre ne sont pas du tout comparables. En raison de ces cadres distincts, on peut en effet considérer que les comportements seraient tout à fait différents, le problème étant qu'on ne dispose précisément pas de moyens pour le déterminer, dans la mesure où aucun exemple ne correspond au cadre d'analyse intergénérationnel. Cela a des implications importantes : les positivistes eux-mêmes sont dans l'obligation de compléter leurs observations par des principes éthiques – en stipulant que les cadres d'analyse sont identiques – ou de transformer leurs modèles mathématiques[699]. Autrement dit, l'appui sur les seules observations pour évaluer le taux social d'actualisation ne suffit pas… Ce qui amplifie encore l'importance des discussions éthiques sur la préférence pure pour le présent.

Enfin, toujours en lien avec les différences quant aux cadres, et cela constitue l'argument le plus important en faveur d'une distinction entre choix individuel et choix social, on ne peut mettre sur le même plan un arbitrage produit par un individu entre deux moments de sa vie et un arbitrage entre deux groupes d'individus n'évoluant pas à la même période. Pour le premier, il s'agit de tenir compte ou non de l'intégralité de son existence, de son cycle de vie, de procéder à un arbitrage entre

[698] Ibid., p. 81 : « La plus évidente des raisons de l'inadéquation d'une démarche misant sur les préférences révélées sur les marchés est l'écart entre l'horizon de vie de chaque être humain et celui des sociétés humaines, voire de l'humanité en tant que telle. » Un tel point de vue est partagé par Nicholas Stern et constitue l'une des raisons pour lesquelles il privilégie une méthode prescriptive : « L'allocation qu'un individu produit au cours de son propre cycle de vie peut refléter la possibilité de sa mort et la probabilité qu'il survivra une centaine d'années est en effet très faible. Mais cette allocation intertemporelle par un individu a seulement une pertinence limitée pour une question éthique telle que le changement climatique en tant que cela porte sur le long terme. » Traduit par moi. Nicholas Stern, The Stern Review, op. cit., p. 47 : « The allocation an individual makes in her own lifetime may well reflect the possibility of her death and the probability that she will survive a hundred years may indeed be very small. But this intertemporal allocation by the individual has only limited relevance for the long-run ethical question associated with climate change. »

[699] C'est ce qu'indique par exemple Christian Gollier : « La position positiviste […] est limitée par le problème des marchés imparfaits (incomplete markets). Nous ne pouvons simplement pas observer des échanges économiques pour lesquels les profils de risque et de temps correspondent à ceux du changement climatique. Cela implique que les positivistes ont besoin d'un complément dans leurs analyses avec des principes éthiques et des modèles économiques. » Traduit par moi. « The debate on discounting: Reconciling positivists and ethicists », Toulouse School of Economics, Working Paper, 2012, p. 5 : « The positivist position […] is limited by the problem of incomplete markets. We just don't observe traded assets whose risk and time profiles fit those of climate change. This implies that positivists need to complement their analysis with ethical principles and economic models. » Disponible à l'adresse internet http://idei.fr/doc/by/gollier/reconciling.pdf.

un plaisir présent et un plaisir futur. Au niveau social et donc intergénérationnel, il s'agit de tenir compte ou non de l'ensemble des générations présentes et suivantes, d'arbitrer non pas entre ses propres intérêts à des moments distincts, mais bien de procéder à un arbitrage entre des intérêts différents, ceux d'individus qui n'appartiennent pas à la même génération. Ainsi, poser sur le même plan ces deux dimensions est problématique, en particulier en ce qui concerne la distribution dans le temps : « Le fait de sacrifier la vie d'un individu pour une autre, ou le bonheur d'un individu pour celui d'un autre est très différent du fait de sacrifier une satisfaction pour une autre au sein d'une seule et même existence[700]. »

Pourquoi cette différence est-elle capitale ? Il peut être rationnel pour un individu de sacrifier un bien-être présent dans la mesure où ce sacrifice sera compensé – ou du moins l'espère-t-il – par un niveau de bien-être supérieur dans le futur. Tel n'est pas le cas au niveau social : le niveau de sacrifice consenti par une génération en faveur des générations futures ne sera jamais compensé. Il ne pourra pas être compensé pour la personne qui a fait un tel sacrifice[701]. Mais, surtout, il est illégitime de considérer que le sacrifice de l'un peut être compensé par un bénéfice consenti à un autre : un bénéfice futur ne compense en rien un sacrifice présent. Comme l'affirme Derek Parfit, « le fardeau de quelqu'un ne peut pas être compensé par les bénéfices de quelqu'un d'autre[702] ».

Dans une argumentation contre l'obligation de redistribution des ressources qui incomberait aux individus d'une même société, Robert Nozick distingue le sacrifice consenti par une personne d'une satisfaction présente pour obtenir un bien-être supérieur plus tard, et le sacrifice demandé à une personne d'un certain niveau de bien-être en faveur du bien-être de l'ensemble en s'appuyant sur ce principe de compensation :

« Sur le plan individuel, chacun de nous choisit quelquefois de subir quelque douleur ou de pratiquer quelque sacrifice pour en tirer un bénéfice plus grand ou

[700] Thomas Nagel, The Possibility of Altruism, op. cit., p. 138 : « To sacrifice one individual life for another, or one individual's happiness for another's view is very different from sacrificing one gratification for another within a single life. » Souligné par l'auteur. Traduit par moi.
[701] C'est pourquoi nous avons écarté la théorie de l'avantage mutuel lors de notre discussion sur les raisons pour lesquelles nous devons agir pour les générations futures. En l'absence de compensation, la seule rationalité devrait inciter une génération à ne pas contribuer pour la génération suivante, car elle n'y verrait alors aucun intérêt.
[702] Derek Parfit, Reasons and Persons, op. cit., p. 337 : « Someone's burden cannot be compensated by benefits to someone else. » Souligné par l'auteur. Traduit par moi.

pour éviter un mal plus grand : nous allons chez le dentiste pour éviter une souffrance plus grande par la suite ; nous nous livrons à quelque travail déplaisant en vue d'obtenir des résultats ; d'aucuns jeûnent pour améliorer leur santé ou leur apparence ; d'autres économisent de l'argent pour leurs vieux jours. Dans chaque cas, on paye un certain prix pour sauver le bien général. Pourquoi, de façon similaire, ne dirait-on pas que certaines personnes doivent supporter certains coûts qui peuvent bénéficier à d'autres, pour sauver le bien social général ? Mais il n'existe pas d'entité sociale ayant un bien qui subisse quelque sacrifice par son propre bien. Il n'y a que des individus, des individus différents, avec leur vie individuelle propre. […] Utiliser une personne de cette façon ne respecte pas suffisamment ni ne prend en considération le fait qu'elle est un individu séparé, que c'est la seule vie qu'elle ait. Elle ne tire aucun bénéfice marquant de son propre sacrifice, et personne n'est en droit de l'y forcer […][703]. »

Il ne s'agit pas ici de revenir sur l'argument qui porte sur la légitimité d'une redistribution de manière générale en raison de l'absence de compensation[704]. En revanche, l'argumentation de Nozick indique que la prise en compte de différentes périodes de son existence pour un individu et la prise en compte d'individus ou de groupes d'individus distincts soulèvent des problèmes moraux et politiques distincts. Ainsi, malgré son accord substantiel avec Sidgwick concernant l'irrationalité d'une préférence pure pour le présent à l'échelle individuelle, Rawls refuse notamment d'en tirer une quelconque conclusion pour les principes de juste distribution entre les générations[705]. Il est donc nécessaire de s'appuyer sur un autre argument pour justifier de l'opposition à l'idée d'une prise en compte partiale des générations selon leur position dans le temps, un argument qui s'applique uniquement dans un cadre intergénérationnel.

1.3.3 Pourquoi nous devons rejeter la préférence pure pour le présent au niveau social

Parce que le passage de l'individuel au collectif connaît des limites que nous venons de souligner et parce que, de toutes les façons, il semble difficile de s'accorder sur les éléments de cette réalité sur lesquels nous pourrions nous appuyer pour établir une valeur aux critères qui sont inscrits au sein de la formule de Ramsey

[703] Robert Nozick, Anarchie, État et utopie, op. cit., p. 52.
[704] Entre individus contemporains, un tel argument est d'ailleurs fragile puisque les personnes qui contribuent peuvent bénéficier tout autant de la redistribution que celles qui ne le font pas. En France par exemple, les plus riches comme les plus pauvres peuvent bénéficier d'une éducation gratuite pour leurs enfants, ou encore se faire soigner à moindre frais.
[705] John Rawls, Théorie de la justice, op. cit., p. 333 – 334.

au niveau social, la seule méthode sur laquelle nous pouvons nous appuyer est celle employée en particulier par Stern, à savoir la méthode éthique. À partir de considérations éthiques, quelles valeurs pouvons-nous attribuer au taux social d'actualisation et aux deux critères qui s'y inscrivent ? Sans chercher à déterminer quelle serait la valeur exacte à attribuer à l'élasticité, à la préférence pure pour le présent et donc au taux social d'actualisation, nous pouvons néanmoins nous interroger sur la question de savoir si nous devons leur accorder une valeur nulle, positive ou négative. Laissons de côté la possibilité de leur attribuer une valeur négative, consistant ainsi à accorder une préférence pour les générations futures, pour nous concentrer sur l'alternative offerte par les deux autres possibilités. La défense d'une élasticité positive apparaît légitime, au contraire de la préférence pure pour le présent, dans la mesure où cette dernière illustre le fait que les générations présentes tirent avantage de leur position présente aux dépens des générations suivantes et ne respectent pas un principe d'égalité entre les générations. En dépit de ce problème éthique, d'autres arguments sont avancés pour défendre une préférence pure pour le présent positive, mais nous indiquerons en quoi ils sont infondés.

Pour les utilitaristes Tyler Cowen et Derek Parfit, accepter un taux social d'actualisation positif revient à accepter l'idée selon laquelle les vies des membres des générations futures ont moins de valeur que celles des individus d'aujourd'hui, ce qui apparaît tout simplement scandaleux[706]. Après avoir détaillé, comme nous l'avons fait, les raisons d'être de ce taux et les réflexions à l'appui desquelles nous pouvons lui attribuer une valeur, une telle affirmation apparaîtra sans doute caricaturale. Elle ne fait pas la distinction entre la volonté première des économistes, qui consiste à proposer un arbitrage entre l'utilité apportée par des biens dans le présent et dans le futur, et une réflexion plus proprement philosophique qui s'interroge sur les conséquences éventuelles d'une telle proposition et sur la légitimité de traiter différemment des individus évoluant à des périodes distinctes[707].

[706] Les auteurs nous invitent à supposer que les bénéfices correspondent à des vies sauvées et affirment que le fait de revendiquer un taux social d'actualisation – positif, auraient-ils dû préciser – revient à considérer qu'une vie présente vaut plus qu'un million de vies futures : « Supposons que les bénéfices en question sont des vies sauvées. Selon un taux social d'actualisation, une seule vie présente peut valoir autant que plus d'un million de vies dans le futur. » Traduit par moi. Tyler Cowen & Derek Parfit, « Against the Social Discount Rate », op. cit., p. 145 : « Suppose the benefits in question are lives saved. According to a social discount rate, a single present life may be worth more than one million lives in the future. »

[707] Sur les malentendus possibles entre économistes et philosophes autour du taux social d'actualisation, voir John Broome : « Lorsque les économistes et les philosophes pensent à

Surtout, une telle affirmation ne fait pas de distinctions entre les différents éléments du taux, qui constituent autant de justifications possibles en faveur d'un taux positif[708].

Nous avons indiqué en quoi la valeur attribuée à l'élasticité de l'utilité marginale et à la préférence pure pour le présent s'appuie sur des logiques et des réflexions tout à fait distinctes, la valeur que nous pouvons accorder à l'un des deux éléments n'ayant aucune incidence sur l'autre. Au niveau social, le premier critère est interprété comme un degré d'aversion aux inégalités. Lui attribuer une valeur positive revient donc à considérer que nous sommes censés accorder une préférence aux générations les plus démunies, et donc privilégier des générations en raison, par exemple, de leurs conditions de vie supposées. En ce qui concerne la préférence pure pour le présent, celle-ci illustre un choix opéré entre une utilité présente et une utilité future uniquement en raison de la position dans le temps. Défendre une préférence positive consiste à privilégier les générations qui sont plus proches dans le temps, comme nous pourrions le faire à l'échelle individuelle entre plusieurs moments de notre vie, uniquement en raison de leur position dans le temps. En résumé, nous faisons donc face à deux critères de discrimination : un critère d'ordre « social », au sens où l'on favorise les générations supposées plus démunies, et un critère temporel, en tant que l'on favorise les générations plus proches dans le temps.

Le point central est de déterminer si ces deux critères respectent ou non un principe fondamental que nous avons déjà rencontré, celui d'égalité. Plus précisément, il ne s'agit pas de déterminer si toutes les générations disposent d'une utilité ou d'un niveau de ressources égales, selon la métrique que nous privilégierons, mais de savoir si ces mêmes générations bénéficient d'un traitement égal. Ainsi, le problème ne vient pas tant du fait que les individus de générations distinctes ne reçoivent pas le même traitement, mais plutôt que tous les individus ne soient pas

---

l'actualisation, ils pensent typiquement à actualiser des choses différentes. Les économistes actualisent typiquement les sortes de biens qui sont achetés et vendus dans les marchés, ce que j'appellerai commodités. Les philosophes pensent typiquement à un bien plus fondamental, le bien-être des gens. » Traduit par moi. « Discounting the Future », Philosophy and Public Affairs, vol. 23, n°2, Été 1994, p. 128 – 156, p. 128 – 129 : « When economists and philosophers think of discounting, they typically think of discounting different things. Economists typically discount the sorts of goods that are bought and sold in markets, which I shall call commodities. Philosophers are typically thinking of a more fundamental good, people's well-being. »

[708] C'est ce que font bien sûr Cowen et Parfit dans la suite de leur article, en s'efforçant de critiquer tous les arguments, économiques et non économiques, qui seraient favorables à un taux positif.

traités de manière égale selon leur position dans le temps[709]. En admettant que les générations successives ont des devoirs envers les générations suivantes, nous reconnaissons non seulement des droits futurs aux individus futurs mais aussi et surtout l'idée selon laquelle ils disposeront de droits identiques à ceux des membres des générations présentes.

Les défenseurs d'un taux social d'actualisation fondé uniquement sur l'élasticité de l'utilité marginale, tel que Geir Asheim, soulignent le fait qu'un tel procédé permet de moduler les efforts demandés aux générations successives sans contrevenir à ce principe d'égalité[710]. Si nous supposons que les conditions de vie diffèrent selon la génération d'appartenance, il apparaît en effet légitime d'accorder une priorité aux générations plus démunies, comme on peut le faire à l'appui de l'élasticité de l'utilité marginale. Nous verrons par la suite en quoi le principe de juste épargne défendu par Rawls, poursuit peu ou prou une logique identique en demandant aux générations plus aisées de produire davantage d'efforts que les autres générations. Autrement dit, au regard de ce principe d'égalité, défendre une élasticité de l'utilité marginale positive est légitime : nous attribuons aux générations un niveau d'épargne différent sans pour autant les traiter différemment.

Mais tel n'est pas le cas pour l'autre critère, la préférence pure pour le présent. Une formule de Rawls résume très bien le problème : « La différence de position temporelle des personnes et des générations ne justifie pas en elle-même qu'on les traite différemment[711]. » Pourquoi la position temporelle ne constituerait-elle pas un critère satisfaisant ? Un premier argument, peu convaincant selon nous, est proposé par Rawls à l'appui de la position originelle. Rawls réfute, comme nous l'avons vu,

[709] Ronald Dworkin, Taking Rights Seriously, op. cit., p. 227. Selon l'auteur, il convient de distinguer le droit à un traitement égal – « the right to equal treatment » –, au fait de recevoir un même niveau de ressources ou un même droit de vote, d'un droit à être traité comme un égal – « the right to treatment as an equal » –, comme tous les autres individus, c'est-à-dire d'espérer les mêmes attentes, les mêmes attentions, quelle que soit notre situation sociale, notre origine ou encore – c'est nous qui l'ajoutons ici – notre position temporelle. Ainsi, selon Dworkin, « le droit d'être traité comme tous les autres est fondamental, et le droit de recevoir un traitement égal n'est qu'un dérivé du premier. Dans certaines circonstances, le droit d'être traité comme un égal peut venir enfreindre le droit à un égal traitement, mais non, quels que soient les moyens, en toutes circonstances ». Traduit par moi. Ibid. : « The right to treatment as an equal is fundamental, and the right to equal treatment, derivative. In some circumstances the right to treatment as an equal will entail a right to equal treatment, but not, by any means, in all circumstances. »

[710] Geir B. Asheim, « Discounting while treating generations equally », in Robert W. Hahn & Alistair Ulph, Climate Change and Common Sense : Essays in Honour of Tom Schelling, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 131 – 146.

[711] John Rawls, Théorie de la justice, op. cit., p. 333.

la retranscription des caractéristiques d'un comportement rationnel d'un individu à l'échelle collective pour en déterminer la validité. Néanmoins, les arguments du philosophe américain concernant l'injustice d'un choix collectif guidé par la préférence pure pour le présent sont fondés sur ses analyses sur le comportement des participants au sein du contrat originel[712]. Selon cet argument, il conviendrait de rejeter une préférence pure pour le présent positive car les participants au contrat originel n'ont aucune raison d'accorder un « poids quelconque à une position temporelle[713] » :

> « Bien que toute décision doive être prise dans le présent, il n'y a pas de raison d'accorder à présent un poids moindre au futur plutôt que d'accorder, dans le futur, un poids moindre au présent. La situation est symétrique et tout choix arbitraire. Comme les personnes, dans la position originelle, adoptent la position de chaque époque, et qu'elles sont soumises au principe d'ignorance, elles sont conscientes de cette symétrie et n'accepteront pas un principe qui donne un poids plus ou moins élevé à des périodes plus proches[714]. »

Mais un tel argument reproduit son analyse sur la rationalité du comportement individuel dans le temps et l'idée selon laquelle les participants au contrat originel sont au-dessus du temps. Dans la mesure où ils sont sous voile d'ignorance, les participants sont protégés de toute forme de contingence et ne connaissent pas leurs préférences ou, plus exactement, leur conception de la vie bonne : ils sont ainsi supposés ne pas véhiculer de préférence pure pour le présent. Or, comme nous l'avons souligné, une telle argumentation ne peut convenir que si nous supposons que les préférences n'évoluent pas dans le temps.

Un deuxième argument, soulignant cette fois la contingence de la position dans le temps et l'injustice qui consiste à en profiter aux dépens d'autrui, apparaît plus convaincant. La position temporelle d'un individu ou d'un groupe d'individus est nécessairement le fruit d'une contingence extrême : personne n'est en mesure de choisir, de décider du moment où il verra le jour. Non seulement il n'y est pour rien, mais il semble en plus qu'il n'y ait pas de raison à cela. À l'instar de notre lieu de naissance, notre origine sociale ou ethnique ou encore notre sexe, nous sommes tout

[712] Ibid., p. 333 – 334 : « Comme dans la théorie de la justice comme équité les principes de la justice ne sont pas des extensions des principes du choix rationnel pour une personne, l'argumentation à opposer à la préférence intertemporelle doit être d'un autre type. La question sera résolue en se référant à la position originelle. »
[713] Ibid., p. 334 : « Il n'y a pas de raison pour que les partenaires accordent un poids quelconque à une position temporelle. »
[714] Ibid., p. 334.

simplement inscrits dans une époque sans que nous puissions y faire quoi que ce soit. Ainsi, les individus présents, tout comme les membres des générations futures, font partie de groupes d'individus appartenant à des périodes distinctes en vertu du hasard. Faire l'hypothèse d'une préférence pure pour le présent positive vient récompenser la chance qu'ont certaines générations de se trouver plus proche dans le temps et véhicule ainsi une profonde injustice pour celles et ceux qui n'auraient pas cette chance et revient à « autoriser des personnes situées à des moments différents du temps à pondérer les revendications des unes envers les autres sur la seule base de cette contingence[715] ».

Non seulement le critère temporel ne respecte pas le principe d'égalité, mais défendre une préférence pure pour le présent positive consiste dans les faits, pour les générations présentes, à profiter de l'avantage qui provient de leur position temporelle par rapport à celle des générations suivantes. Ainsi, cette préférence est « injuste » car « elle signifie […] que les vivants tirent profit de leur position dans le temps pour favoriser leurs propres intérêts[716] ». Instituer une préférence pour le présent est ainsi condamnable en tant qu'elle permet aux individus présents de profiter de leur propre position dans le temps, avantageuse par rapport à celles de leurs homologues du futur. La marche du temps ne peut être transformée : le présent vient après le passé, et le présent vient avant le futur. Ainsi, lorsque nous nous intéressons aux critères qui doivent guider une juste répartition des ressources dans le temps, c'est toujours à partir de notre position présente que nous les envisageons. Dans ce cadre, les vivants occupent une place privilégiée : ce sont eux qui déterminent le niveau d'épargne et donc le niveau de ressources à allouer aux générations suivantes. Bien sûr, ces circonstances heureuses font porter de lourdes responsabilités aux individus présents : ils ont entre leurs mains le sort des générations futures. Mais, à l'inverse, les générations futures sont à la merci de ce que voudront bien décider les générations passées quant à leur sort. Elles ne peuvent se défendre, quoiqu'il se décide en leur nom au cours d'un passé où elles ne possèdent aucune existence physique.

Tout en reconnaissant l'aspect problématique de la préférence pure pour le présent, plusieurs auteurs défendent malgré tout un taux social d'actualisation positif

[715] Ibid., p. 334.
[716] Ibid.

à l'appui d'une préférence pure pour le présent. Nous avons déjà indiqué ainsi que Nicholas Stern défend ainsi une préférence égale à 0,1 % en raison de l'incertitude qui plane sur la pérennité de l'espèce humaine ou, en d'autres termes, sur la possibilité d'une fin du monde au regard de l'extinction des ressources naturelles, mais également des conséquences potentiellement désastreuses du nucléaire, etc. La faiblesse du taux proposé illustre davantage une défense d'une préférence nulle que positive, nul besoin donc de la critiquer d'un point de vue éthique. Il est intéressant néanmoins de comprendre en quoi une hypothèse de fin du monde pourrait conduire à préférer le présent. La raison en est relativement simple : cette possibilité d'une fin du monde correspond à une probabilité selon laquelle le futur n'existera pas et que notre génération ou celles qui suivront seront les dernières. En raison d'une telle probabilité, nous pouvons ainsi être légitimement amenés à favoriser quelque peu le présent : en cas de fin du monde, l'épargne que nous aurions transmise au futur serait littéralement « perdue », du moins pour le genre humain. Plus la probabilité d'une fin du monde est forte plus la préférence pure pour le présent devra elle-même être plus élevée. Le calcul de la préférence pure pour le présent se fait ainsi en fonction d'une telle probabilité. La valeur de 0,1 % correspond à une probabilité relativement faible et selon Stern réaliste qu'une telle fin du monde se produise : il y aurait ainsi 99 % de chances que le genre humain survive dans les 10 années à venir et un peu plus de 90 % dans les 100 ans[717].

Un autre point plus discutable correspond à l'« argument de la démocratie » discuté par Cowen et Parfit : les gouvernements devraient appliquer au niveau social des préférences qui sont véhiculées par les individus, tout du moins par une majorité d'entre eux, même si de telles préférences ne sont pas moralement acceptables au niveau social[718]. L'idée est différente de celle qui consiste à reporter au niveau social un choix rationnel au niveau individuel. Il s'agit plutôt de s'appuyer sur le fait qu'un gouvernement démocratique se doit de suivre les volontés des personnes qui sont à l'origine de son élection : si ces dernières souhaitent accorder plus de poids aux générations plus proches dans le temps, le gouvernement devrait suivre une telle voie. L'argument se verrait appuyé par le fait que ce même gouvernement serait

[717] Pour une comparaison des différentes valeurs que Stern attribue à δ en raison de cette possibilité d'une fin du monde, voir l'Annexe de la partie I de son rapport, « Ethical Frameworks and Intertemporal Equity », op. cit., p. 47.

[718] Tyler Cowen & Derek Parfit, « Against the Social Discount Rate », op. cit., p. 145 – 146. Cet argument est également discuté par Rawls, Théorie de la justice, op. cit., p. 335 – 336.

censé représenter les intérêts des générations présentes qui l'ont élu et non ceux des générations futures. Mais cet argument est infondé : le problème n'est pas de savoir ce que les membres d'une communauté pensent et souhaitent voir appliquer mais, plus fondamentalement, de déterminer quels principes doivent être poursuivis et lesquels ne doivent pas l'être au regard de ce que nous prescrit la justice, que ceux-ci s'appliquent aux générations présentes ou aux générations futures. Puisque la préférence pure pour le présent à l'échelle collective apparaît moralement condamnable, en particulier en raison des conséquences qu'elle aura sur des générations futures qui ne peuvent être représentées dans le temps présent, alors celle-ci doit être rejetée, quoi qu'en pensent les personnes gouvernées. Ainsi, selon Cowen et Parfit, « même si la plupart d'entre nous nous soucions moins des effets les plus reculés dans le temps des politiques sociales qui nous concernent, et croyons qu'une telle préoccupation amoindrie est moralement justifiée, cela ne peut pas démontrer que c'est justifié[719] ». C'est à l'aune de tels principes que nous pouvons juger de la légitimité morale d'une action poursuivie par les institutions de la société. À l'inverse, nous serions conduits à suivre la population contre un gouvernement si c'était la première qui se montrait la plus juste, et accepter ainsi l'idée de désobéissance civile.

Un dernier argument, défendu notamment par Koopmans et plus récemment par Arrow consiste à indiquer qu'il est nécessaire de défendre un taux social d'actualisation positif à l'appui d'une préférence pure pour le présent, pour éviter un sacrifice répété des générations qui se succèdent dans le temps[720]. Mais celui-ci doit finir de nous convaincre de renoncer non seulement à un taux social d'actualisation positif, mais également à la perspective utilitariste. Puisque l'objectif d'une perspective utilitariste, c'est-à-dire la maximisation de l'utilité intergénérationnelle, conduit à préférer le futur, il conviendrait ainsi de rééquilibrer les intérêts des

[719] Tyler Cowen & Derek Parfit, « Against the Social Discount Rate », op. cit., p. 145 – 146 : « Even if most of us do care less about the more remote effects of our social policies, and believe such lesser concern to be morally justified, this cannot show that it is justified. » Traduit par moi. Le point important pour Rawls, « est que la volonté collective, pour ce qui concerne les garanties vis-à-vis du futur, est soumise, comme toutes les autres décisions sociales, aux principes de la justice ». Théorie de la justice, op. cit., p. 336. C'est à l'aune de ces seuls principes que nous pouvons établir la marche à suivre au niveau collectif, et pas à celle des comportements et de ce que pensent les individus d'une communauté.

[720] Tjalling C. Koopmans, « Stationary Ordinal Utility and Impatience », op. cit. ; Voir également Kenneth Arrow, « Discounting, Morality and Gaming », in Paul R. Portney & John P. Weyant (éds.), Discounting and Intergenerational Equity, Washington, Resources for the Future, 1999, p. 13 – 21.

différentes générations en introduisant une préférence pour le présent positive. Autrement dit, même si nous pouvons partager les difficultés éthiques qu'entraînent la défense d'un tel critère – et ces auteurs reconnaissent de telles difficultés – nous n'aurions pas d'autre choix que d'introduire une telle préférence pour le présent. Un tel argument n'est pas convaincant puisqu'il introduit une utilisation purement ad hoc d'un taux social d'actualisation positif, sans aucun fondement éthique ni même descriptif[721]. Il est même à double tranchant : si nous sommes dans l'obligation de réduire les effets négatifs d'une perspective utilitariste à l'appui d'un taux d'actualisation qui n'a plus aucun fondement, pourquoi ne pas renoncer à cette perspective et à l'objectif de maximisation du bien-être intergénérationnel ? À l'instar de Rawls, pour qui « la préférence intertemporelle n'a pas d'intérêt éthique intrinsèque » et « est introduite de façon purement ad hoc pour atténuer les conséquences du critère d'utilité[722] », il nous apparaît ainsi préférable de privilégier une autre approche pour déterminer les modalités de conciliation des intérêts des générations dans le temps.

1.3.4 Conclusions autour du taux social d'*actualisation*

Le taux social d'actualisation est un concept originellement économique, mais il est au centre de débats importants en philosophie politique depuis quelques années maintenant, en particulier entre les auteurs qui s'inscrivent au sein des deux théories qui défendent une phase d'accumulation, l'utilitarisme et le libéralisme égalitaire. La présentation que nous venons de faire de ces débats est loin d'être exhaustive, en particulier parce que nous avons restreint notre champ d'investigation aux questions climatiques, mais également parce que d'autres voies sont constamment suivies et analysées pour tenter de déterminer une valeur au taux qui tienne compte d'un nombre peut-être infini d'hypothèses. Cette richesse des discussions et des voies

[721] Pour une critique de cet argument précis en ce sens, voir Nicholas Stern : « Le problème avec l'argument d'Arrow est premièrement qu'il y a d'autres aspects qui influencent l'épargne optimale au sein des différents modèles qui peuvent réduire les taux d'épargne optimum et deuxièmement que cette voie pour « résoudre » la complication du « trop-plein d'épargne » est ad hoc. Ainsi l'argument n'est pas convaincant. » Traduit par moi. The Stern Review, op. cit., p. 47 : « The problem with Arrow's argument is first that there are other aspects influencing optimum savings in possible models that could lower the optimum savings rate and second that his way of 'solving' the 'over-saving' complication is very ad hoc. Thus the argument is not convincing. »

[722] John Rawls, Théorie de la justice, op. cit., p. 337.

possibles pour déterminer une valeur précise au taux social d'actualisation explique en grande partie que celles-ci soient parfois difficilement accessibles. Mais maintenant que nous avons déchiffré le taux social d'actualisation et les différents critères qui permettent d'en établir la valeur, que pouvons-nous en penser ?

Au-delà de ces difficultés de justification, l'hypothèse d'un taux social d'actualisation positif ne permet pas de répondre complètement à l'objection sacrificielle et ne constitue pas un critère de juste répartition des efforts entre les générations. L'élasticité de l'utilité marginale associée à l'hypothèse d'une utilité marginale décroissante réduit certainement les efforts que nous pourrions demander aux générations successives. En ce sens, un taux positif permet effectivement d'amoindrir quelque peu les efforts demandés au nom d'une maximisation du bien-être intergénérationnel. Mais une telle hypothèse ne fait qu'atténuer les effets indésirables de l'utilitarisme, elle ne permet en aucun cas d'y répondre de manière satisfaisante. Les utilitaristes ne se préoccupent pas de la répartition des efforts pour elle-même : celle-ci répond uniquement à l'objectif de maximiser le bien-être intergénérationnel et c'est pour cette raison qu'il convient, au sein d'une telle perspective, de limiter les sacrifices des générations. Mais s'il s'avère qu'une telle maximisation nécessite un tel sacrifice, par exemple en raison de prévisions sombres voire catastrophiques, rien ne l'interdit. Même avec le taux social d'actualisation, une approche utilitariste peut toujours exiger des sacrifices[723].

Si nous reconnaissons au moins l'aspect problématique de ces deux critères, le problème sacrificiel auquel le taux social d'actualisation devait répondre est en outre plus important encore : en refusant d'appliquer un taux social d'actualisation positif au sein du calcul de l'épargne optimale, ce sont à nouveau les générations présentes qui risquent d'être les victimes d'un sacrifice trop grand. Dans ce cadre, l'effet précaution résultant de l'incertitude quant aux conditions que nous rencontrerons dans le futur constitue l'élément le plus convaincant : il permet de ne pas renoncer à l'égale considération des générations, quelle que soit leur position dans le temps, tout

[723] Axel Gosseries, « Les théories de la justice intergénérationnelle. Synopsis à l'usage des durabilistes pressés », Raison publique, n° 8, Avril 2008, p. 7 – 29, p. 18 : « La conjonction d'une reconnaissance de la nature productive du capital (s'il est bien investi) et du caractère indéfini du nombre de générations futures fait ainsi en sorte que dans le contexte intergénérationnel, l'utilitarisme peut conduire à des conséquences particulièrement sacrificielles, même si elles sont atténuées par la prise en compte de l'utilité marginale décroissante et par l'introduction d'un taux social d'actualisation. » Souligné par moi.

en modulant les efforts requis pas les générations présentes pour maximiser le bien-être intergénérationnel[724].

[724] Parmi tous les arguments qu'ils recensent en faveur d'une actualisation, Tyler Cowen et Derek Parfit estiment également que seule la prise en compte de l'incertitude possède une certaine légitimité. « Against the Social Discount Rate », op. cit.

2 *Préférer le présent au nom d'une plus grande justice sociale*

Accorder une préférence aux générations plus proches dans le temps en raison de leur position temporelle est ainsi moralement injustifié dans la mesure où cela s'applique aux dépens des générations plus éloignées dans le temps. Privilégier les membres des générations présentes est jugé problématique puisque cela se fait aux dépens des membres des générations futures : préférer le présent serait nécessairement synonyme de sacrifice du futur. Une telle position est partagée par de nombreux utilitaristes, mais aussi et surtout par la plupart des auteurs qui s'inscrivent au sein d'une approche libérale égalitariste. La préférence pure pour le présent au niveau social est l'objet de condamnations souvent véhémentes, en tout cas davantage que pour les autres critères inscrits au sein du taux social d'actualisation. Ce que l'on conteste plus précisément, c'est d'opérer à un choix entre intérêts présents et intérêts futurs, fondé sur un critère considéré comme non valable.

Dans une telle perspective, la conclusion est donc qu'il n'y a pas de possibilité de concilier véritablement le respect des droits de chacun, et qu'il convient de se contenter du choix « le moins pire » possible. Conserver une forme d'impartialité entre les générations constituerait la solution d'une conciliation entre le respect des droits des individus présents et ceux des individus futurs : à niveau de vie égal, nous n'aurions pas à privilégier une action pour les plus pauvres d'aujourd'hui, mais à considérer en toute impartialité le sort de ces personnes avec celles qui naîtront dans le futur et qui connaîtront des conditions de vie aussi difficiles. En poussant à l'extrême une telle description, il conviendrait donc de ne pas permettre aux individus les plus démunis d'aujourd'hui de bénéficier d'une vie qui vaut la peine d'être vécue, voire de conserver leur vie, puisque cela se ferait aux dépens des personnes futures qui hériteront des mêmes difficultés. Dans l'hypothèse où le choix en faveur de l'un se fait aux dépens de l'autre, il paraît ainsi plus sage de ne pas choisir. En ce qui concerne la question de la conciliation des intérêts dans le temps, l'approche utilitariste aboutit donc à une « impasse » : aucun choix ou arbitrage entre intérêts présents et futurs ne permet de contenter tout le monde[725]. À l'appui du taux

[725] André Masson, Des liens et des transferts entre générations, op. cit., p. 91. Voir également Brian Barry, qui indique que « s'il était réellement nécessaire de choisir entre une justice intragénérationnelle et intergénérationnelle, ce serait extrêmement difficile ». Traduit par moi. « The

social d'actualisation, ce qui est accordé à une des générations est enlevé aux autres ; il y aura inévitablement des perdants.

Selon nous, il est tout simplement faux de considérer que le fait d'accorder une priorité au sort des plus démunis d'aujourd'hui va nécessairement à l'encontre du sort des plus démunis de demain. Sous certaines conditions, dont celle d'accepter et de respecter les limites inhérentes au monde dans lequel nous vivons, une préférence pure pour le présent favorise même une meilleure conciliation entre justice sociale intragénérationnelle et intergénérationnelle, puisque cela permet de ne pas mettre de côté les difficultés rencontrées par les membres des générations présentes. Nous souhaitons défendre une préférence pure pour le présent au niveau intergénérationnel au nom de la réalisation d'un objectif de justice sociale. Le fait d'agir en priorité en faveur des membres des générations qui nous sont contemporaines apparaît essentiel pour eux-mêmes comme pour les personnes qui vivront après notre passage sur Terre.

Comment peut s'appliquer une telle préférence pour le présent et quels en seraient les bénéfices à la fois pour les générations présentes et les générations futures ? Une telle préférence doit être réalisée au nom d'une finalité précise, à savoir le respect des besoins fondamentaux de tous les membres des générations, et ce à hauteur des moyens qu'il est possible de garantir pour les satisfaire. Ce seuil maximal que nous pouvons garantir correspond d'une part au niveau de développement dans lequel nous nous trouvons, et d'autre part aux limites inhérentes à l'environnement naturel au sein duquel nous évoluons. Il convient, dans l'intérêt des générations présentes et des générations futures et au nom du respect de leurs droits respectifs à la liberté, d'accorder une préférence à la réalisation d'une plus grande justice sociale au sein des générations successives : non seulement une telle application cherche à garantir à tous les membres des générations présentes la satisfaction de leurs besoins fondamentaux à hauteur de ce qu'il est possible de faire, mais cela est de surcroît favorable à tous les membres des générations futures en tant qu'elle aide les individus présents à agir pour eux et réduit le poids de l'origine sociale.

Ethics of Resource Depletion », op. cit., p. 268 : « If it were really necessary to make a choice between intragenerational and intergenerational justice, it would be a though one. »

Dans une première partie, nous explicitons le cadre théorique dans lequel nous proposons d'appliquer une préférence pure pour le présent, à savoir une chaîne de coopération d'inspiration rawlsienne dans laquelle les intérêts des générations successives ne sont pas considérés uniquement comme opposés, mais aussi et surtout comme complémentaires, unis dans la poursuite d'un objectif commun : l'édification et la préservation d'un seuil de suffisance. Dans une deuxième partie, nous décrivons les implications de notre proposition, expliquons quelle est sa plus-value à la fois pour les générations présentes et pour les générations futures. Elle consiste plus concrètement à accorder la priorité à la réalisation d'une égalité dans l'accès aux moyens permettant la satisfaction des besoins fondamentaux à l'échelle globale. Selon nous, cela peut permettre d'améliorer le sort non seulement des membres les plus démunis d'aujourd'hui, mais également celui des membres des générations futures. Tout d'abord, la transmission des inégalités et donc le poids de la naissance auront un impact fortement limité. En outre, améliorer le sort des individus présents leur permettra d'agir plus efficacement pour leurs homologues du futur. Au sein de la première partie, nous avons défendu l'idée selon laquelle les difficultés d'agir véritablement pour les individus futurs résultent en partie des difficultés des individus contemporains à s'extraire du présent et du court terme[726]. L'application d'une préférence pure pour le présent a précisément pour implication de modifier l'ordre des choses.

[726] Voir les sections 1.3.2 et 1.3.3 de la 1e partie.

2.1 Penser la coopération entre et au sein des générations

Les deux approches qui défendent la constitution d'une épargne intergénérationnelle, l'utilitarisme et le libéralisme égalitaire, se distinguent sur de nombreux points. Nous avons déjà souligné une première distinction, à savoir la finalité de l'accumulation. De cette première distinction découle une deuxième : dans une approche utilitariste, l'accumulation constitue une fin en soi alors que, dans une perspective libérale égalitariste, l'accumulation est acceptée et justifiée au regard de sa finalité, au nom de la liberté des individus. Dans cette dernière, l'épargne intergénérationnelle est réduite à l'état de moyen. Le processus d'accumulation a un but précis, c'est-à-dire parvenir à « un état de la société ayant une base matérielle suffisante pour établir des institutions efficaces et justes dans le cadre desquelles les libertés de base peuvent toutes être réalisées[727] », et c'est pour cette raison que celui-ci est justifié. Nous avons défendu une telle perspective en amendant la finalité affirmée par Rawls pour prôner un objectif plus ambitieux : la constitution et la préservation d'un monde dans lequel est garantie aux individus la satisfaction des besoins nécessaires pour être réellement libre.

Ces éléments sont à l'origine d'une perception diamétralement différente des liens qui unissent les générations. En dehors de toute hypothèse concernant l'altruisme parental, l'utilitarisme pense des intérêts générationnels strictement opposés. À l'inverse, Rawls nous invite à envisager les liens entre les générations successives comme les maillons d'une chaîne de coopération dans laquelle chaque génération produit les efforts demandés, mais bénéficie également des efforts réalisés par et pour les générations passées. La question de la conciliation des droits et des devoirs est pensée par Rawls sous les termes d'un juste principe d'épargne « considéré comme un accord entre générations pour partager équitablement la charge de la réalisation et du maintien d'une société juste[728] » et qui constitue, en ce sens, les modalités d'un « système de coopération[729] » entre les générations.

[727] John Rawls, Théorie de la justice, op. cit., p. 329.
[728] Ibid., p. 330.
[729] Ibid., p. 331 : « Il faut concevoir la vie d'un peuple comme un système de coopération tout au long du devenir historique. »

C'est dans ce cadre que nous proposons d'appliquer une préférence pure pour le présent. Selon nous, Rawls se méprend en condamnant de manière générale une préférence pour le présent au niveau social : elle peut être appliquée au sein même d'une chaîne de coopération intergénérationnelle dont il a lui-même pensé les modalités. Pourquoi devons-nous rejeter une telle préférence dans un cadre utilitariste et pas dans une telle perspective ? Comment s'incarne une telle préférence pour le présent au sein d'une chaîne de coopération intergénérationnelle ? Il est possible selon nous d'appliquer une préférence pure pour le présent au sein d'une chaîne de coopération intergénérationnelle dont l'objet est de constituer le seuil de suffisance, dans la mesure où les intérêts de chacun sont complémentaires.

Dans une première partie, nous détaillons la chaîne de coopération défendue par Rawls pour constituer les institutions de base de la société. Nous défendons l'idée selon laquelle sa perception de la coopération intergénérationnelle et le but de celle-ci rejoignent une conception rousseauiste d'une coopération sociale destinée à poursuivre un bien commun. Nous montrons ensuite qu'il est possible d'y inscrire une préférence pure pour le présent en raison de cette finalité : l'idée même de coopération en vue d'un bien commun suppose un bénéfice mutuel dans le temps. Nous détaillons comment nous percevons l'application d'une telle préférence dans ce cadre. Dans une troisième et une quatrième partie, nous nous interrogeons respectivement sur les modalités d'une juste répartition des efforts entre les générations et au sein de celles-ci. Nous procédons à une application de ces principes de coopération dans une dernière partie en évoquant plus particulièrement la manière dont il convient d'agir en faveur des générations présentes plus jeunes.

2.1.1 Coopération sociale et bien commun

Nous avons déjà relevé et discuté les difficultés rencontrées par Rawls pour prouver que les participants à la position originelle, sous voile d'ignorance, faisaient le choix de l'épargne, et sa rétractation quant à l'hypothèse de participants chefs de famille véhiculant un altruisme parental, nous n'y revenons donc pas[730]. Rappelons néanmoins que ces participants sont supposés être contemporains et donc faire partie

[730] Voir la section 1.2.2 de la 2e partie, « La cohérence de la phase d'accumulation en question ».

de la même génération, et surtout ne pas connaître ni leur situation réelle au sein de la société ni le niveau de développement dans lequel la société se trouve. Dans une telle configuration, les partenaires sont invités à « se demander combien ils accepteraient d'épargner à chaque stade de développement[731] » de la société, et de fait à constituer ainsi un « éventail de taux » applicable à ces différentes situations. Si une telle configuration ne permet pas d'établir avec précision un niveau d'épargne, elle permet d'éviter de demander des sacrifices trop grands, comme cela peut être le cas au sein de l'approche utilitariste, et surtout de parvenir à « une règle qui définit une stratégie de détermination du taux[732] ». Contrairement aux utilitaristes, il ne s'agit donc pas de définir un niveau d'efforts permettant d'optimiser le taux d'épargne – de se servir des efforts des générations comme moyens pour parvenir à une fin qui serait l'optimalisation de l'épargne – mais bien de moduler directement l'épargne au niveau auquel chacun serait prêt à consentir – et donc de reconnaître chaque génération comme une finalité à part entière censée participer à la constitution d'un environnement suffisant à l'appui d'un moyen, l'épargne intergénérationnelle.

Laissons de côté la position originelle pour expliciter quelle est la règle à laquelle Rawls parvient[733]. Elle est traduite comme suit :

> « Quand les gens sont pauvres et l'épargne difficile, il faut un taux plus faible d'épargne ; tandis que, dans une société plus riche, on peut s'attendre raisonnablement à une épargne plus importante puisque le fardeau réel de l'épargne est moins lourd. Finalement, une fois les institutions justes solidement établies et toutes les libertés de base effectivement réalisées, le taux net d'accumulation tend vers zéro[734]. »

Au sein de la première phase, celle dite d'accumulation, rappelons que chaque génération est censée transmettre à la génération suivante davantage que ce qu'elle a reçu de la génération passée. Mais comment éviter que ces générations successives se sacrifient ? Les efforts demandés doivent être modulés en fonction de l'environnement politique et social dont chaque génération dispose : chacun est censé épargner à hauteur de ce que les moyens dont il dispose le permettent. Le niveau

[731] John Rawls, Théorie de la justice, op. cit., p. 328.
[732] Ibid.
[733] Rawls lui-même n'est pas explicite quant à la manière dont les participants au contrat originel parviennent à définir l'éventail de taux correspondant à la règle d'un juste principe d'épargne, évoquant une impossibilité de le faire : « Il est impossible de définir la stratégie de détermination du taux (ou de l'éventail du taux) qui serait adoptée. » Ibid., p. 329.
[734] Ibid., p. 328 – 329.

d'épargne est déterminé en fonction « du point de vue des moins favorisés dans chaque génération[735] ». Prendre appui sur la situation des plus défavorisés pour déterminer le niveau d'épargne permet ainsi de ne pas entraîner un sacrifice de ces membres de la communauté ni des autres membres.

La proposition de Rawls n'est pas explicite à ce sujet mais on peut aboutir, à l'appui de ses réflexions, à la règle d'une corrélation positive entre le niveau de richesses ou de développement de la société lorsque une génération vit et le niveau d'épargne requis[736]. En supposant que toutes les générations précédentes ont accompli leurs devoirs et qu'aucun évènement exogène ne vienne perturber la constitution de l'environnement politique et social, plus nous avançons au sein de la phase d'accumulation – et donc plus nous nous approchons de la réalisation de la finalité de celle-ci – plus l'effort d'épargne demandé aux générations sera important. Les premières générations inscrites au sein de la phase d'accumulation sont donc censées épargner à un niveau relativement bas, tandis que les « dernières » générations à s'inscrire au sein de la phase d'accumulation, par hypothèse plus riches car bénéficiaires des efforts consentis par leurs ancêtres, sont censées produire plus d'efforts pour constituer le seuil de suffisance. Une fois que ce seuil sera atteint et que nous intégrons donc la phase de croisière, plus aucun effort d'épargne n'est exigé aux générations, hormis celui de préserver le seuil pour que les générations suivantes puissent également en bénéficier.

Un tel principe permet donc a priori de demander moins aux générations plus pauvres et davantage aux plus riches, tout en satisfaisant à une phase d'accumulation au nom de la constitution des institutions de base de la société. Dans l'hypothèse où le capital social s'accroît de manière continue au fil du temps, une telle proposition permet tout d'abord de défendre l'idée selon laquelle les premières générations n'ont qu'un faible effort d'épargne à fournir : celles-ci n'ont pas pu bénéficier d'un

[735] Ibid., p. 332.

[736] Cette interprétation de l'approche rawlsienne est défendue et discutée notamment par Brian Barry : « Rawls ne nous dit pas comment ces considérations devraient être équilibrés. Elles suggèrent peut-être un taux d'accumulation au départ faible pour refléter le sacrifice important représenté par une épargne nette, et qui ensuite s'accroît à mesure qu'augmente la richesse, pour finalement chuter à nouveau de façon asymptotique à zéro à mesure que l'importance de la croissance de la consommation pour une vie bonne est moindre. » Traduit par moi. Theories of Justice, op. cit., p. 189 : « Rawls does not tell us how these considerations should be balanced. They perhaps suggest a rate of accumulation starting low to reflect the great sacrifice represented by net savings, then rising as affluence increases, and finally falling again asymptotically to zero as the importance of increased consumption to the good life becomes less and less. »

héritage très élevé du fait de leur position dans le temps, et il paraît donc légitime de leur demander un effort mesuré. À l'inverse, toujours dans l'hypothèse où le capital accumulé croît de manière continue dans le temps, plus on progresse dans le temps, plus les générations successives doivent fournir une épargne conséquente : elles bénéficient des efforts passés et disposent donc d'un niveau de ressources supérieur à celui des générations précédentes, et donc de capacités d'investissement supérieures. En estimant que « le fardeau de l'épargne est moins lourd » pour les générations qui s'inscrivent dans une société plus riche, Rawls reproduit sans explicitement l'évoquer la logique inhérente à l'hypothèse d'une utilité marginale décroissante que nous avons croisée dans notre discussion sur le taux social d'actualisation, mais dans un cadre qui, cette fois, est moins dépendant de l'incertitude du futur.

Plus concrètement, dans un premier temps les générations sont donc censées devoir constituer un seuil de suffisance à la hauteur des moyens dont elles disposent, du niveau de développement de la société dont elles héritent du passé. On peut imaginer ainsi que les générations successives fournissent au sein de la phase d'accumulation de plus en plus d'efforts pour l'édification d'un système scolaire permettant à chacun, une fois que celui-ci sera établi, de bénéficier d'un accès à l'éducation jugé suffisant, ou pour édifier un système de soins performant au nom d'un droit à un accès suffisant aux soins, etc. Une fois que de telles institutions sont établies et que l'environnement politique et social a été créé, les générations intègrent une phase de croisière dans laquelle elles ont le devoir de préserver ce qui a été constitué. Celles-ci ont donc pour devoir d'agir de telle sorte que le système éducatif ou le système de santé puisse bénéficier autant à la génération suivante que ce dont elles-mêmes ont pu bénéficier. Dans ce dernier cadre, il s'agit ainsi de respecter un principe de justice identique à ce qui est défendu par les libertariens à l'appui de la clause d'équivalence.

Si la théorie de la justice comme équité est individualiste dans la mesure où son objet est de garantir à chacun le respect de droits individuels, sa force est de souligner que c'est grâce à la société que ces droits peuvent être respectés. Ainsi, nous dit Rawls, « l'espèce humaine forme une communauté dont chaque membre bénéficie des qualités et de la personnalité de tous les autres, telles qu'elles sont rendues possibles par des institutions libres […] ». Or, cette communauté ne concerne pas uniquement les contemporains, elle s'étend au contraire dans le temps

lorsqu'une civilisation perdure : « Dans l'histoire de la société, les contributions des générations qui se succèdent coopèrent de la même façon[737]. » Au sein de la conception rawlsienne de la justice intergénérationnelle, contrairement au cadre utilitariste, dans lequel les intérêts des générations sont considérés comme isolés et agissant pour la maximisation de leur propre intérêt, les générations successives poursuivent de fait la réalisation d'un bien ou intérêt commun. Le résultat de l'épargne intergénérationnelle consentie par les générations successives n'est pas le fruit de la somme des intérêts particuliers de leurs membres ; il est le fruit de la poursuite d'un intérêt ou bien commun incarné par l'environnement social. L'objectif de l'épargne intergénérationnelle est d'édifier et de préserver un tel environnement pour tous les individus, et qu'il permette de garantir à chacun le respect de leurs besoins fondamentaux nécessaires au développement et à la poursuite de leur propre conception de la vie bonne.

L'environnement politique et social dont la réalisation est poursuivie par la chaîne de coopération correspond au bien commun qui constitue l'objet de la volonté générale telle qu'elle a pu être pensée par Rousseau. Pour le philosophe, les membres d'une communauté donnée ont avantage à s'associer au sein d'un pacte ou contrat social : il permet aux membres d'une communauté donnée de dépasser leurs divergences privées et de s'engager dans la poursuite d'un bien ou intérêt commun permettant à chacun de bénéficier d'une liberté qu'il ne pourrait obtenir par ailleurs, sauf s'il retournait à l'état de nature et vivait ainsi en dehors de toute société[738]. Tous les membres de la communauté sont censés ainsi bénéficier de la réalisation de ce bien commun. Cette association suppose que les membres de la communauté renoncent à la poursuite de leurs intérêts privés pour s'engager dans la poursuite de cet intérêt commun en se soumettant à la volonté générale[739]. Il ne s'agit pas de se soumettre comme on se soumet à une autorité extérieure, mais au contraire de définir un intérêt commun décidé par et pour le Peuple souverain, et de faire en sorte que chacun, à égalité de droits, bénéficie des avantages d'une telle association[740]. Ainsi,

[737] John Rawls, Théorie de la justice, op. cit., p. 567.
[738] Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat Social ou Principes du droit politique [1762], *in Œuvres* complètes, Tome III, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964. Voir en particulier le Livre I, chap. VI, « Du pacte social », p. 360 – 362.
[739] Ibid., Livre I, chap. VI, p. 361 « Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale […]. »
[740] L'objet du contrat social tel qu'il est formulé par Rousseau permet de se convaincre des intentions de l'auteur sur ce point : « « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force

cette volonté générale se distingue de la volonté de tous, entendue comme simple agrégation des intérêts personnels, par le but qui est poursuivi, à savoir l'intérêt commun :

> « Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale ; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun, l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières […][741]. »

De nombreux indices inscrits en particulier au sein de la théorie de la justice nous autorisent à une telle comparaison. Tout d'abord, nous avons déjà indiqué en quoi l'approche contractualiste de Rawls s'inspire en partie du contrat social défendu par Rousseau. Rawls propose par ailleurs une définition de l'intérêt ou du bien commun qui est proche de celle défendue par Rousseau. Ainsi, le philosophe américain « [se] représente le bien commun comme constitué par certaines conditions générales qui sont, dans un sens adéquat, *à l'avantage de tous de manière* égale[742] ». De même, l'objectif assigné par l'épargne intergénérationnelle est très clair : il s'agit de « pleinement réaliser des institutions justes et les libertés égales pour tous[743] » et donc, en d'autres termes, de constituer ce qui doit servir l'intérêt commun. Enfin, tout en soulignant l'idée selon laquelle « il faut concevoir la vie d'un peuple comme un système de coopération tout au long du devenir historique », Rawls prend soin de préciser que, malgré tout, « toutes les générations ont des buts qui leur sont propres » et que celles-ci « ne sont pas subordonnées les unes aux autres[744] », commentaires relativement proches de ceux défendus par Rousseau d'une soumission volontaire à la volonté générale.

2.1.2 Bénéfice mutuel et préférence pure pour le présent

Parce que les positions de Rawls sont parfois contradictoires avec les autres principes inscrits au sein de sa théorie de la justice, ou sont du moins ambiguës, de tels principes autorisent de nombreuses interprétations et constituent ainsi un cadre

---

commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant ? » Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution. » Ibid., Livre I, chap. VI, p. 360.

[741] Ibid., Livre II, chap. III, p. 371.

[742] John Rawls, Théorie de la justice, op. cit., p. 283. Souligné par moi.

[743] Ibid., p. 328 – 329.

[744] Ibid., p. 331.

fertile à des discussions importantes et nombreuses[745]. Même si Rawls lui-même s'est montré très critique à l'égard d'une telle idée, à l'instar de tous les auteurs qui s'inscrivent dans sa lignée, nous pensons néanmoins qu'il est possible d'appliquer une préférence pure pour le présent au sein de la chaîne de coopération intergénérationnelle qu'il défend. Nous verrons même en quoi, par la suite, il est souhaitable de le faire. Pourquoi cela est-il possible dans un tel cadre ? Précisément parce que préférer le présent ne suppose pas de sacrifier les intérêts du futur. La nature de l'objet à édifier, c'est-à-dire de l'environnement social minimal, suppose que celui-ci puisse être à la disposition des générations successives sans que cela vienne altérer les possibilités des générations suivantes d'en bénéficier. Cet environnement est censé être à la fois transmissible de génération en génération et pérenne puisqu'il doit être garanti à tous les individus, quelle que soit leur génération.

Dans l'idéal, il conviendrait d'appliquer la préférence pure pour le présent au sein même de la phase d'accumulation, puisque cela permettrait une égalisation progressive au sein des générations de l'accès à un environnement permettant de satisfaire les besoins fondamentaux nécessaires à l'exercice d'une pleine liberté. Dans tous les cas, il s'agit d'accorder en priorité aux pauvres d'aujourd'hui les fruits des efforts accomplis par une génération. Notre proposition peut être rapprochée de celle défendue par l'économiste Herman Daly, qui estime « que les besoins de base du présent devraient toujours prévaloir sur les besoins de base du futur, mais que les besoins de base du futur devraient prévaloir sur le luxe extravagant du présent[746] ». Nous estimons également qu'il convient de faire prévaloir l'accès des membres des générations présentes aux moyens permettant de satisfaire des besoins de base. Nous devons cependant tenir compte de la complexité induite notamment par la nécessité d'une phase d'accumulation, et donc par le fait que les individus ne peuvent

[745] C'est en tout cas l'invitation et l'orientation formulées par Axel Gosseries, pour qui « il est malaisé de reconstruire une position sur la justification et le contenu du principe de juste épargne qui soit conforme avec l'ensemble des écrits de Rawls. À notre sens, il vaut donc mieux donner une interprétation qui fasse tant que possible sens par rapport à l'ensemble de l'œuvre de Rawls ». « La question générationnelle et l'héritage rawlsien », Raisons politiques, 2009, vol. 2, n° 34, p. 31 – 55, p. 47. Cela ne veut pas dire que l'approche rawlsienne est erronée. Au contraire, une majeure partie des prémisses qu'il pose sont sans doute justes. Mais il convient de l'envisager comme un socle à l'appui duquel nous pouvons discuter de l'application de tel ou tel principe, de telle ou telle intuition.

[746] Herman Daly, Beyond Growth. The Economics of Sustainable Development, Boston, Beacon Press, 1996, p. 36 : « Principle for balancing the present and the future would be that the basic needs of the present should always take precedence over the basic needs of the future but that the basic needs of the future should take precedence over the extravagant luxury of the present. » Traduit par moi.

prétendre se voir garantir la satisfaction des mêmes besoins selon le niveau de développement de la société au moment où ils vivent. Surtout, nous ajoutons donc un élément essentiel, une condition qui doit être respectée pour qu'une préférence pour le présent puisse être légitimement appliquée : préférer le présent ne doit pas se faire aux dépens du futur. Cette condition peut être remplie à l'appui d'une chaîne de coopération telle que défendue par Rawls.

L'application d'une préférence pure pour le présent au sein du cadre théorique rawlsien, et en particulier au sein de la phase d'accumulation, consiste à se préoccuper de l'accès de tous les membres des générations successives aux moyens permettant la satisfaction des besoins fondamentaux qui peuvent être garantis au regard du niveau de développement de la société. La préférence pure pour le présent doit ainsi permettre de respecter autant que possible le principe d'égale liberté pour tous au sein de la phase d'accumulation, en y accolant le principe suffisantiste que nous avons souligné, un needs principle s'appuyant sur une conception de la justice proche de celle de Nussbaum, selon lequel les individus doivent pouvoir disposer d'un environnement permettant de garantir la satisfaction des besoins fondamentaux pour être en mesure de jouir d'une pleine liberté. Dans l'hypothèse où le principe d'égale liberté a été réalisé progressivement au sein de la phase d'accumulation, la fin d'une telle phase est censée coïncider avec la réalisation pleine et entière du premier principe de justice. Selon nous, la manière dont Rawls pense la phase d'accumulation peut être interprétée de cette façon, puisque non seulement les générations successives doivent transmettre davantage que ce qu'elles ont reçu, mais elles sont également censées conserver les héritages du passé[747].

Comme nous l'avons déjà indiqué, un autre auteur, Clark Wolf, propose également d'adjoindre un needs principle au principe d'égale liberté. Mais il considère que cela ne peut être défendu que dans le respect d'un principe de neutralité envers les générations. Il s'oppose donc à l'idée de l'appliquer d'abord aux membres des générations présentes. Or, son argument contre la préférence pure pour

[747] Rappelons ainsi la citation suivante que nous avons déjà mentionnée de Rawls : « Chaque génération doit non seulement conserver les acquisitions de la culture et de la civilisation et maintenir intactes les institutions justes qui ont été établies, mais elle doit aussi mettre de côté, à chaque période, une quantité suffisante de capital réel accumulé. » John Rawls, Théorie de la justice, op. cit., p. 325. Ce capital n'est pas uniquement financier mais concerne aussi l'éducation par exemple : « Cette épargne peut prendre des formes diverses, depuis l'investissement net dans les machines et les autres moyens de production jusqu'aux investissements en culture et en éducation. »

le présent repose sur le présupposé que nous avons souligné, à savoir que le fait de préférer le présent serait nécessairement synonyme de sacrifice relatif pour le futur. Nous sommes en accord avec son affirmation selon laquelle « toutes choses égales par ailleurs, un principe de besoins fondamentaux ne devrait pas escompter les besoins des personnes futures simplement parce qu'elles vivront dans le futur[748] ». Il est en effet illégitime de moins se préoccuper des besoins des individus futurs parce qu'ils vivent dans le futur. Mais dès lors que l'application d'une préférence pure pour le présent ne conduit pas à une moindre prise en compte des individus futurs, le refus d'une telle préférence ne peut plus se justifier à l'appui d'un tel argument.

La mise en œuvre d'une préférence pure pour le présent consiste à orienter une partie des efforts consentis par une génération en faveur de ses propres membres, l'autre partie étant destinée à la génération suivante. Autrement dit, une telle proposition ne remet pas en cause le principe selon lequel l'effort d'épargne doit dépendre du niveau de développement de la société ; il consiste à inclure parmi les bénéficiaires de l'épargne les membres de la génération qui ont consenti à un tel effort. L'épargne intergénérationnelle dessinée au sein d'une chaîne de coopération peut être mutuellement avantageuse puisque l'environnement constitué peut profiter à la fois aux personnes qui le constituent et à celles qui vont en hériter par la suite. La logique est différente de celle qui s'inscrit au sein des théories de l'avantage mutuel : il n'y a pas ici de réciprocité directe et les générations qui s'inscrivent au sein de la phase d'accumulation ne peuvent pas bénéficier des mêmes avantages que les générations suivantes dans la mesure où l'environnement à constituer est moins avancé. En raison de la nature de ce que nous devons constituer – l'environnement politique et social commun – réorienter ainsi l'épargne ne se fait pas aux dépens des générations futures mais permet d'assurer un bénéfice mutuel. Un tel principe ne vient donc pas casser la chaîne de coopération fondée sur un principe de réciprocité indirecte descendante.

N'est-ce pas un abus de langage de considérer que le bénéfice accordé au présent résulte d'une épargne puisque nous avons considéré qu'une telle épargne consistait, pour une génération, à transmettre à la suivante plus que ce qu'elle a reçu

[748] Clark Wolf, « Intergenerational Justice and Climate Policy », op. cit., p. 356 : « Other things being equal, a needs principle should not discount the needs of future persons simply because they are future. » Traduit par moi.

de la précédente ? C'en serait un si nous estimions qu'orienter une partie des efforts vers les individus présents se ferait aux dépens des individus futurs. Mais une telle objection omettrait ce que nous venons d'indiquer, à savoir que la nature de ce qui est constitué à travers l'épargne intergénérationnelle permet un bénéfice mutuel : ce qui est octroyé au présent peut également l'être au futur. Autrement dit, inclure les individus présents au sein des bénéficiaires ne réduit en rien le bénéfice dont disposeront les individus futurs, et il nous paraît donc légitime de nommer épargne de tels efforts tant qu'ils sont également destinés aux individus futurs, et ce même si nous avons modifié en partie sa direction. Même si les individus présents en bénéficient également, il s'agit bien toujours d'épargne, dès lors qu'une génération transmet davantage à la génération suivante que ce qu'elle a reçu de la précédente.

On peut considérer que la constitution d'un environnement politique et social suffisant se fait par étapes, chaque étape correspondant à l'édification d'un des éléments qui, par agrégation, formeront cet environnement, ce seuil de suffisance correspondant au monde que nous devons construire. Une étape peut par exemple être illustrée par la création d'un réseau d'eau potable, une autre par l'organisation d'un système scolaire ou encore par la construction de plusieurs hôpitaux et autres centres de santé, etc. Dans un tel cadre, nous pouvons procéder d'au moins deux façons. Nous pouvons faire le choix de poursuivre la réalisation de toutes ces étapes jusqu'à la constitution de l'ensemble de l'environnement, sans nous soucier de son accessibilité au sein des générations successives. Notre seul souci serait de garantir une répartition équitable des efforts à accomplir. Il s'agit donc ici de répondre à l'exigence de l'épargne intergénérationnelle et de constituer l'environnement permettant de réaliser une égale liberté pour tous à la fin du processus, tout en évitant de demander un sacrifice aux individus concernés par ces efforts. Mais nous pouvons également poursuivre une telle réalisation, tout en nous assurant que chacun de ces éléments soit accessible à tous les membres des générations successives, étape par étape. L'introduction d'une telle préférence pure pour le présent au sein de ce processus d'accumulation permet de réaliser de manière séquentielle ou progressive le principe d'égale liberté pour tous. La question de savoir si nous pouvons faire cohabiter une préférence pure pour le présent avec l'exigence d'accumulation renvoie ainsi à la question de savoir si cette deuxième possibilité est, oui ou non, légitime.

Pour comprendre ce point et plus largement la manière dont nous envisageons cette préférence pure pour le présent, nous pouvons nous appuyer sur la métaphore du bivouac[749]. À l'appui d'une telle métaphore, Axel Gosseries illustre la plupart des principes de justice entre les générations défendus au sein des théories contemporaines de la justice. Il nous invite à prendre le cas d'un bivouac de montagne et à définir les règles qui pourraient régir la bonne tenue de celui-ci en dépit ou grâce au passage de groupes de randonneurs successifs. Ces groupes de randonneurs incarnent les générations successives tandis que le bivouac représente l'environnement naturel, politique et social dans lequel nous évoluons. Nous pouvons inscrire parmi ces règles celle qui se trouve au sein de la phase d'accumulation telle que défendue par Rawls. Elle indique que non seulement les randonneurs doivent prendre soin du bivouac laissé par le passé, mais ils se doivent en outre de participer à sa construction, ou du moins à son amélioration, jusqu'à un certain point[750]. Posons-nous la question suivante : est-ce que le fait qu'un groupe de randonneurs construise par exemple le toit du bivouac et que ses membres en profitent eux-mêmes quelque temps interdit aux futurs randonneurs d'en jouir à leur tour ? Si cela est possible, c'est-à-dire si ce groupe en a « le temps », rien ne lui interdit d'en bénéficier avant l'arrivée d'autres groupes. De même, rien n'interdit à une génération de bénéficier de ce qu'elle a elle-même constitué avant de le transmettre aux générations suivantes, si celle-ci respecte par ailleurs les principes au sein de la chaîne de coopération.

L'intérêt d'appliquer une préférence pure pour le présent au sein d'une telle chaîne de coopération pour les individus présents transparaît davantage dès lors que l'on souligne un point important : l'irréversibilité temporelle. On peut supposer ainsi que les randonneurs en question ne peuvent passer qu'une seule fois au sein du bivouac, d'une durée plus ou moins longue, comme c'est le cas de générations qui ne passent qu'une seule fois sur Terre. En raison de cette irréversibilité, de l'impossibilité de revenir en arrière dans le temps, nous ne pouvons améliorer la situation des générations passées. De même, ce qui est transmis aux générations suivantes ne peut plus l'être aux membres des générations présentes. En revanche, en

[749] Axel Gosseries, « Une métaphore de la justice intergénérationnelle », Regards croisés sur *l'économie*, n° 7, 2010, p. 193 – 202.

[750] Au sein des différentes règles soulignées par Axel Gosseries pour le bon fonctionnement du bivouac, la seule phase d'accumulation correspondrait ainsi à la règle 3, « Prière de laisser le bivouac dans un état meilleur que celui dans lequel vous l'avez trouvé ». Ibid., p. 194.

raison de cette hypothèse de bénéfice mutuel, il est possible de transmettre aux générations suivantes ce qui a pu bénéficier auparavant aux générations précédentes. En somme, pour une génération présente, transmettre le fruit des efforts à la génération suivante exclut de fait les membres de cette génération. À l'inverse, transmettre le fruit des efforts aux membres les plus démunis de la génération présente n'exclut pas de pouvoir en faire bénéficier les membres des générations suivantes. Ce qui est attribué au futur ne peut plus l'être au présent, tandis que ce qui est attribué au présent peut être transmis au futur. Dans l'hypothèse où cela n'a pas de conséquences sur les conditions de vie futures des individus futurs, une meilleure conciliation des exigences intragénérationnelles et intergénérationnelles suppose donc d'accorder une préférence pour le présent selon les modalités que nous avons précisé.

Au sein de notre discussion sur la légitimité de l'accumulation, nous avons indiqué comment Axel Gosseries plaide pour une interdiction de l'épargne intergénérationnelle lorsque sa finalité est atteinte au nom d'un devoir d'agir pour les membres les plus défavorisés des générations actuelles[751]. Il défend ainsi l'application au sein de la phase de croisière du principe de différence tel qu'il est explicité par Rawls. Au regard des principes, cette position nous semble juste : il n'y a plus aucune raison de vouloir améliorer encore le sort des générations suivantes dès lors que le seuil minimal a été atteint, et surtout de faire passer une telle préoccupation avant celle que nous devons avoir envers les plus pauvres d'aujourd'hui. Les principes qu'il défend pourraient même être considérés comme étant assez proches de notre propre approche. Mais notre proposition de l'application d'une préférence pure pour le présent au sein de la phase d'accumulation intervient en amont et permet d'aller plus loin, puisque notre objet est de faire coïncider épargne intergénérationnelle et répartition égale dans l'accès aux moyens permettant le contentement des besoins fondamentaux. Dans un cas idéal, c'est-à-dire dans une situation dans laquelle tous les principes de justice ont été suivis et les limites inhérentes à l'environnement naturel respectées, l'objet des institutions et des générations une fois l'accumulation achevée sera uniquement de préserver un

[751] Voir au sein de notre 2e partie la section intitulée « Une accumulation qui ne doit pas aller au-delà de sa finalité ». Axel Gosseries, Penser la justice entre les générations, op. cit., p. 222 – 223.

environnement social garantissant la satisfaction de tels besoins. Pour permettre à toutes les générations suivantes d'en bénéficier, il convient de ne pas aller au-delà.

2.1.3 Comment compenser les erreurs commises par le passé

Le principe de juste épargne tel que nous venons de le détailler nous paraît à la fois précis et juste : les générations les plus riches sont censées fournir plus d'effort que les plus démunies, ce niveau d'épargne étant décidé au sein de chaque génération en fonction des conditions de vie des plus démunis. Un tel principe fonctionne à plein dans l'hypothèse où toutes les générations précédentes ont effectivement réalisé ce que leurs devoirs à l'égard des générations futures prescrivaient. Cependant, la réalité est bien différente de la situation idéale sur laquelle Rawls et nous-mêmes nous sommes appuyés pour décrire et défendre une chaîne de coopération dans le temps. La dégradation de l'environnement naturel au niveau mondial, mais également, dans la plupart des pays riches, les déficits publics et les difficultés rencontrées pour préserver et faire bénéficier les générations actuelles des régimes de retraite, de l'assurance maladie, etc., constituent autant d'exemples de dettes dont les générations présentes ont hérité des générations précédentes et auxquelles elles doivent faire face.

Comment sont censées agir les générations dans un tel cadre, à quels efforts doivent-elles consentir ? Répondre à de telles interrogations suppose de déterminer quels critères sont à prendre en compte afin de mesurer ces efforts : souligner à la fois les objectifs à atteindre, mais également les raisons pour lesquelles tel niveau d'effort devrait être accompli. Nous avons déjà répondu à la question des objectifs, à savoir constituer un monde dans lequel la satisfaction des besoins fondamentaux de chacun sera garantie. Cela demande des efforts plus importants que ceux inscrits notamment au sein d'une approche libertarienne : il ne s'agit pas uniquement de préserver ce dont nous avons hérité, mais d'améliorer l'héritage transmis par le passé jusqu'à ce que l'objectif fixé ait été atteint. Même si nous nous trouvons dans une situation non idéale, il n'y a pas lieu de le modifier. Mais pour quelles raisons une génération devrait-elle accomplir des efforts alors même que les précédentes n'ont pas fait ce qui était requis ? On estime souvent à tort qu'il y a une obligation de

compenser les erreurs commises par les générations passées. Mais dans la mesure où nous ne sommes pas responsables des erreurs commises par d'autres dans le passé, un tel principe ne peut être accepté. Il convient au contraire de privilégier l'idée selon laquelle chacun doit produire les efforts nécessaires pour garantir la satisfaction des besoins fondamentaux des individus présents et futurs, et ce à la hauteur des moyens dont on dispose. Le niveau d'efforts à consentir dépend de l'état du monde dont nous héritons. La chaîne de coopération rawlsienne permet de penser les niveaux des efforts à accomplir en fonction de ce qui a été hérité, tout en justifiant des devoirs d'agir pour le futur au nom d'une nécessité de ne pas bénéficier d'une coopération sans y participer.

La manière dont Rawls pense la conciliation des efforts dans le temps s'appuie sur des règles cléronomiques et plus précisément sur des principes de réciprocité indirecte descendante, du moins en partie : le niveau d'effort censé être produit par chaque génération en faveur de la suivante dépend de ce qu'elle a hérité des générations passées[752]. Cette réciprocité descendante est bien sûr la conséquence de l'irréversibilité temporelle qui touche des générations que l'on suppose non imbriquées, non contemporaines[753]. Élément sans doute révélateur d'un tel arrière-fond, Rawls évoque l'idée selon laquelle « [le] capital transmis est le remboursement de ce que les générations précédentes ont donné […][754] ».

Or, le principe de juste épargne fait face à une difficulté propre à ce genre de théories que nous avons déjà décrite, celle de justifier les débuts d'une chaîne de réciprocité indirecte descendante[755]. Un premier problème concerne le niveau de sacrifice consenti par la première génération, dont l'effort est proportionnellement plus important que celui des générations futures. Rawls est conscient d'une telle difficulté puisqu'il indique que « chaque génération, excepté peut-être la première, a avantage à ce qu'un taux raisonnable d'épargne soit maintenu[756] ». On peut cependant supposer que le niveau d'épargne requis pour cette première génération est tellement faible que celui-ci ne pose pas véritablement de difficultés et même que les

[752] Brian Barry considère que ce principe renvoie à l'idée de « fair play ». Theories of Justice, op. cit., p. 201 – 202. Cette logique réciprocitaire est de même soulignée par Axel Gosseries, Penser la justice entre les générations, op. cit., nbp. 17, p. 205.
[753] John Rawls, Théorie de la justice, op. cit., p. 327 : « En suivant un juste principe d'épargne, chaque génération donne à ses successeurs et reçoit de ses prédécesseurs. »
[754] Ibid., p. 328 – 329.
[755] Voir, au sein de la 1e partie, la section intitulée « Le problème de la première génération ».
[756] John Rawls, Théorie de la justice, op. cit., p. 330.

ressources à disposition sont de toute manière trop importantes pour que cette génération soit incapable ne rien laisser aux suivantes. Mais plus fondamentalement, dans l'hypothèse où aucune génération n'a épargné et construit quoi que ce soit par le passé, la première génération n'aurait plus aucune raison de se lancer dans une chaîne de coopération visant à constituer une épargne intergénérationnelle. En vertu des seuls principes de réciprocité indirecte descendante comme c'est le cas dans ce contexte intergénérationnel, si rien n'a été fait auparavant, rien n'oblige une génération à fournir des efforts pour démarrer la constitution des institutions de base de la société. En outre, rappelons que Rawls justifie en partie le fait que les participants au contrat originel décident d'une épargne en faveur de la génération suivante à la condition « que toutes les générations précédentes l'aient suivi[757] ». Autrement dit, nous aurions des efforts à fournir si et seulement si les générations passées l'avaient fait avant nous, et nous n'aurions donc pas d'efforts à faire si, dans le cas contraire, les générations passées n'avaient rien fait[758].

L'hypothèse selon laquelle nos ancêtres n'auraient pas consenti aux efforts auxquels, en théorie, ils auraient dû consentir, n'a rien de farfelu. La plupart des problématiques contemporaines liées à la question intergénérationnelle est même liée à ces manques dont se sont rendues coupables les générations passées. Ainsi, la question de savoir quels efforts doivent accepter de faire les États pour lutter contre le réchauffement climatique rejoint une telle problématique. La dégradation du climat à laquelle les générations présentes font face résulte en (grande) partie du fait que des membres des générations passées, et plus précisément celles qui évoluaient au sein des pays qui sont aujourd'hui les plus riches, n'ont pas préservé l'environnement naturel comme ils auraient dû le faire. L'objet du protocole de Kyoto dont nous avons déjà parlé est précisément destiné à définir une répartition des efforts à fournir pour compenser les dégradations commises par le passé[759]. Il en est

[757] John Rawls, Libéralisme politique, op. cit., p. 327.
[758] C'est également ce que défend Brian Barry : « De la même manière qu'un individu n'est pas obligé de faire ce qui serait requis par les institutions justes en l'absence de telles institutions, si nous pensons avec Rawls à des institutions étalées dans le temps, nous pouvons dire qu'il n'y a pas d'obligation pour une génération donnée de respecter un schéma intergénérationnel de juste épargne si les générations précédentes ne l'ont pas fait. » Traduit par moi. Theories of Justice, op. cit., p. 202 : « In the same way that an individual is not obliged to do what would be required by just institutions in the absence of such institutions, so, if we think with Rawls of just institutions spread out over time, we can say that there is no obligation on a given generation to uphold an intergenerational scheme of just savings if its predecessors have not done so. »
[759] Nous en avons présenté les grandes caractéristiques au sein de l'introduction de la section 1.3 de la 1e partie, « Pourquoi nous n'agissons pas davantage pour les générations futures ».

de même au niveau national, mais cette fois pour des dettes financières. Dans de nombreux pays, pauvres comme riches, les générations présentes font face à des dettes publiques contractées par leurs aînés, dont certains sont aujourd'hui disparus. C'est le cas des dettes que doivent rembourser aujourd'hui un certain nombre de pays pauvres, situés notamment en Afrique sub-saharienne, mais également au sein des pays riches cette fois, où les déficits publics actuels ont fortement augmenté à la fin des Trente Glorieuses dès le milieu des années 1970, de même que les déficits liés à l'assurance-maladie ou aux régimes de retraite. Dans les deux cas, des générations passées ont contracté des dettes auprès de souscripteurs qui demandent aux nouvelles générations de les rembourser.

En Europe voire dans la plupart des pays riches, les générations présentes font face à une situation plus difficile que les générations plus âgées qui les précèdent dans le temps. Pour le sociologue Louis Chauvel, la situation rencontrée par les jeunes générations en France est telle que celles-ci pourraient connaître tout au long de leur existence des conditions de vie moins favorables que leurs aînés : des taux de chômage plus élevés et des difficultés plus importantes pour intégrer le monde du travail, des taux de suicides plus importants indiquant une forme nouvelle de souffrance sociale, mais aussi l'absence de représentation au sein du monde politique constituent autant de signes illustrant un tel constat. Plus précisément, il met en lumière le fait que les bénéfices et les charges portées par chacun au sein de la société française ne sont pas les mêmes selon l'année de naissance : il distingue notamment d'un côté les personnes nées entre 1936 et 1950 qui ont bénéficié – et bénéficient toujours – des efforts fournis par les générations passées et ont profité d'une activité économique en expansion, et de l'autre côté les personnes nées depuis 1950 qui subissent de plein fouet la stagnation économique qui sévit depuis la fin des Trente Glorieuses[760]. Si de telles analyses n'ont pas été produites de manière aussi

[760] Louis Chauvel, Le destin des générations, op. cit. Dans la première édition du Destin des générations publiée en 1998, le travail de Louis Chauvel s'arrêtait à la cohorte née entre 1950 et 1965. La nouvelle édition de 2010 poursuit ce travail en s'intéressant cette fois aux cohortes nées depuis la fin des Trente glorieuses. Le constat pour ces dernières générations est équivalent au constat formulé pour la cohorte 1950 – 1965, le point de rupture étant marqué par l'entrée au sein du monde du travail avant les conséquences du choc pétrolier de 1973 et la montée croissante du chômage et de l'augmentation de la précarisation du travail. Louis Chauvel résume ainsi la situation et les inégalités entre les générations, p. 43 : « Pour tout un ensemble de raisons, les « nouvelles générations » nées trop tard pour faire 1968 apparaissent comme des générations « en creux ». Absentes du débat public, sans grande conscience de leur existence sociologique, peu capables d'une expression collective, si ce n'est au travers de la dénonciation d'une « génération précaire », elles sont des victimes faciles de nos ajustements structurels entre des générations de l'abondance passée et celles à venir, qui connaîtront

poussée au sein d'autres pays européens, la similarité des difficultés économiques et sociales rencontrées par les jeunes générations au sein de toute l'Union européenne incite à penser que les conclusions seraient équivalentes, les jeunes générations étant touchées en outre de plein fouet par la crise économique qui sévit depuis 2008[761].

Ce constat pessimiste est encore aggravé par le fait que ces jeunes générations doivent faire face à des dettes importantes léguées par les générations passées, si l'on en croit les méthodes utilisées au sein de la comptabilité générationnelle pour mesurer les dettes publiques et les dettes implicites, liées aux régimes de retraite et à l'assurance maladie. Il s'agit de mesurer la « dette véritable », c'est-à-dire non pas la seule dette publique explicite, ou la somme due par un État à ses souscripteurs, mais les dettes explicites et implicites laissées par une génération à la suivante[762]. Dans la plupart des pays européens, selon une étude concernant l'année 1997, une telle dette est plus importante que la dette explicite affichée : tandis que la dette publique en France est de 61,3 % du PIB, la « véritable » dette est estimée à 136 % du PIB ; en Suède, cette dernière atteint 236,5 % contre 76,6 % de dette publique[763]. Ces données offrent une illustration intéressante des dettes léguées par une génération présente à la suivante, mais elles doivent être prises avec précaution : elles ne proposent qu'une illustration de l'état de la dette en 1997, ce qui ne permet donc pas d'avoir une vision dynamique de la situation et, surtout, ces données ne tiennent pas compte de l'héritage positif légué par une génération à la suivante et donc de l'investissement pour les générations suivantes que peut représenter la transmission d'une dette[764].

---

vraisemblablement une nouvelle stabilisation sur une cible de progression moindre et d'inégalités accrues. » Chauvel inscrit également à son analyse les personnes nées entre 1920 et 1935 qui ont vu leur situation s'améliorer au lendemain de l'Après-Guerre.

[761] Les situations diffèrent selon les pays mais les 16 – 24 ans constituent la classe d'âge qui connaît le taux de pauvreté monétaire le plus élevé (en 2010, à 60 % du revenu national médian, 21,6 % est pauvre contre 16,4 % pour l'ensemble de la population) ou encore les taux de chômage les plus importants (en avril 2013, le taux de chômage des moins de 25 ans s'élève à 23,4 % contre 11 % pour l'ensemble de la population active. Données Eurostat.

[762] Pour une présentation des éléments de calcul de la comptabilité générationnelle, voir Arnaud Dellis, « Comptabilité générationnelle en Europe », Économie & prévision, n° 154, La Documentation française**,** 2002/3, p. 25 – 30, en particulier p. 27.

[763] Ibid., p. 28.

[764] André Masson, Des liens et des transferts entre générations, op. cit., p. 104 : « Les comptes mesurent le montant de la créance imposée aux générations futures, mais ignorent *l'héritage* positif qui leur est laissé en ne prenant pas en compte, notamment, les services futurs que l'on peut attendre des dépenses publiques non affectées à une génération ou une autre : infrastructures, écoles, défense, recherche et autres investissements publics, dont seul le coût de financement est imputé dans les bilans par cohorte. » Pour une discussion sur ce point, voir p. 105 – 107.

Ces exemples aussi divers sont liés dans la mesure où ils illustrent une situation dans laquelle les générations présentes sont confrontées à des dettes souscrites par les générations passées. Il s'agit de fait de déterminer si les générations ou des membres de celles-ci doivent ou non consentir à des efforts non pas envers les générations passées mais à propos de celles-ci. La question n'est donc pas de se demander s'il est de notre devoir d'accomplir les dernières volontés d'une personne défunte, mais de déterminer si nous sommes contraints d'agir envers un tiers, comme par exemple de rembourser un créancier, en raison de décisions prises par la personne défunte[765].

L'intuition selon laquelle nous sommes censés rembourser des dettes contractées par des personnes aujourd'hui disparues est omniprésente et, semble-t-il, largement acceptée. C'est par exemple à l'appui d'une telle intuition que les pays émergents ont demandé aux pays développés des efforts supplémentaires pour lutter contre le réchauffement climatique. Au sein des négociations liées au protocole de Kyoto, le Brésil, suivi par d'autres pays émergents, a demandé au cours de ces négociations aux pays les plus riches[766] de consentir à plus d'efforts que les autres pays – et en particulier plus que les pays émergents qui mettent en avant ce point – pour lutter contre le réchauffement climatique au nom des émissions historiques de gaz à effet de serre de leurs ancêtres et donc des dégâts occasionnées sur l'environnement naturel par les générations passées[767].

Bien sûr, la question de la légitimité du remboursement d'une dette ne concerne pas uniquement cet aspect temporel, d'autres éléments devant être pris en compte. Un premier élément concerne les conditions sous lesquelles les dettes ont été acceptées : on peut s'interroger ainsi sur la question de savoir si une promesse souscrite sous la contrainte peut ou non avoir la même valeur qu'une promesse librement consentie. Selon le droit international, les gouvernements sont tenus de rembourser à leurs créanciers les dettes qui ont été décidées par les gouvernements précédents. Or, un certain nombre de dettes, en particulier au sein de pays d'Afrique

[765] Axel Gosseries, Penser la justice entre les générations, op. cit., p. 111 – 112.
[766] Pour plus de facilité, même si ce vocabulaire est réducteur et ne permet pas de souligner la multiplicité des situations, nous opposerons pays développés ou riches et pays en développement ou pauvres pour distinguer les pays qui bénéficient de richesses et d'un certain nombre de protections sociales plus étendues de ceux qui n'en disposent pas.
[767] Axel Gosseries, « Historical Emissions and Free-Riding », Ethical Perspectives, vol. 11, n° 1, 2004, p. 36 – 60, p. 37. Plus précisément, le Brésil a proposé une méthode de calcul pour déterminer les niveaux d'efforts à consentir par pays en s'appuyant sur des estimations d'émissions de CO_2 de 1840 à nos jours.

sub-saharienne, ont été contractées par des dictateurs dont il n'est pas certain qu'ils aient eu à la volonté d'améliorer le sort des populations qui étaient sous leur joug. Toute la question est ainsi de savoir si une population peut être ou non tenue de rembourser une dette souscrite sous contrainte ou en tout cas sans y donner un quelconque consentement. On peut noter par ailleurs que si ce dictateur d'alors peut être considéré comme responsable des difficultés rencontrées aujourd'hui par les populations qui étaient sous son joug, il en est de même des institutions et personnes qui ont accepté de prêter de l'argent sous de telles conditions[768].

De même, les dettes transmises par les générations passées ne sont pas nécessairement intentionnelles. Dans le cas du réchauffement climatique, on peut estimer que l'idée selon laquelle les pays riches doivent compenser les dégradations commises par le passé ne tient pas en raison de l'ignorance de nos ancêtres quant aux conséquences de l'émission de gaz à effet de serre sur le climat. Dans ce cadre, il n'y aurait donc pas d'intention de mal faire, de transmettre une dette en dégradant par exemple le climat. Une telle objection présuppose néanmoins que les ancêtres des populations riches responsables de la pollution ne pouvaient percevoir les conséquences de leurs actes sur l'environnement naturel, ce qui est loin d'être une évidence. En outre, et de manière plus importante, cette objection présuppose que l'on puisse connaître avec certitude les conséquences futures de nos actions présentes, et en particulier les conséquences sur l'environnement naturel de nos innovations techniques présentes, ce qui est encore moins évident, comme nous l'avons montré au cours de notre réflexion sur l'incertitude[769].

Enfin, une dette ne résulte pas nécessairement d'un choix égoïste des générations passées, mais illustre également des investissements dont les générations présentes bénéficient au moins autant que les personnes qui ont procédé à ces efforts. On peut imaginer par exemple que des individus doivent rembourser des créances qui ont permis par le passé de financer une école dont ils ont bénéficié par la suite. Il convient donc de distinguer deux cas de figure, selon que les descendants bénéficient

[768] Pour un ouvrage réunissant un certain nombre d'articles sur cette question des dettes des pays en développement, voir Christian Barry, Barry Herman, et Lydia Tomitova (éds.), Dealing Fairly with Developing Country Debt, Malden, Oxford, Blackwell Publishing, 2007. On peut se reporter en particulier à l'article de Alexander W. Cappelen, Rune Jansen Hagen, et Bertil Tungodden, « National Responsibility and the Just Distribution of Debt Relief », p. 151 – 166.

[769] Pour une discussion plus détaillée sur ce point, voir Axel Gosseries, « Historical Emissions and Free-Riding », op. cit.

ou non des dettes contractées par leurs aînés. Une dette ne constitue pas nécessairement un coût net pour la génération qui en hérite. Il ne s'agit pas ici d'évoquer les conséquences positives d'une dette publique sur la croissance économique[770], mais plutôt de souligner qu'une dette peut également constituer un investissement pour l'avenir censé bénéficier également aux descendants des personnes qui l'ont contractée. La notion de dette renvoie de manière générale à l'idée d'une somme d'argent empruntée par des personnes passées – pas nécessairement décédées d'ailleurs – que des personnes bien vivantes devraient rembourser à un tiers. Nous sommes bien dans un cas dans lequel nous faisons face à des obligations d'agir en raison de décisions contractées par des personnes passées – et donc des obligations envers le créancier à propos de promesses de rendre une somme d'argent empruntée. Mais les sommes empruntées peuvent bénéficier aux descendants dès lors que celles-ci ont permis la construction d'infrastructures ou de systèmes de protection sociale.

Tous ces points sont très importants pour déterminer si la demande d'un remboursement d'une dette passée est, oui ou non, légitime. Mais de toutes les façons, les conditions dans lesquelles ou l'intention pour lesquelles les dettes ont été contractées par des personnes aujourd'hui décédées n'a plus de réelle importance dès lors que nous contestons l'idée selon laquelle de telles dettes obligent les générations présentes. Que nous ayons à porter ces dettes contractées soit par une absence de réel souci envers les générations suivantes, soit plus simplement par inadvertance ou ignorance des conséquences futures de leurs décisions présentes, une question plus fondamentale est de déterminer si nous devons, oui ou non, nous porter solidaires d'actes commis éventuellement en notre nom mais auxquels nous n'avons pu consentir, que ceux-ci ait été décidés par un despote ou par une assemblée démocratiquement élue.

Au niveau individuel, nous sommes responsables des actes et décisions pris par le passé et nous nous devons donc d'y répondre dans le temps présent. Nous avons

[770] Un des aspects les plus importants du « keynésianisme », courant de pensée en économie inspirée notamment des travaux de John Maynard Keynes, consiste à défendre l'idée selon laquelle une dette publique utilisée à bon escient est bonne pour la croissance économique. Il est ainsi l'un des premiers défenseurs d'une politique de relance portée par les pouvoirs publics consistant à s'endetter à travers une politique d'investissements pour relancer la croissance économique. On peut se reporter sur ce point sur l'œuvre de Keynes la plus importante, Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie [1942], traduit de l'anglais par Jean de Largentaye, Paris, Payot, 1996.

indiqué que l'évolution des préférences au cours d'une vie pouvait être telle qu'il apparaît légitime de distinguer un Moi présent d'un Moi futur : c'est une des raisons pour lesquelles il peut être rationnel pour un individu de privilégier un bien présent à un bien futur. Ces « deux Moi » constituent cependant une seule et même personne. Malgré les évolutions des préférences, nous restons ainsi solidaires et responsables des choix, des comportements ou encore des décisions que nous avons pu prendre par le passé. Sans un tel lien, toute idée de responsabilité quant aux actes que nous pourrions commettre même dans un passé immédiat ne pourrait être poursuivie, comme le montre ce récit teinté d'ironie d'Epicharme rédigé au Ve siècle av. J-C., reprenant de manière satirique un des fragments d'Héraclite illustrant l'image d'un temps-fleuve selon lequel « on ne peut pas entrer deux fois dans le même fleuve[771] » :

> « « Eh bien » continue A, « pense aux hommes de la même manière. L'un grandit, l'autre rapetisse, tous sont constamment en train de changer. Mais ce qui par sa nature change et ne reste jamais fixe doit être déjà différent de ce qu'il était avant de changer. Toi et moi, nous sommes différents aujourd'hui de ce que nous étions hier, et par la même raison, nous serons encore différents à l'avenir, et nous ne serons jamais les mêmes ». B en tombe d'accord. A conclut alors qu'il n'est pas le même homme que celui qui a contracté la dette hier, ni non plus le même homme que celui qui prendra part au banquet. De la sorte, il peut difficilement être tenu pour lié par sa dette. B, exaspéré, donne un coup à A. A proteste contre ce traitement. Mais cette fois, c'est B qui désarme élégamment la protestation, en faisant remarquer qu'à présent il est quelqu'un de tout à fait différent de l'homme qui a donné le coup une minute auparavant[772]. »

Nier notre responsabilité à l'égard des actes et promesses entreprises par le passé permettrait d'éternels renoncements, ce qui apparaît à la fois impossible et non souhaitable. Pourquoi, à l'échelle collective, devrions-nous à l'inverse reconnaître l'idée selon laquelle nous ne devrions-nous pas rembourser les dettes décidées par nos ancêtres ? Précisément, parce que contrairement au cas individuel, nous ne pouvons être considérés comme responsables de décisions prises par le passé

[771] Héraclite, Fragments, 134 (91). Pour une analyse de l'origine de ce fragment, voir Héraclite, Fragments, texte établi, traduit, commenté par Marcel Conche, Paris, Presses Universitaires de France, 1986, p. 459.

[772] Épicharme, Cité par Ion Vezeanu, *L'identité* personnelle à travers le temps. De quelques difficultés *en philosophie de l'esprit*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 83 – 84.

auxquelles nous n'avons pu consentir ni nous opposer puisque nous n'existions tout simplement pas[773].

Cette idée selon laquelle les générations présentes n'ont pas à compenser les dettes consenties par leurs ancêtres est un principe fort, susceptible d'avoir des conséquences importantes dans le monde dans lequel nous évoluons. Une première de ces conséquences serait que les dettes des pays pauvres auprès des pays riches n'ont pas à être remboursées au nom du principe selon lequel les générations présentes devraient être solidaires des décisions prises en leur nom par les générations passées[774].

Mais une autre implication possible nous intéresse davantage ici : nier l'idée d'une obligation de compenser des dettes contractées par le passé ne vient-il pas tout simplement condamner toute possibilité d'agir en faveur des générations futures dès lors que les générations passées n'ont pas assumé les efforts qu'elles auraient du assumer ? La réponse est négative, tout simplement parce que nous pouvons nous appuyer sur un autre principe pour justifier d'un devoir d'agir en faveur des générations futures. Ce principe consiste à dire que chaque génération est censée agir pour constituer ou préserver le seuil de suffisance en fonction de la société dont elle hérite, et donc implique de ne pas se comporter comme un « parasite » ou comme un « passager clandestin »[775]. Dans ce cadre, l'expression de passager clandestin renvoie à l'idée d'un groupe d'individus qui bénéficie des efforts d'autrui sans contribuer à son tour. Dans le cas des générations, cela renvoie donc à l'idée d'une génération qui bénéficie des efforts du passé sans agir en retour pour la génération suivante et éventuellement conserver pour elle-même tous les acquis hérités du passé.

Il s'agit ainsi de s'appuyer sur une théorie incorporant à la fois des principes réciprocitaires et l'idée selon laquelle nous devons agir pour les générations futures au nom d'un respect des droits de leurs membres. Seul le niveau de ces devoirs et donc le niveau des efforts à produire est dépendant de ce qui a été fait par le passé, pas *l'existence même des* devoirs envers les générations futures. Un tel principe

[773] Un tel principe est nommé par Axel Gosseries « l'exemption d'impuissance », « Historical Emissions and Free-Riding », op. cit., p. 41.
[774] C'est ce que défend Axel Gosseries, « Should they Honor the Promises of Their Parents' Leaders ? », *in Dealing Fairly…*, op. cit., p. 99 – 125.
[775] Axel Gosseries, « Historical Emissions and Free-Riding », op. cit. Nous avons déjà décrit et justifié ce concept, voir 1e partie, 2.2.1, « Le principe de réciprocité ».

permet de conserver l'objectif de constituer le seuil de suffisance et donc de justifier d'efforts à consentir au nom des droits futurs des générations futures, mais également de ne pas demander trop aux générations successives en raison des erreurs commises par le passé.

Cette conception de la justice entre les générations est au cœur de l'approche rawlsienne. Nous avons indiqué que les efforts de chaque génération étaient dépendants de ce qui a été fait par le passé au sein d'une chaîne de coopération. Une telle conclusion ne doit cependant pas nous conduire à abandonner toute idée de devoirs envers les générations futures dès lors que les générations passées n'ont pas fait leur part de travail. Le devoir d'agir envers les générations futures ne prend pas sa source dans le fait que les générations passées ont agi pour nous mais plus fondamentalement en raison des droits des individus futurs. Ainsi, même si les générations passées n'ont rien fait pour nous, nous devons toujours en théorie agir de telle sorte que les générations futures disposent du seuil de suffisance permettant de garantir le contentement de leurs besoins fondamentaux. L'existence de devoirs envers les générations futures ne dépend pas de ce que nous avons hérité du passé, mais résulte de la reconnaissance de devoirs envers les droits des individus futurs. Si le niveau d'épargne demandé aux générations dépend effectivement ce que les générations passées ont transmis, le devoir qui incombe aux générations d'épargner ou de préserver les fruits de l'épargne ne résulte pas directement de cet héritage, comme cela peut être le cas au sein d'une théorie réciprocitaire.

Il est ainsi pertinent de défendre des règles cléronomiques comme le fait Rawls au sein d'une chaîne de coopération, afin de moduler les efforts demandés à chacun en fonction de ce qui a été fait par le passé. Le niveau d'efforts demandé à chaque génération doit être sensible à l'égard de ce qui a été fait par le passé, non de l'écart qui peut exister par rapport à la finalité de l'accumulation. Si les générations sont censées fournir plus d'efforts lorsque l'objectif se rapproche, c'est bien en raison des efforts consentis par le passé : si rien n'a été fait ou si peu, les générations n'ont pas à se sacrifier pour constituer le seuil de suffisance. À l'inverse, si les générations bénéficient d'un environnement social et politique amélioré en raison des efforts consentis, alors leurs propres efforts devront être plus importants en vertu des règles inscrites au sein de la chaîne de coopération. Les principes proposés par Rawls permettent de véritablement partager les efforts dans le temps, « de se partager nos

obligations envers autrui afin que chacun de nous ne soit pas tenu pour le tout envers l'ensemble d'entre nous[776] ».

Une telle sensibilité permet d'éviter de demander trop aux générations successives et de les préserver de la nécessité de rattraper d'éventuels retards passés, sans pour autant abandonner l'objectif assigné à la coopération. Ainsi, même si le processus d'accumulation est ralenti ou réduit à néant par un élément exogène comme une catastrophe impossible à anticiper, ou si les générations précédentes n'ont pas respecté leurs devoirs moraux envers les générations suivantes, cela n'aura pas de véritables conséquences sur la légitimité du principe de conciliation des efforts, puisque les générations successives n'auront pas le devoir de se sacrifier. Outre le fait que l'idée selon laquelle nous devrions compenser les erreurs passées est fausse, elle entraînerait de lourdes conséquences pour les générations concernées si celui-ci s'appliquait. On peut imaginer en effet qu'un tel principe inciterait un comportement de procrastination, conduirait une génération à ne pas assumer des difficultés présentes, mais au contraire à les remettre au lendemain, c'est-à-dire à les transmettre à la génération suivante. D'une certaine manière, c'est à peu de choses près le comportement que les générations présentes ont actuellement autour des déchets issus de la production de l'énergie nucléaire : incapables de les traiter aujourd'hui, nous continuons d'en produire tout en comptant sur les innovations techniques futures dont profiteront les générations suivantes pour les traiter. En attendant, nous sacrifions des territoires entiers pour enfouir les déchets… Dans ce cadre, nous pouvons considérer que les membres de notre génération qui acceptent une telle pratique ont une attitude de passager clandestin : nous profitons d'une énergie peu onéreuse permise par le nucléaire en demandant aux générations suivantes de payer une partie de cette énergie en traitant nos propres déchets.

2.1.4 *Les modalités d'une juste coopération au sein des générations*

Une autre interrogation importante à la fois au sein d'une théorie idéale et dans la réalité est de savoir comment les efforts doivent être répartis au sein de chaque génération et, à nouveau, selon quels critères. Comme nous venons de l'indiquer,

[776] Axel Gosseries, « La question générationnelle et l'héritage rawlsien », op. cit., p. 46.

cette question est au cœur des discussions autour des efforts à accomplir pour lutter contre le réchauffement climatique. Mettre en avant les émissions historiques des pays riches n'est pas légitime pour leur demander plus d'efforts qu'aux autres pays. Néanmoins, en estimant que chaque membre d'une génération doit contribuer aux efforts pour accomplir l'objectif préalablement assigné à hauteur des moyens dont il dispose, nous pouvons montrer que ces pays riches doivent fournir plus d'efforts. Si nous voulons préserver un esprit de coopération ou de solidarité au sein de chaque génération, il est nécessaire en outre de demander à tous les membres de la communauté de participer à de tels efforts, même si cela doit rester symbolique pour les plus démunis.

Outre le fait que l'appui sur les bénéfices dont nous avons hérité permet de moduler les efforts de chaque génération et d'éviter ainsi de trop demander, en particulier dans le cas où les générations précédentes n'ont pas fourni les efforts nécessaires, faire dépendre les niveaux d'efforts de ce qui a fait par le passé a un second avantage : cela permet d'envisager une répartition juste des efforts au sein de chaque génération selon l'héritage transmis par les générations précédentes. Dans une situation dans laquelle nous faisons face à des héritages différenciés – une situation dans laquelle il y a donc des inégalités au sein des générations contemporaines –, nous pouvons ainsi demander plus aux populations ou aux personnes qui bénéficient des efforts passés et moins à celles qui au contraire ne disposent que d'un faible héritage, et ce quelle qu'en soit la raison. Dans une chaîne de coopération, il paraît en effet légitime de demander à chacun de contribuer à la hauteur des moyens dont il dispose pour le faire. Nous pouvons donc demander plus aux personnes plus riches ou, plus précisément, aux personnes qui disposent des moyens permettant de satisfaire un certain nombre de besoins fondamentaux, et moins à celles qui n'en disposent pas.

La question de la répartition des efforts au sein des générations est une question importante : elle s'applique en particulier aux discussions à l'échelle internationale autour des efforts auxquels les pays doivent consentir pour lutter contre le réchauffement climatique. C'est sur ce point précis que les négociations échouent : les pays les plus riches refusent de compenser les erreurs commises par le passé, tandis que les pays plus pauvres ou nouvellement riches, dont les ancêtres auraient moins pollué par le passé, refusent de compenser les dégradations commises

par les ancêtres des autres pays, et dont leurs propres ancêtres ont été victimes ou dont ils sont eux-mêmes victimes aujourd'hui. Nous avons montré que toutes les populations du monde n'ont pas bénéficié à la même hauteur des améliorations économiques et sociales initiées par les tenants d'une éthique du progrès[777]. Les populations des pays riches, correspondant peu ou prou aux pays occidentaux, regroupant notamment les populations d'Amérique du Nord et d'Europe de l'Ouest, disposent de conditions de vie largement supérieures à celles des autres populations du monde, notamment à celles d'Asie du Sud-est ou d'Afrique sub-saharienne. Premier fait aggravant, on peut même considérer que ces inégalités à l'échelle du monde résultent de l'exploitation voire de l'expropriation par les populations riches des ressources naturelles dont disposaient les populations plus pauvres, la pauvreté des uns étant le résultat de la richesse des autres. Deuxième fait aggravant, certaines populations, en particulier au sein des pays pauvres, sont d'ores et déjà victimes des pollutions causées par les générations passées des pays riches. Entre 2008 et 2012, on comptabilisait près de 144 millions de « réfugiés climatiques », personnes se trouvant dans l'obligation de migrer en raison de catastrophes naturelles liées au réchauffement du climat – inondations importantes en raison de la montée du niveau de la mer, moussons plus importantes ou encore tempêtes et cyclones, etc., catastrophes touchant essentiellement les continents asiatique et africain[778].

Nous venons de montrer que les membres d'une génération ne sont pas responsables des erreurs commises par le passé. Ils ne le sont donc pas non plus des conséquences de ces erreurs sur les différents héritages dont bénéficient les membres de leur génération. Ainsi, les populations actuelles des pays riches ne peuvent être considérées comme responsables des exactions commises par leurs ancêtres et nous ne pouvons donc pas imputer d'obligations plus importantes de lutter contre le réchauffement en raison de ces dégradations passées. En revanche, puisque les populations riches bénéficient de ces exactions tandis que les populations pauvres en pâtissent, il est tout à fait légitime de demander davantage aux premières et moins aux deuxièmes. Il est légitime de demander plus d'efforts aux pays riches au nom des droits des individus futurs parce qu'ils bénéficient de moyens plus importants que les

[777] Pour un rappel de données sur ce point, voir dans la 1e partie la section 1.1.3, « Progrès, discontinuités et inégalités ».
[778] Pour une estimation récente, voir le rapport publié par l'Internal Displacement Monitoring Centre (IDMC), Global Estimates 2012 : People displaced by disasters, Mai 2013, disponible sur le site Internet de l'agence internationale http://www.internal-displacement.org/.

pays plus pauvres. Cela est légitime au nom du devoir de participer à la hauteur des moyens dont ils disposent à la chaîne de coopération pour constituer le seuil de suffisance.

Un tel principe a des implications sur les efforts que sont censés fournir les pays d'aujourd'hui dont les ancêtres n'ont pas dégradé l'environnement naturel, ou en tout cas à des degrés moindre, par rapport aux pays plus anciennement industrialisés. Au regard du principe que nous venons de proposer selon lequel la participation aux efforts dépend seulement de l'environnement politique et social dont on bénéficie, il est tout à fait légitime de demander une contribution conséquente aux « nouveaux riches » que sont par exemple l'Inde, la Chine ou encore le Brésil. Le fait que les deux premiers sont parmi les plus gros pollueurs dans le monde constitue un fait aggravant dans ce cadre : si nous ne sommes pas responsables des exactions du passé, nous le sommes de celles opérées dans le présent.

Enfin, il semble important de demander aussi aux pays les plus pauvres de contribuer aux efforts, bien sûr à un niveau bien moins élevé que ce qui peut être demandé aux pays riches, afin de consolider un esprit de solidarité au sein de la génération. Rawls n'accorde pas une importance considérable à cette question : il se contente de dire qu'« il n'est pas nécessaire que l'épargne des moins favorisés consiste en leur participation active au processus ». Ce qui importe à ses yeux est de déterminer si les membres les plus démunis, en tant que membres à part entière de cette communauté, accordent ou non « leur approbation de l'organisation économique et sociale nécessaire à l'accumulation souhaitée[779] ». Pourtant, afin de préserver l'esprit de coopération et de solidarité au sein d'une communauté et éviter des comportements de passager clandestin, il apparaît important de demander à chacun de contribuer à hauteur des moyens dont il dispose, incluant les membres les plus démunis de la génération, même si cette participation est minime et doit s'avérer symbolique. Ne pas inclure tous les membres d'une communauté au sein d'une telle chaîne de coopération créerait une distinction entre contributeurs nets et bénéficiaires nets des fruits de cette coopération et donc entre les membres qui s'incluent dans ces efforts et ceux qui en sont exclus. En opposant ainsi les inclus et les exclus, on prend

[779] John Rawls, Théorie de la justice, op. cit., p. 332.

le risque de mettre à mal la logique de coopération, d'efforts partagés par tous, et de créer un clivage et une dissociation durable entre les personnes qui contribuent au fonctionnement de la société et des protections qu'elle permet et celles qui survivent grâce aux aides octroyées.

Hormis les principes de justice sur lesquels nous nous focalisons depuis le début de notre travail, et donc la détermination de ce que nous devons aux individus contemporains ou futurs, il importe de comprendre comment conserver au sein des sociétés nationales, voire à l'échelle globale, les conditions de possibilité d'une solidarité, d'une coopération entre les différents membres de ces communautés. Ce point est important tout d'abord pour être en mesure d'identifier les pathologies sociales qui pourront être subies par les individus de cette société[780]. Mais cela est également nécessaire pour conserver une forme d'association au sein de la société, une union d'intérêts qui rend possible la mise en œuvre de tels principes.

Les conséquences d'un clivage au sein de la société entre contributeurs et non contributeurs sont analysées plus spécifiquement par des travaux en sociologie sur la pauvreté et les logiques d'exclusion sociale[781]. En raison d'un tel clivage, il n'y a plus interaction et solidarité entre les individus d'une même société ou communauté, il y a acte de donation ou de charité des plus riches envers les plus pauvres. Une telle logique d'opposition entre exclus et inclus créée un sentiment diffus au sein de la société qui explique en grande partie le développement d'une vision péjorative des « assistés », qui véhicule l'idée selon laquelle les personnes défavorisées sont au moins en partie responsables de la situation dans laquelle elles se trouvent[782]. Cette

[780] C'est le travail entrepris en particulier par le sociologue et philosophe allemand Axel Honneth en se focalisant sur le monde social vécu et la lutte pour la reconnaissance qui s'y inscrit. Il s'interroge en particulier sur les pathologies dont sont victimes les personnes contemporaines qui vivent au sein des sociétés capitalistes occidentales, sur les obstacles qui empêchent les individus de se réaliser. Ainsi, pour Axel Honneth, « l'objet de la philosophie sociale, sa priorité, est de définir et d'analyser les processus d'évolution de la société qui apparaissent comme des évolutions manquées ou des perturbations, c'est-à-dire comme des « pathologies du social » ». Voir « Les pathologies du social. Tradition et actualité de la philosophie sociale », in La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique, traduit de l'allemand par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix, Paris, La Découverte, 2008, p. 39 – 101, p. 40.

[781] Voir notamment Georg Simmel, Les pauvres [1907], traduit de l'allemand par Bertrand Chokrane, Paris, Presses Universitaires de France, 2005. De Serge Paugam à Nicolas Duvoux, cette question est omniprésente au sein de nombreux travaux poursuivis par la sociologie contemporaine en France. Voir par exemple *Repenser la solidarité. L'apport des sciences sociales*, Paris, Presses Universitaires de France, réédité en 2011 sous la direction de Serge Paugam, et l'ouvrage de Nicolas Duvoux, Le nouvel âge de la solidarité. Pauvreté, précarité et politiques publiques, Paris, Seuil, La République des idées, 2012.

[782] Ibid.

stigmatisation des pauvres peut être non seulement reprise par les membres de la société civile, mais également par les bénéficiaires des aides eux-mêmes, qui peuvent être amenés à culpabiliser et à se sentir… exclus. La dissociation au sein de la société prend forme. D'un côté les contributeurs à voir les plus démunies et qui vivent de l'aide sociale comme des personnes « assistées », c'est-à-dire des personnes qui profitent des efforts d'autrui et qui sont donc en partie responsables de leur situation. Mais, de l'autre côté, elle conduit également ces personnes démunies à intérioriser leur propre condition, à s'estimer elles-mêmes littéralement exclues de la société, dépendantes de l'assistance dont elles bénéficient, et à adopter éventuellement un comportement en conformité avec ce sentiment d'exclusion.

Outre les difficultés importantes que cela crée pour les personnes exclues dans une quête de reconnaissance par leurs contemporains, mais aussi d'autonomie, de liberté individuelle, cela conduit à produire une logique d'assistance qui mine des logiques de solidarité et donc limite les interactions qui s'inscrivent au sein de la société. Cette sentence du sociologue allemand Georg Simmel exprime avec force cette idée :

> « En principe, celui qui reçoit l'aumône donne lui aussi quelque chose ; il y a une diffusion d'effets allant de lui au donneur et c'est précisément ce qui convertit la donation en une interaction, en un évènement sociologique. Mais si […] le receveur d'aumône reste complètement exclu du processus téléologique du donneur, si les pauvres ne remplissent aucun rôle autre que celui de servir de boîte à aumône dans laquelle on jette l'obole à la messe, l'interaction est interrompue ; la donation n'est pas un fait social, mais un fait purement individuel[783]. »

Au niveau national comme au niveau global, il paraît légitime de demander une contribution supérieure aux membres les plus aisés de chaque génération pour être en mesure d'atteindre l'objectif fixé. Mais il est également essentiel d'inclure les membres qui ne disposent pas d'autant de moyens au sein du processus de coopération, tout d'abord pour ne pas véhiculer et créer des logiques d'exclusion, mais aussi pour ne pas détruire toute possibilité de coopération entre les générations et au sein de celles-ci. Nous verrons ci-dessous en quoi l'application d'une préférence pure pour le présent, impliquant une amélioration du sort des populations les plus pauvres d'aujourd'hui, permettra de favoriser une telle implication de tous au sein de la chaîne de coopération.

[783] Georg Simmel, Les pauvres, op. cit., p. 57.

2.1.5 Solidarité intergénérationnelle et lutte contre les inégalités intragénérationnelles : illustration avec les réformes des retraites

Nous avons détaillé la manière dont nous concevons l'application d'une préférence pure pour le présent au sein d'une chaîne de coopération d'inspiration rawlsienne. Inscrits au sein d'une chaîne de coopération, tous les membres de chaque génération naissent débiteurs de ce qu'ils ont hérité des générations passées et doivent œuvrer pour faire en sorte que cet héritage soit amélioré et/ou préservé, selon le degré de développement de la société. Mais pour que chacun des membres puisse satisfaire ses besoins fondamentaux à hauteur des moyens qu'il est possible de garantir, il est nécessaire d'accorder une priorité relative aux plus démunis des générations présentes au nom d'un principe d'égale liberté. Nous verrons par la suite que ces propositions doivent être appliquées au niveau global puisque nous avons des devoirs pour les populations les plus pauvres du monde. Nous souhaitons cependant illustrer ici ces principes de solidarité entre les générations en les appliquant au cadre plus spécifique de la question des retraites. Comment doivent être partagés les efforts et les bénéfices de cette protection sociale destinée aux plus âgés ? Chacun doit œuvrer à hauteur de ce qu'il peut produire pour permettre au système de retraite de perdurer et pour en faire bénéficier les générations suivantes, mais également pour s'assurer que tous les retraités d'aujourd'hui disposent d'une pension suffisante. Ce qui importe est de conserver un esprit de solidarité entre les générations afin que soit garantie une égalité d'accès dans les moyens permettant de satisfaire aux besoins fondamentaux au sein de chaque génération.

Différents systèmes de retraite existent dans le monde[784]. Les systèmes développés en France et en Allemagne s'appuient sur des principes d'assurance obligatoire, l'objectif étant de maintenir un niveau de revenus équivalent à celui touché durant l'activité professionnelle : les retraités perçoivent donc une retraite en fonction du montant de leurs cotisations pendant leur vie professionnelle. Dans les pays du Nord de l'Europe (Suède, Finlande ou encore Norvège), les systèmes s'appuient également sur de tels principes assurantiels, mais ceux-ci s'ajoutent à un pilier de base universel, avec une retraite de base forfaitaire censée garantir à tous les retraités une pension minimale. Si les retraites fondées sur des principes assurantiels

[784] Pour une présentation des quatre familles des systèmes de retraite, voir Bruno Palier, La réforme des retraites (2003), 4e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 16 – 18.

proposent également une pension minimale – sous la forme en France d'un minimum vieillesse – ces pensions prennent davantage la forme d'une assistance tandis que l'approche « beveridgienne » pense ce minimum comme un droit garanti à tous. D'autres pays comme le Danemark ou le Royaume-Uni complètent un tel pilier « beveridgien » par un pilier par capitalisation : il revient aux actifs d'épargner eux-mêmes pour leur retraite future s'ils souhaitent avoir des revenus plus importants une fois retirés.

On observe une multiplication des réformes depuis les années 1990, destinées principalement à pérenniser des systèmes en proie à des difficultés de financement et qui proposent des solutions communes, c'est-à-dire « limiter les dépenses publiques de retraite, présentes et surtout futures, développer les retraites financées par capitalisation, repousser l'âge de départ à la retraite[785] ». Ce sont plus particulièrement les systèmes par répartition qui sont concernés par de telles réformes. Ils s'appuient sur des principes de réciprocité indirecte ascendante : les membres des générations actives cotisent pour les membres des générations précédentes à la retraite. On ne peut pas a priori blâmer l'objectif de telles réformes, qui est principalement de pérenniser un système et donc s'assurer que celui-ci puisse bénéficier également aux générations suivantes, tout en s'assurant que les dettes implicites transférées aux générations suivantes ne s'accroissent pas. Mais elles conduisent la plupart du temps à une réduction des avantages pour les futurs retraités par rapport à ceux des retraités présents : on demande aux actifs de travailler et donc de cotiser plus longtemps, ou encore d'accepter de toucher une pension inférieure à celle que touchaient les générations précédentes en intégrant une part toujours plus importante de retraite par capitalisation.

Les efforts qui sont demandés aux actifs d'aujourd'hui contrastent avec les avantages dont ont bénéficié les générations précédentes, et en particulier les générations du baby-boom, nées pendant ou juste après la Seconde Guerre mondiale, en raison notamment de réformes plus favorables. Au cours des années 1960 et 1970 ont été engagées en effet des réformes qui visaient à améliorer la situation des personnes âgées et donc à accroître leur protection, notamment des plus démunies. L'objectif a été au moins partiellement atteint puisque les retraités ont dorénavant, en

[785] Ibid., p. 88.

moyenne, des niveaux de vie équivalents à ceux des actifs, voire dans certains cas supérieurs si l'on tient compte du patrimoine. Au sein des pays de l'OCDE, les plus de 65 ans bénéficient en moyenne d'un niveau de revenus équivalent à 82,4 % aux revenus moyens de la population, cette part atteignant 91,5 % en Allemagne et même 94,5 % en France[786]. La retraite n'est donc plus nécessairement synonyme de pauvreté. En 2010, 16 % des 65 ans ou plus de l'Union européenne ont un niveau de revenu inférieur au seuil de pauvreté monétaire contre 21,5 % pour les 16 – 24 ans, en France, 10,6 % contre 22,2 % pour ces deux catégories d'âge respectives[787].

De tels éléments sont à mettre en parallèle avec les analyses de Louis Chauvel sur les inégalités entre générations : tandis que les générations aujourd'hui à la retraite bénéficient à plein de réformes socialement plus avantageuses, en particulier en raison d'un contexte économique et social plus favorable, les nouvelles générations sont à l'inverse confrontées à des réformes visant à réduire les dépenses et donc les avantages, dans un contexte cette fois plus morose. On peut ainsi parler de « double peine » pour les générations concernées par de telles réformes : non seulement celles-ci sont pénalisées par rapport aux générations précédentes en raison de ce contexte difficile, mais elles doivent de surcroît consentir à produire plus d'efforts pour obtenir au mieux une retraite équivalente. En outre, ces disparités sont aggravées par le contexte économique et social en ce qui concerne les régimes assurantiels. Puisque les niveaux de pensions sont calculés en fonction de la cotisation des personnes tout au long de leur vie professionnelle, les montants des pensions sanctionnent de tels parcours et reflètent les inégalités qui peuvent y exister dans l'accès à l'emploi, et plus précisément à un emploi stable. Le chômage et la précarisation du travail auxquels font face les générations plus jeunes laissent présager des retraites futures bien inférieures à celles dont bénéficient les membres des générations aujourd'hui à la retraite qui ont profité d'un marché de l'emploi plus favorable[788]. Ou ils devront cotiser plus longtemps pour des pensions équivalentes.

[786] OCDE, Les pen*sions dans les pays de l'OCDE. Panorama des systèmes de retraite*, Paris, 2011, p. 157. Ce panorama offre un nombre important d'indicateurs et une analyse détaillée des situations rencontrées au sein des pays riches du monde autour des questions liées à la retraite.
[787] Données Eurostat, le seuil de pauvreté monétaire est équivalent à 60 % du revenu médian national.
[788] Au sein de l'Union européenne, la précarisation du travail ne cesse de s'accroître et touche en particulier les plus jeunes. Selon Eurostat, en 1990, on comptabilisait 27 % de salariés précaires – contrats à durée déterminée, stages – sur le total des salariés, contre 42,5 % en 2011. Sur la même période, le taux est passé de 7 à 10,9 % pour le reste de la population active. Ce phénomène est particulièrement important en France et en Allemagne par exemple : dans ces deux pays, la part de

Certains auteurs pointent la responsabilité des bénéficiaires actuels des retraites dans cette situation, à l'instar de Laurence Kotlikoff, l'un des inventeurs de la comptabilité générationnelle : les pensions des bénéficiaires actuels seraient trop élevées et ils n'auraient pas suffisamment cotisé pour permettre aux générations suivantes d'en bénéficier à la même hauteur[789]. Ces générations peuvent certainement être considérées comme responsables en partie de ces difficultés car les avantages qu'elles se sont octroyés ne semblent pas pouvoir en l'état être offerts aux générations suivantes. Autrement dit, elles seraient coupables de ne pas avoir répondu aux exigences inscrites au sein des principes de justice entre les générations, que ce soit au sein d'une situation équivalente à la situation théorique de la phase d'accumulation ou de la phase de croisière.

Mais un tel jugement est trop fort et peut être qualifié de manichéen : si les générations sont responsables d'avoir augmenté leurs propres pensions, elles ne le sont pas de l'évolution du contexte économique et social et ne pouvaient donc pas prévoir que celui-ci allait se retourner aux dépens des générations suivantes. De plus, les générations les plus favorisées au regard de leurs conditions de retraite sont dans leur bon droit en voulant préserver les avantages qu'elles ont acquis : on peut estimer qu'il est injuste de revenir sur un niveau de pension promis au regard des efforts de cotisation entrepris au cours d'une vie passée à travailler. Autrement dit, réduire aujourd'hui ces pensions ou demander aux personnes de travailler quelques années de plus revient dans les faits à briser une promesse qui leur a été faite[790].

Un certain nombre de circonstances expliquent les difficultés actuelles de pérenniser les retraites, au premier rang desquelles la réduction de l'activité économique et l'accroissement du chômage, réduisant de fait le nombre de cotisants potentiels, mais également une raison plus structurelle, à savoir l'évolution démographique incarnée par un vieillissement de la population. Les systèmes par répartition sont dépendants de l'équilibre démographique entre les cotisants – les

---

salariés précaires est respectivement de 55 et 56 % pour les plus jeunes contre 11 et 9 % pour le reste de la population active.

[789] Laurence Kotlikoff, Generational Accounting, New York, The Free Press, MacMillan, 1992.

[790] On peut néanmoins s'interroger sur la conciliation d'un tel principe avec un principe de justice entre les générations qui suppose de permettre à tous les individus futurs de disposer d'une protection sociale. Si ces avantages acquis contribuent à l'impossibilité d'accorder de tels droits aux générations suivantes, il nous semble alors que cet argument doit être abandonné. Pour une discussion sur l'argument des « droits acquis », voir Axel Gosseries, Penser la justice entre les générations, op. cit., p. 280.

membres des générations actives – et les bénéficiaires des cotisations – les membres des générations à la retraite, puisque la logique de tels régimes est fondée sur une solidarité entre les générations. L'accroissement du nombre de personnes âgées susceptibles de partir à la retraite accroît mécaniquement les efforts auxquels sont censés consentir les membres de la population active, en raison d'un déséquilibre démographique, le nombre de personnes en retraites augmentant plus rapidement que le nombre d'actifs. Ainsi, en 2010, pour un peu plus de 100 millions de retraités au sein des pays de l'Union européenne, on compte un peu moins de 350 millions de personnes actives ; selon des projections, en 2060, on comptera plus de 150 millions de retraités contre moins de 300 millions de personnes actives[791]. Autrement dit, un nombre moins important de personnes actives devront fournir plus d'efforts pour financer la retraite d'un nombre plus important de bénéficiaires.

Quoi qu'il en soit, il est impossible de dégager une chaîne de responsabilité qui nous permettrait d'établir qui doit payer et qui ne le doit pas[792]. Cela est en outre contre-productif puisque l'on perd littéralement du temps à vouloir trouver des coupables sans réellement prendre la peine de résoudre la difficulté que nous devons affronter[793]. Il est impossible de garantir une stricte égalité entre les générations, en particulier parce que les niveaux de vie dont peuvent bénéficier les différentes générations ne dépendent pas que des choix des individus passés et présents. En outre, la recherche d'une stricte égalité serait synonyme de conservatisme et ne permettrait pas de fait de demander des efforts aux générations successives pour constituer un minimum social : rechercher l'égalité entre les générations interdirait

[791] Commission européenne, Direction générale de l'emploi, des affaires sociales et de l'inclusion, Démographie, vieillissement actif, et retraites, Guide de l'Europe sociale, vol. 3, Mai 2012, p. 70. À noter que l'augmentation du chômage crée des difficultés nouvelles en raison de la baisse d'actifs en mesure de cotiser pour les retraites des générations précédentes.

[792] Ce dernier point peut être porté à l'ensemble des théories qui défendent un « égalitarisme des chances », correspondant à l'expression anglaise luck egalitarianism mise en avant et discutée en premier lieu par Ronald Dworkin dans Sovereign Virtue, op. cit. Selon les promoteurs d'une telle approche, il s'agit dans les faits de neutraliser les inégalités issues du hasard ou des circonstances non maîtrisées, considérées comme injustes, pour accepter uniquement les inégalités qui seraient le fruit de choix. Outre le fait qu'une telle distinction a pour implication de survaloriser la responsabilité des personnes dans leurs échecs comme dans leurs réussites, celle-ci n'apparaît pas opératoire en tant qu'il est impossible de distinguer strictement ces deux éléments. Pour une discussion critique sur ce courant de pensée, voir Jean-Fabien Spitz, Abolir le hasard ? Responsabilité individuelle et justice sociale, Paris, Vrin, 2008.

[793] Ce point rejoint ce que nous avons déjà relevé à propos des discussions sur le réchauffement climatique au niveau international : même si nous nous situons dans un cadre national, l'enchaînement des aléas qui a conduit à la situation à laquelle nous faisons face est tel qu'il est illusoire de vouloir distinguer ce qui émane de l'intention de ce qui résulte de circonstances. Voir la section 1.3.1 de la 1e partie, « Un cadre intergénérationnel qui conduit à une corruption morale ».

toutes les réformes, puisque celles-ci conduisent inévitablement à créer des disparités entre d'un côté les générations qui en bénéficient ou qui la subissent une fois que la réforme est mise en œuvre, et de l'autre côté les générations qui existaient avant et qui ne sont pas concernées[794].

Il est donc pertinent de ne pas s'attarder sur la question des inégalités qui peuvent exister entre les générations, mais de se focaliser davantage sur la question de savoir si chacun des membres de la communauté dispose d'un environnement favorable pour satisfaire ses besoins fondamentaux – et donc, ici, peut disposer d'une pension de retraite suffisante – et si chacun contribue à hauteur de ce qu'il est censé faire pour réaliser un tel objectif. Il convient donc de s'interroger sur les niveaux d'efforts qui sont accomplis par tous les membres des générations présentes – c'est-à-dire celles qui vivent dans le temps présent – au nom de l'objectif qui guide la chaîne de coopération, si chacun effectue bel et bien ce qui est requis au nom d'une certaine idée de la solidarité. C'est à l'aune d'une telle perception que nous pouvons être en mesure de définir des solutions pour permettre aux jeunes générations de bénéficier de conditions de vie plus favorables sans nous montrer injustes envers les générations plus âgées.

Si la solidarité doit primer au niveau intergénérationnel, la question des inégalités est en revanche centrale au niveau intragénérationnel. Les inégalités sociales au sein des générations, à la fois entre les retraités et entre les actifs, doivent ainsi être au centre de notre réflexion. Les réformes engagées au cours des années 1960 et 1970 ont permis de réduire les inégalités de pensions, à tel point que les inégalités de revenus entre retraités sont en moyenne moins importantes que parmi les actifs[795]. Mais ces inégalités restent importantes, en particulier au sein des pays qui ont développé des systèmes assurantiels. Cet élément transparaît tout particulièrement avec les inégalités entre les femmes et les hommes : en France, les premières ont des revenus moyens équivalents à 72 % des revenus des hommes, le montant moyen des pensions pour les femmes étant de 899 euros par mois contre

[794] Il est possible néanmoins de compenser les générations qui ne bénéficieraient pas directement d'une réforme, même si cela peut s'avérer lourd à mettre en pratique. Pour une discussion sur les injustices que peuvent entraîner les réformes et l'aspect qui peut être jugé arbitraire de la mise en application d'un bénéfice ou d'un coût, voir Axel Gosseries, Penser la justice entre les générations, op. cit., p. 215 – 216.

[795] Selon Eurostat, en 2010 le rapport interquartile, c'est-à-dire le rapport entre le niveau de revenus des 25 % les plus riches et celui des 25 % les plus pauvres, est de 4 pour les 65 ans et plus et de 5,2 pour le reste de la population.

1 552 euros pour les hommes[796]. Cela s'explique notamment par le fait que les femmes travaillent davantage que les hommes à temps partiel. De manière générale, cela illustre le fait que les personnes qui n'ont pas eu de parcours professionnel typique – avec des emplois stables – perçoivent des pensions moindres à la retraite. Si cela peut sembler légitime puisque ces personnes ont moins cotisé, il convient néanmoins de ne pas oublier le fait que ces cotisations plus faibles ne sont pas nécessairement le résultat d'un choix. Par exemple, pour ce qui est de la France, 27 % des personnes qui travaillent à temps partiel souhaiteraient travailler davantage, proportion à peu près équivalente en moyenne au sein de l'Union européenne[797].

Des écarts existent évidemment également entre les individus en fonction de leur catégorie sociale. On peut considérer qu'il est légitime que des personnes qui gagnent plus et donc cotisent plus au cours de leur parcours professionnel perçoivent une pension supérieure lors du départ à la retraite. Au regard des circonstances qui conduisent les personnes qui bénéficient de salaires plus élevés et surtout de l'apport de la société dans cette situation, cela n'est cependant pas si évident. Mais de manière plus fondamentale, les inégalités entre les retraités sont aggravées par les inégalités d'espérance de vie. Nous l'avons déjà relevé, si l'on souhaite vivre plus longtemps et en bonne santé, il vaut mieux être cadre qu'ouvrier. Or, à âge égal de départ à la retraite, les cadres sont de fait favorisés par rapport aux ouvriers puisque les pensions cumulées sont bien plus importantes. En France, si l'on tient compte à la fois des écarts moyens de pensions et d'espérances de vie à 60 ans entre les ouvriers et les cadres, l'espérance de retraite, c'est-à-dire la somme cumulée au nombre d'années espérées entre l'âge de départ à la retraite et la mort, est de 816 891 euros pour les cadres et de 282 911 euros pour les ouvriers, soit un écart de plus de 500 000 euros[798].

En tenant compte de l'ensemble de ces éléments, voici comment pourrait s'appliquer les principes d'une juste coopération en ce qui concerne la question des

[796] Direction de la recherche, des études, de l'évaluation et des statistiques (DREES), « Les retraités et les retraites en 2010 », Études et Résultats, n° 790, février 2012, p. 15.
[797] Données Insee Enquête emploi, pour l'année 2011. Pour un détail par âge, sexe et niveau de diplômes, voir sur le site de l'Observatoire des inégalités, « Le temps partiel subi en France », 15 mai 2013, disponible à l'adresse Internet http://www.inegalites.fr/spip.php?article410. Ce sont les jeunes, les femmes, et les personnes faiblement diplômées qui sont le plus concernés par ce phénomène.
[798] Noam Leandri et Louis Maurin, sur le site de l'Observatoire des inégalités, « Les inégalités face aux retraites », 6 septembre 2010, http://inegalites.fr/spip.php?article1238&id_mot=27. Données pour l'année 2007 calculées à partir des statistiques de l'Insee.

retraites. Il importe de s'assurer que tous les individus bénéficient d'une protection suffisante quelle que soit sa génération d'appartenance, et que les efforts demandés à chacun soient raisonnables au regard de la situation sociale dont on bénéficie. Dans la mesure où la réussite et les échecs de chacun sont au moins en partie tributaires de la société dans laquelle nous évoluons, il est légitime de demander à chacun une contribution selon ces modalités. Il convient de s'assurer de la pérennité d'un système comme celui des retraites et donc de demander à chacun des efforts pour y parvenir à hauteur de ce qui lui est possible. Plus ces efforts seront partagés moins les efforts à fournir par chacun seront importants. Si les avantages acquis par les générations plus âgées interdisent aux générations suivantes de bénéficier d'une pension qui soit au moins équivalente à ces avantages, il est légitime de demander à ces générations d'accroître leurs efforts en faveur des plus jeunes en consentant par exemple à un accroissement des taxes sur ces avantages. Mais, dans le même temps, si les futurs bénéficiaires sont en mesure de fournir davantage d'efforts, soit en augmentant le nombre d'années de cotisation, soit en réduisant les niveaux de pension, ils sont censés devoir fournir de tels efforts également.

Dans ce cadre, il convient de donner davantage d'importance aux inégalités au sein des générations, tant parmi les actifs que parmi les retraités. Selon les niveaux de pension dont bénéficient les personnes à la retraite, selon le niveau de pénibilité de la vie professionnelle des actifs, mais également selon les espérances de vie en bonne santé des personnes, nous ne pouvons exiger les mêmes efforts. Il semble ainsi légitime de demander aux retraités et aux actifs les plus favorisés d'accroître leur participation au financement du système de retraite pour que ces cotisations bénéficient aussi aux retraités et aux cotisants qui sont davantage en difficulté. En outre, il paraît nécessaire de prendre appui sur un âge de départ reposant sur le nombre d'années de cotisation en s'assurant que les personnes qui bénéficient d'une espérance de vie moindre, en particulier en raison de la pénibilité de leur travail, cotisent moins longtemps que ceux qui disposent de conditions de travail plus avantageuses. Si l'espérance de vie augmente, il est légitime d'exiger une durée de cotisation plus importante. Mais il convient de différencier les cas au regard des conditions de travail. Concrètement, il est normal de demander davantage d'efforts à une personne qui fait un travail littéraire qu'à une personne qui fait des ménages dans les entreprises, ou aux ouvriers qui travaillent à la chaîne dans les usines. Cependant,

à nouveau, il est nécessaire et normal de demander même aux plus démunis de fournir un minimum d'efforts pour pérenniser le système de retraite et pour que chacun soit impliqué dans le collectif.

De même, les bénéfices de ces efforts ne doivent pas uniquement profiter aux générations qui ne sont pas encore à la retraite, mais également à celles qui y sont déjà, et en particulier aux membres qui ne disposent pas d'une pension suffisante pour jouir d'une réelle liberté. Les efforts à consentir par chacun doivent ainsi non seulement permettre de pérenniser le système de retraite pour les générations suivantes, mais aussi permettre d'améliorer le sort des retraités présents qui ne peuvent jouir de leurs besoins fondamentaux. Cela peut permettre en outre de limiter les injustices entre les générations qui bénéficient des réformes et celles qui n'en bénéficient pas.

De manière générale, dans la mesure où les membres des générations successives subissent l'évolution du contexte économique et social, il apparaît préférable en outre de réduire les pans assurantiels de la retraite pour privilégier une solution de type « beveridgienne », c'est-à-dire une protection universelle minimale qui ne soit pas dépendante des niveaux de cotisations de chacun. Le niveau de protection ainsi obtenu pour les retraités serait sans doute inférieur à celui des pensions les plus élevées dont bénéficient les retraités qui ont connu un parcours professionnel typique et très bien rémunéré. Mais cette protection serait, en parallèle, supérieure à celle des pensions promises actuellement aux personnes qui subissent de plein fouet la montée de la précarisation du travail et du chômage. Au nom d'un droit reconnu pour tous à un minimum social permettant à chacun d'être libre, il est légitime de demander à chacun de fournir les efforts nécessaires pour permettre aussi aux personnes qui n'ont pas eu la possibilité d'avoir un parcours professionnel typique – ce qui est sans doute de plus en plus difficile aujourd'hui – de bénéficier malgré tout d'une protection suffisante.

2.2 *Pourquoi nous devons privilégier l'amélioration du sort des pauvres d'aujourd'hui*

Concrètement, accorder la priorité aux pauvres d'aujourd'hui consiste à défendre la réalisation d'une plus grande justice sociale au sein des générations successives, aux échelles nationales mais aussi et surtout à l'échelle globale, et ce sans attendre la fin de la phase d'accumulation. Il s'agit de défendre la réalisation d'une accessibilité égale aux moyens pour satisfaire les besoins fondamentaux en permettant à chaque société nationale de disposer d'un environnement naturel préservé et de constituer un environnement politique et social suffisant. L'omniprésence des générations futures dans les discours politiques, tant aux échelles nationales qu'internationale, indique qu'il est de bon ton de s'inquiéter des générations futures, tandis que ne pas le faire paraît suspect, presque déplacé, voire « politiquement incorrect ». Nier l'importance des générations futures constitue aujourd'hui le summum de l'égoïsme, tandis que la survaloriser ne coûte pas grand-chose, et apporte même un certain bénéfice politique. Défendre une préférence pure pour le présent comme nous le faisons n'est pas loin, ainsi, d'un crime de lèse-majesté.

Pourtant, nous pensons que c'est en suivant une telle voie que nous serons en mesure de concilier véritablement le respect des besoins des membres des générations présentes – et en particulier les plus démunis d'entre eux – et des membres des générations futures – et en particulier, à nouveau, les plus démunis d'entre eux. Transmettre en priorité les fruits des efforts de chacun pour édifier ce qui s'apparente à un bien commun aux membres les plus démunis d'aujourd'hui est plus juste pour les membres des générations présentes et est juste pour les individus futurs, dans la mesure où ce qui est transmis au présent a pour vocation d'être transmis au futur. Une telle application a bien sûr des conséquences positives pour les membres les plus démunis des générations contemporaines. Mais, dans l'hypothèse où les limites que nous avons établies à l'épargne intergénérationnelle et donc les limites inhérentes à l'environnement naturel sont respectées, privilégier ainsi le présent a également des conséquences positives pour les membres des générations futures.

Quelles sont-elles ? En quoi le fait de tendre vers une plus grande égalité dans l'accès aux moyens permettant de satisfaire les besoins fondamentaux au sein des générations présentes, et plus généralement de garantir à leur membre un environnement plus favorable, est bénéfique pour les générations futures ? Nous voulons mettre en évidence deux points. Premièrement, cela permet de transmettre aux générations suivantes un monde plus juste, un monde dans lequel le poids de l'origine sociale et géographique sera réduit. En privilégiant la réalisation d'un monde plus juste, dans lequel tous les membres des générations présentes pourront satisfaire leurs besoins fondamentaux, les membres des générations futures pourront également en disposer, et, surtout, seront moins pénalisés par leur naissance pour développer et construire leurs projets de vie. Deuxièmement, améliorer le sort des individus présents – dans les limites que nous avons fixées – leur permettra d'agir plus efficacement pour leurs homologues du futur : la résolution d'un certain nombre de difficultés qu'ils peuvent rencontrer les autorise à prendre davantage en compte le long terme et les droits des individus du futur.

Avant d'expliciter ces deux points au sein d'une deuxième et troisième partie, nous allons justifier l'application de la préférence pure pour le présent à l'échelle globale, et donc indiquer en quoi les plus riches d'aujourd'hui ont des devoirs envers leurs contemporains les plus démunis dans le monde. Le contenu de ces devoirs est identique à ce que nous avons défendu pour les membres des générations futures : un devoir négatif de ne pas dégrader l'environnement naturel d'autrui mais aussi et surtout un devoir positif de permettre à toutes les populations du monde de bénéficier d'un environnement politique et social permettant de contenter des besoins fondamentaux à hauteur de ce qu'il est possible de faire au regard de l'avancée de la phase d'accumulation.

2.2.1 *Accorder la priorité à la réalisation d'un*e justice globale

À l'appui de la chaîne de coopération défendue par Rawls, nous pouvons apporter des réponses satisfaisantes à la question de savoir comment répartir les efforts à la fois entre les générations et au sein de celles-ci. Nous avons ainsi montré pourquoi il était légitime de demander plus d'efforts aux membres les plus riches des

générations présentes et moins aux membres les plus démunis. Si nous ne pouvons prendre en considération les erreurs commises par les ancêtres de ces différents membres pour justifier des niveaux d'efforts différenciés, la nécessaire coopération de chacun à l'édification ou la préservation d'un seuil de suffisance implique que chacun agisse à hauteur de ses possibilités. Ces efforts sont de manière générale consentis et justifiés au nom des conditions de vie futures des générations futures, au nom de la nécessité de préserver l'environnement naturel pour qu'elles disposent à leur tour de conditions de vie favorables, ou du moins décentes. Parce que les niveaux d'efforts demandés aux membres de chaque génération dépendent de ce qu'ils ont hérité du passé, on évite ainsi de trop leur demander, et en particulier de leur demander un sacrifice qui irait à l'encontre de leurs droits, tout en tenant compte des inégalités de conditions de vie au sein des générations.

Si ces propositions sont satisfaisantes, n'est-il pas envisageable de faire encore mieux pour les individus présents, et en particulier pour les plus démunis d'entre eux ? L'application d'une préférence pure pour le présent au sein d'un tel cadre théorique doit permettre précisément d'améliorer le sort des individus présents les plus démunis en faisant bénéficier les individus présents puis les individus futurs de l'environnement constitué. L'implication fondamentale de la proposition que nous défendons consiste à intégrer dans une réflexion sur la justice entre les générations une exigence de justice sociale au sein des générations concernées par les devoirs à accomplir pour le futur. L'inquiétude légitime que nous pouvons avoir quant au sort que nous réservons aux individus qui vivront après notre propre disparition nous conduit à oublier le sort qui est réservé à certains de nos contemporains. S'il est nécessaire de se préoccuper des besoins des individus du futur, il l'est tout autant de se soucier des membres les plus démunis d'aujourd'hui.

Cela est vrai non seulement dans un cadre national – nous l'avons envisagé avec le cas des retraites au sein de la partie précédente – mais aussi et surtout à l'échelle globale : les efforts consentis pour constituer et/ou préserver l'environnement naturel, politique et social doivent bénéficier en priorité aux plus démunis d'aujourd'hui. Autrement dit, il convient de donner une priorité à la réalisation d'un principe d'égale liberté dans le monde, au sein des générations présentes, en permettant à chacun de satisfaire leurs besoins fondamentaux. La défense d'une telle proposition suppose de justifier de devoirs des pays riches en

faveur des pays pauvres. Selon nous, nous pouvons justifier de tels devoirs tout comme nous l'avons fait pour les membres des générations futures : tout comme ces derniers, il est du devoir des générations présentes, et en particulier des membres qui en ont davantage les moyens, de permettre à tous les membres des générations présentes de disposer des éléments nécessaires pour satisfaire leurs besoins fondamentaux à hauteur de ce qu'il est possible de garantir.

L'importance voire l'intérêt que l'on pourra accorder à une telle proposition dépend sans doute du cadre dans lequel nous l'envisageons. Dans un cadre national, au sein de pays riches comme de pays pauvres, on peut considérer que le développement d'institutions, de mécanismes de protection sociale, sont a priori destinés à bénéficier à toute la population et donc que notre proposition n'a pas un impact très important. L'application d'une préférence pure pour le présent consiste à accorder une importance accrue à l'accessibilité à ces différentes étapes dans le processus de création de ces différents éléments qui formeront le seuil de suffisance. Notre proposition constitue en somme une invitation à nous porter vers deux objectifs, deux horizons de sens, que nous pensons complémentaires dans la mise en œuvre d'un environnement permettant de garantir la satisfaction des besoins fondamentaux de chacun : une égale liberté au sein des générations successives et le respect des droits fondamentaux des individus futurs.

En revanche, les implications sont bien plus importantes à l'échelle globale. Appliquer une préférence pure pour le présent dans ce cadre consiste à défendre l'idée selon laquelle les sociétés riches doivent permettre aux sociétés les plus pauvres du monde de bénéficier d'un environnement politique et social au moins équivalent à ce dont ces sociétés bénéficient, quel que soit le niveau d'épargne intergénérationnelle. Mais s'il est légitime de répartir les efforts à l'échelle globale au nom des droits des individus futurs, pourquoi les populations riches devraient-elles agir directement en faveur des populations les plus pauvres du monde ? Une telle question renvoie à un des enjeux les plus importants des débats qui s'inscrivent au sein du thème de la justice globale : déterminer si les populations les plus riches ont seulement un devoir d'assistance ou plus fondamentalement un devoir de justice envers les plus pauvres du monde. Autrement dit, la question est de savoir si les populations nanties doivent faire œuvre de charité ou si elles doivent, au contraire, répondre d'obligations morales. Nous souhaitons montrer ici que les populations

riches ont un devoir positif d'agir en faveur des populations pauvres consistant donc à leur permettre de constituer un environnement politique et social suffisant au sein de leur pays. Ce devoir des pays riches n'est pas tributaire de leurs responsabilités quant à la situation des plus pauvres, même si les actions de ces derniers – mais aussi et surtout de leurs ancêtres – explique en partie leurs difficultés, mais résulte de l'idée selon laquelle les individus présents ont les mêmes droits que les individus futurs à contenter leurs besoins fondamentaux.

À l'instar du thème de la justice entre les générations, celui de la justice internationale ou globale n'a pris de l'ampleur en philosophie politique que très récemment. Contrairement à la question intergénérationnelle, John Rawls n'aborde pas cette question dans Théorie de la justice, les principes qui y sont défendus étant censés ne concerner que des sociétés nationales « bien ordonnées « et « fermées », ou en tout cas dépendantes des perturbations pouvant être causées par des sociétés nationales extérieures[799]. Si une telle hypothèse était sans doute déjà discutable à l'époque de la publication du travail de Rawls[800], elle l'est encore davantage aujourd'hui avec l'essor pris par la mondialisation des échanges, notamment économiques et culturels, depuis quelques décennies[801]. Cette mondialisation met en évidence ce que les frontières nationales peuvent parfois cacher : tous les contemporains – et tôt ou tard les individus futurs – évoluent dans un seul et même monde et constituent de fait une seule et même communauté. Cela transparaît davantage encore avec la dégradation de l'environnement naturel : les actions et décisions des uns entraînent des conséquences sur les situations d'autrui dans un monde dans lequel nous avons non seulement un seul système économique, mais

[799] Cette hypothèse est diffuse dans Théorie de la justice, op. cit. Rawls considère ainsi p. 30 « qu'une société est une association, plus ou moins auto-suffisante », tandis qu'il souligne p. 34 que la société est « comme un système clos, isolé des autres sociétés », et évoque enfin p. 499, l'idée de « communauté nationale indépendante ».

[800] Au milieu des années 1990, Rawls proposera un travail sur la justice globale, The Law of people. En version française, ce texte est présent au sein de l'ouvrage Paix et démocratie, op. cit. En France, Bertrand Guillarme a pris le parti de traduire « law of people » par « droit des peuples », et non par « droit des gens ». Nous suivons une telle voie. D'autres auteurs se revendiquant de Rawls, en particulier Charles Beitz et Thomas Pogge, proposeront néanmoins une application de ces principes à l'échelle globale avant la publication de ce travail de Rawls. Voir notamment Charles Beitz, Political Theory and International Relations [1979], 2e édition, Princeton, Princeton University Press, 1999 ; Thomas Pogge, Realizing Rawls, Ithaca, Cornell University Press, 1989.

[801] L'existence même d'échanges à l'échelle mondiale n'est pas récente. C'est l'impact de ces échanges sur les sociétés nationales dans le monde qui l'est davantage. Pour une perspective historique sur la mondialisation, voir Régis Bénichi, Histoire de la mondialisation [2003], 3e édition, Paris, Vuibert, 2008.

aussi et surtout une seule atmosphère : quel que soit le territoire que nous occupons, nous faisons tous partie d'un seul et même monde[802].

Dans un article considéré comme fondateur du thème de la justice globale en philosophie politique, l'utilitariste Peter Singer défendait au début des années 1970 l'idée suivante : si les populations des pays riches ont la possibilité de venir en aide aux populations plus pauvres – et en particulier celles victimes de famines – sans que cela occasionne de sacrifices importants pour elles-mêmes, alors elles ont le devoir de le faire[803]. L'auteur australien défend ainsi une impartialité quant aux devoirs que nous pouvons avoir envers nos contemporains et s'oppose aux auteurs qui considèrent que les devoirs envers autrui dépendent du degré de proximité avec les personnes qui nous entourent[804]. Une telle partialité est par exemple défendue par un autre auteur utilitariste que nous avons déjà rencontré, Henri Sidgwick, pour qui la proximité que nous avons avec certaines personnes – famille, amis, concitoyens, etc. – nous conduit légitimement à avoir des relations spéciales avec elles[805]. Plus spécifiquement, les auteurs communautariens comme Alasdair MacIntyre considèrent qu'il est préférable de se focaliser sur le territoire national, jugeant de

[802] Ce point est au cœur de l'approche de l'utilitariste Peter Singer, One World. The Ethics of Globalization [2002], 2e édition, New Haven & London, Yale University Press, 2004.

[803] Pour Peter Singer, « s'il est dans notre pouvoir d'empêcher quelque chose de très mauvais de survenir, sans que cela entraîne un sacrifice moralement significatif, nous devons, d'un point de vue moral, le faire ». Traduit par moi. Peter Singer, « Famine, Affluence, and Morality », Philosophy & Public Affairs, vol. 1, n° 3, Printemps 1972, p. 229 – 243, p. 235 : « If it is in our power to prevent something very bad from happening, without thereby sacrificing anything else morally significant, we ought, morally, to do it. »

[804] Ainsi, pour Singer, « si nous acceptons des principes d'impartialité, d'universalité, d'égalité, ou un principe équivalent, nous ne pouvons pas discriminer quelqu'un simplement parce qu'il est éloigné de nous (ou parce que nous sommes éloignés de lui) ». Traduit par moi. Ibid., p. 232 : « If we accept any principle of impartiality, universalizability, equality, or whatever, we cannot discriminate against someone merely because he is far away from us (or we are far away from him). »

[805] Singer propose une citation de Sidgwick qui constitue une défense de la partialité au regard de la proximité de sang ou amicale, mais également ethnique ou raciste, Peter Singer, One World, op. cit., p. 153 : « Nous devrions être tous d'accord sur le fait que chacun d'entre nous est conditionné pour faire preuve de gentillesse envers nos parents, épouse et enfants, et à d'autres parentés à un degré moindre : et envers ceux qui nous ont rendus service, et d'autres pour qui nous avons une certaine intimité et que nous appelons amis : et envers nos voisins et compatriotes plus qu'aux autres : et peut-être pouvons-nous dire cela envers ceux qui appartiennent à notre race davantage qu'aux hommes noirs ou jaunes, et généralement envers les êtres humains au regard du degré d'affinités avec nous-mêmes. » Traduit par moi. The Methods of Ethics, op. cit., p. 246 : « We should all agree that each of us is bound to show kindness to his parents and spouse and children, and to other kinsmen in a less degree: and to those who have rendered services to him, and any others whom he may have admitted to his intimacy and called friends: and to neighbours and to fellow-countrymen more the others: and perhaps we may say to those of your own race more than to black or yellow men, and generally to human beings in their proportion to their affinity to ourselves. » À noter qu'une telle position en faveur de la proximité géographique détonne avec l'impartialité défendue par Sidgwick au niveau temporel… Nos positions respectives sont pour ainsi dire inversées.

toute manière impossible de s'accorder sur des droits universels[806]. Dans les deux cas, même si nous avons effectivement des relations privilégiées avec nos proches ou avec les personnes qui vivent sur le même territoire que nous, cela n'est pas une raison suffisante pour nier toute importance à une exigence de justice envers les autres personnes. Plutôt que nier l'une des deux, il apparaît nécessaire au contraire de déterminer les modalités d'une conciliation de ces deux exigences que sont la justice sociale au niveau national et au niveau international[807].

Singer ne cherche pas à déterminer l'origine de ces inégalités dans le monde ni les raisons pour lesquelles certaines populations sont victimes de famines. Même si Singer défend un devoir d'agir des plus riches en faveur des plus pauvres, ce devoir s'applique uniquement lors de situations d'urgence : il défend de fait un devoir d'assistance. Il ne s'agit pas de favoriser une répartition plus juste des ressources ou du bien-être et donc, éventuellement, de déterminer et modifier ce qui a conduit à cette situation, mais plus modestement de préserver les populations de la famine. Même si cette proposition apparaît généreuse, elle est cependant loin d'être suffisante puisqu'elle s'applique uniquement en situation d'urgence, elle intervient seulement quand la catastrophe est advenue, dans une logique de devoir d'assistance, de charité.

Il souligne simplement mais avec force que le fait de mourir de sous-alimentation est une « mauvaise chose » d'un point de vue moral et qu'il est donc du devoir des personnes qui ont les ressources suffisantes de mettre un terme à cette situation à hauteur de ce qu'ils peuvent faire. Il ne s'agit donc pas de demander un sacrifice aux plus riches en faveur des plus pauvres, mais il n'y a aucune raison, pour Singer, de ne pas agir dès lors que nous avons les moyens de le faire. Pour illustrer ce

[806] Alasdair MacIntyre estime que le patriotisme, compris comme l'amour de son pays, « exige de moi d'exhiber une dévotion particulière à ma nation et vous à la vôtre ». Traduit par moi. « Is patriotism a virtue? », in Derek Matravers & Jonathan E. Pike (éds.), Debates in Contemporary Political Philosophy: An Anthology, Routledge, 2003, p. 286 – 300, p. 288 : « Patriotism requires me to exhibit peculiar devotion to my nation and you to yours. » Nous ne revenons pas ici plus en détail sur ces différents points dans la mesure où ils ont été traités précédemment. Nous avons ainsi indiqué qu'une des difficultés d'une telle position est qu'elle renonçait à l'idée de biens fondamentaux universels. Voir la section 2.1.2 intitulée « Biens premiers et universalité » au sein de la 2e partie.

[807] La question est dès lors de savoir comment concilier ces deux exigences. Il est impossible de revenir ici en détail sur cette problématique, évidemment très importante, et qui suscite de nombreux débats. Pour un état des lieux récent sur cette question, on peut se reporter à l'article de Philippe Van Parijs, « International Distributive Justice », in Robert E. Goodin, Philip Pettit & Thomas Pogge (éds.), The Blackwell's Companion to Contemporary Philosophy, vol. II, Oxford & New York, Blackwell, 2007, p. 638 – 652.

point, il développe l'exemple devenu célèbre d'une personne qui fait face à un enfant qui se noie dans un étang peu profond[808]. Ce dernier point est important puisqu'il permet d'éviter l'objection d'une personne qui ne saurait pas nager et qui serait donc dans l'obligation de se sacrifier pour éventuellement sauver l'enfant. La question que cet exemple illustre est la suivante : pour quelle raison n'aurions-nous pas l'obligation de porter secours à cet enfant et, par extrapolation, pour quelle raison les populations riches n'auraient-elles pas l'obligation de porter secours aux victimes de famine ? Pour Singer, il n'y en a aucune. Ces réflexions conduisent le philosophe à faire une proposition très concrète qui consiste à demander « que tous ceux qui ont suffisamment d'argent pour le dépenser dans le luxe et les frivolités accordent au moins 1 centime pour chaque dollar de leurs revenus aux personnes qui ont des difficultés pour manger, boire et avoir accès aux soins de base[809] ».

Une autre approche, défendue notamment par Thomas Pogge, consiste à défendre cette fois un devoir de justice envers les pauvres du monde, en soulignant les responsabilités des populations des pays riches quant aux difficultés rencontrées par les premiers. A priori, une telle approche apparaît plus prometteuse que celle défendue par Singer dans une logique utilitariste, dans la mesure où elle ne se contente pas de prôner une logique d'assistance. Mais mettre ainsi en avant les responsabilités des pays riches est à double tranchant : les devoirs de justice des plus riches envers les plus pauvres du monde sont tributaires de la justification de telles responsabilités. En d'autres termes, si nous ne parvenions pas à justifier de la responsabilité des populations des pays riches dans la situation des populations des pays pauvres, la défense d'un devoir d'agir s'en verrait ébranlée.

Mettre en avant la responsabilité des pays riches dans la situation des pays pauvres part d'une « bonne intention » : il s'oppose en particulier à l'idée selon laquelle la pauvreté s'expliquerait uniquement par des raisons domestiques, position défendue par exemple par Rawls. Pour ce dernier en effet, les difficultés rencontrées par les sociétés « entravées » – qui ne disposent pas d'institutions de base – proviennent d'une « culture politique » inadéquate, d'une absence de « vertus

[808] Peter Singer, « Famine, Affluence, and Morality », op. cit.
[809] Traduit par moi. Peter Singer, One World, op. cit., p. 194 : « We could therefore propose, as a public policy likely to produce good consequences, that anyone who has enough money to spend on the luxuries and frivolities so common in affluent societies should give at least 1 cent in every dollar of their income to those who have trouble getting enough to eat, clean water to drink, shelter from the elements, and basic health care. »

politiques » – propension à la corruption donc – ou encore de politiques démographiques inadaptées à la quantité de ressources possédées[810]. L'idée selon laquelle les populations les plus riches ne sont pas à mettre en cause quant aux difficultés rencontrées par les populations pauvres implique de défendre uniquement un « devoir d'assistance », dont l'objectif est de leur permettre de constituer les institutions de base[811]. Tout comme dans un cadre intergénérationnel, il estime ainsi qu'il n'y a pas à appliquer de principe de différence au niveau global, le devoir d'assistance ne demandant pas d'aller au-delà d'une aide pour édifier le seuil de suffisance[812].

Thomas Pogge montre à l'inverse comment les pays riches sont responsables de cette pauvreté dans la mesure où, tout d'abord, ils ont instauré et continuent de défendre un ordre économique mondial plus favorable à leurs intérêts, et injuste pour les populations les plus pauvres[813]. Au sein d'institutions comme le Fonds Monétaire International (FMI), la Banque mondiale ou encore l'Organisation Mondiale du Commerce (OMC), on constate des inégalités en termes de compétences, mais aussi et surtout de représentativité et de droits de vote qui ont permis et permettent encore aux pays les plus riches de bénéficier d'accords internationaux qui leur sont largement favorables[814]. Cela leur permet par exemple de protéger leurs industries

[810] John Rawls, « Le droit des peuples », op. cit., p. 132 – 133 : « Je pense que les causes de richesse d'un peuple ainsi que des formes qu'elle prend résident dans sa culture politique et dans les traditions religieuses, philosophiques et morales qui confortent la structure de base de ses institutions politiques et sociales, de même que dans l'ingéniosité et les talents coopératifs de ses membres, consolidés par leurs vertus politiques. » Plus loin, p. 133, il ajoute : « Un autre élément crucial est la politique démographique du pays, qui doit se garder d'épuiser ses terres et son économie par une population plus importante que ce qu'il peut supporter. » Pour une critique de Rawls par Pogge sur ce point, voir par exemple « « Porter assistance » aux pauvres du monde », traduit de l'anglais par Patrick Savidan, Raison publique, n° 1, Octobre 2003, p. 104 – 148, p. 107 – 109.

[811] John Rawls, « Le droit des peuples », op. cit., p. 132 : « Le devoir d'aide et celui d'épargne juste expriment la même idée sous-jacente. »

[812] Ibid., p. 144 : « Dans la société du Droit des Peuples, le devoir d'aide s'applique jusqu'à ce que toutes les sociétés aient établi des institutions de base justes, libérales ou décentes. Le devoir d'épargne réelle comme le devoir d'aide sont définis par un objectif, au-delà duquel ils ne s'appliquent plus. Ils garantissent l'essentiel de l'autonomie politique : celle des citoyens libres et égaux dans le cas intérieur, et celles des peuples libéraux et décents libres et égaux dans la Société des Peuples. » Pour une discussion sur les similitudes entre les principes de justice défendus par Rawls dans les cadres intergénérationnel et global, voir Axel Gosseries, « Nations et Générations », in Ryoa Chung & Jean-Baptiste Jeangène Vilmer (éds.), Éthique des relations internationales. Problématiques contemporaines, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 331 – 354.

[813] Voir notamment Thomas Pogge, World Poverty and Human Rights, op. cit.

[814] Cette citation de Thomas Pogge résume bien sa position sur ce point : « Notre nouvel ordre économique mondial est si rude pour les pauvres du monde, ainsi, parce qu'il est formé au cours de négociations durant lesquelles nos représentants exploitent impitoyablement leur vaste supériorité en matière de pouvoir de négociation et d'expertise, tout comme toute forme de faiblesse, d'ignorance, ou de corruptibilité qu'ils peuvent trouver chez les négociateurs du camp d'en face, afin de régler

tout en rendant vulnérables celles des pays les plus pauvres. Un cas emblématique concerne l'agriculture : les subventions européennes en faveur des agriculteurs européens préservent leurs activités, leur permettant notamment d'exporter leurs marchandises à l'étranger et en particulier dans les pays plus pauvres, ce qui crée pour les agriculteurs de ces pays de réelles difficultés pour poursuivre leurs activités, ces derniers n'étant pas en mesure de lutter contre cette concurrence étrangère.

Cette pauvreté des pays pauvres résulte également de l'appropriation par les pays riches d'un certain nombre de ressources dont bénéficiaient les pays pauvres. Comme nous l'avons relevé, tous les pays n'ont pas profité à la même hauteur de l'amélioration des conditions de vie dans le monde, enclenchée avec l'éthique du progrès. Pire, l'amélioration plus importante des conditions de vie au sein des pays riches d'aujourd'hui s'explique en grande partie par le fait que nos ancêtres ont pillé les ressources que détenaient les pays pauvres d'aujourd'hui, ces derniers n'ayant plus les ressources nécessaires pour se développer. À l'appui d'un argument d'inspiration lockéenne, Thomas Pogge défend ainsi l'idée selon laquelle l'appropriation et l'utilisation des ressources naturelles par les plus riches a conduit à une dégradation de la situation des plus pauvres. Au-delà du fait que l'appropriation ne s'est sans doute pas faite dans des conditions équitables et donc que les populations qui ont subi cette « expropriation » n'ont pas pu donner leur consentement à cela, elle a conduit à une détérioration de leur situation. Ainsi, la clause lockéenne, en vertu de laquelle une appropriation n'est légitime que dans la mesure où cela ne provoque pas une dégradation de la situation d'autrui, n'est pas respectée[815].

---

chaque accord pour notre plus grand bénéfice. Au sein de telles négociations, les États riches feront des concessions réciproques aux autres États de même nature, mais rarement aux faibles. Le résultat cumulé de la plupart de ces négociations et accords est un ordre économique mondial grossièrement injuste avec lequel la part du lion des bénéfices de la croissance économique mondiale s'écoule vers les États les plus riches. » Traduit par moi. Ibid., p. 27 : « Our new global economic order is so harsh on the global poor, then, because it is formed in negotiations where our representatives ruthlessly exploit their vastly superior bargaining power and expertise, as well as any weakness, ignorance, or corruptibility they may find in the counterpart negotiators, to tune each agreement for our greatest benefit. In such negotiations, the affluent states will make reciprocal concessions to one another, but rarely to the weak. The cumulative result of many such negotiations and agreements is a grossly unfair global economic order under which the lion's share of the benefits of global economic growth flows to the most affluent states. »

[815] « Ainsi, il n'est pas vérifié que, conformément à ce que Locke et Nozick estiment devoir être vérifié avec la clause lockéenne, tous sont en meilleure posture qu'avant sous les règles existantes d'appropriation et de pollution. […] [L]es citoyens et gouvernements des États riches violent ainsi un devoir négatif de justice, et ce en collaboration avec les élites dirigeantes des pays pauvres, lorsqu'ils

Pour Thomas Pogge, toutes ces responsabilités doivent conduire à constituer un dividende global sur les ressources (Global Resources Dividend) pour compenser les pertes causées aux populations plus pauvres par l'appropriation et l'utilisation des ressources naturelles par les populations plus riches. Autrement dit, il s'agit de compenser l'exclusion de l'accès aux ressources naturelles dont sont victimes les populations les plus pauvres : « Ceux qui font une utilisation plus extensive des ressources de la planète devraient compenser ceux qui, involontairement, en utilisent très peu[816]. » Il s'agit plus concrètement de prélever chaque année un pourcentage sur la valeur des ressources naturelles exploitées pour la production ou la consommation. Dans un de ses articles sur la question, il propose de prélever l'équivalent de 1 % de ce produit global pour éradiquer la pauvreté dans le monde, permettant selon lui de dégager un fonds d'environ 320 milliards de dollars chaque année qui sera destiné à éradiquer la pauvreté, un montant 86 fois supérieur à ce qui est dégagé par les pays riches au sein de l'aide au développement à destination des pauvres du monde[817].

Ces chiffres impressionnent tant par leur importance que par leur précision. Mais en considérant, comme le font les libertariens de gauche, que les ressources appartiennent à l'origine à tous les membres des générations présentes – et non à personne, comme le défendent les libertariens de droite –, on peut aller plus loin encore. L'appropriation des ressources naturelles par les populations plus riches n'est pas seulement condamnable parce qu'elle aggrave la situation des plus pauvres, et donc que cela dénoterait une répartition injuste des ressources par rapport à une répartition qui le serait. Elle l'est aussi et surtout parce qu'elle va à l'encontre du droit à la propriété de soi des personnes ainsi expropriées. Ainsi, pour Peter Vallentyne, il convient de défendre une compensation plus radicale, pouvant aller jusqu'à « 100 % de la valeur des avantages appropriation », devant être payée par

---

excluent de manière coercitive les pauvres d'un partage proportionnel des ressources. » Traduit par moi. Ibid., p. 209 : « It is, then, not true what according to Locke and Nozick would need to be true, that all are better off under the existing appropriation and pollution rules than anyone would be with the Lockean Proviso. […] the citizens and governments of the affluent states are therefore violating a negative duty of justice when they, in collaboration with the ruling elites of the poor countries, coercively exclude the poor from a proportional resource share. »

[816] Ibid., p. 210 : « Those who make more extensive use of our planet's resources should compensate those who, involuntarily, use very little. » Traduit par moi. Pour son analyse sur ce dividende, voir le chapitre 8, « Eradicating Systemic Poverty : Brief for a Global Resources Dividend », p. 202 – 221.

[817] Thomas Pogge, « Real World Justice », The Journal of Ethics, vol. 9, n° 1/2, Current Debates in Global Justice, 2005, p. 29 – 53, p. 50.

ceux qui se sont appropriées des ressources naturelles, dans la mesure où cela a conduit à un désavantage pour les autres personnes « en comparaison avec l'usage public » de ces mêmes ressources[818].

Cette différence quant à la hauteur de la compensation résulte du statut accordé aux ressources non appropriées entre libertariens de droite et libertariens de gauche. Si Pogge ne partage pas une perspective libertarienne, l'utilisation qu'il fait de la clause lockéenne en est cependant proche. Mais cette première différence a une autre implication plus fondamentale. En estimant, comme le font les libertariens de gauche, que les ressources appartiennent à l'origine à tout le monde, la compensation ne vise pas seulement à faire en sorte que les ressources au niveau global soient partagées plus équitablement qu'elles ne le sont, mais bien de revenir à une situation dans laquelle les droits de chacun à être pleinement propriétaires d'eux-mêmes sont respectés. Il ne s'agit donc pas uniquement de demander réparation, mais bien plutôt de faire en sorte que chacun se voit attribué ou « réattribué » ses droits fondamentaux, ses droits inconditionnels. Stéphane Chauvier, s'inscrivant également dans une perspective libertarienne de gauche, défend ainsi une perspective attributive contre une perspective distributive en estimant que le problème que pose la pauvreté dans le monde « vient non pas de ce que certains ont moins que d'autres, mais de ce que certains ne jouissent pas de quelque chose dont nous pensons qu'ils devraient inconditionnellement jouir[819] ». Autrement dit, le problème éthique de la pauvreté ne provient pas tant du fait que les ressources soient partagées de manière injuste, mais « qu'une fraction importante de l'humanité supporte des niveaux de revenus qui sont absolument insuffisants[820] ».

Nous estimons qu'il est préférable de défendre cette deuxième proposition. La raison d'une telle position est que la perspective défendue par Pogge est à notre sens trop tributaire de la notion de responsabilité. Souligner de telles responsabilités est bien sûr d'importance, mais limité dans les faits : l'existence de devoirs envers les

[818] Peter Vallentyne, « Le libertarisme de gauche et la justice », Revue économique, vol. 50, n° 4, 1999, p. 859 – 878, p. 875 : « Ceux qui approprient des ressources naturelles doivent indemniser ceux qui sont désavantagés par cette appropriation en comparaison avec l'usage public. Ils doivent aussi verser au moins la valeur du loyer concurrentiel pour les droits réclamés et peut-être aussi une taxe allant jusqu'à 100 % de la valeur des avantages d'appropriation. »
[819] Stéphane Chauvier, Justice et droits à l'échelle globale : six études de philosophie cosmopolitique, Paris, Vrin et Édtions des hautes études en sciences sociales, 2006, p. 93 – 94. Voir en particulier le chapitre IV, « Inégalités économiques globales », pour la défense de ce point, p. 87 – 116.
[820] Ibid., p. 93.

populations les plus pauvres devient dépendante de l'idée selon laquelle les populations les plus riches sont bel et bien responsables de cette pauvreté. Bien sûr, un tel principe est fondamental : nous sommes amenés à purger des peines de prison, ou dans une moindre mesure à payer des amendes, parce que nous sommes à l'origine d'un préjudice. Mais en s'appuyant ainsi sur la seule responsabilité, on exclut les cas de personnes qui connaissent des situations difficiles dont personne ne serait responsable. Il n'y aurait par exemple aucune obligation d'aider les populations victimes de catastrophes naturelles, sauf si l'on parvient à démontrer l'idée selon laquelle cette conséquence serait la conséquence de l'évolution du climat, elle-même résultant des comportements des plus riches.

En somme, si la pauvreté au sein des pays pauvres n'est pas le résultat de l'action des populations des pays riches, ces dernières ne seraient plus dans l'obligation d'agir pour les premières. Ainsi, que devrions-nous faire dans l'hypothèse où, comme le défend Rawls, les sociétés les plus pauvres disposent de suffisamment de ressources mais n'agissent pas elles-mêmes pour permettre à l'ensemble de la population de satisfaire leurs besoins fondamentaux ? On peut mettre en perspective l'approche de Rawls avec celle de Sen, qui explique ainsi que les famines dont sont victimes les populations des pays pauvres ne sont pas le résultat d'une insuffisance de ressources, mais de l'action ou du manque d'action de régimes politiques qui ne respectent pas un principe d'égalité d'accès aux ressources au sein de leur territoire national[821].

Le problème de cet appui sur les responsabilités est encore plus prégnant dès lors que l'on s'inscrit dans un cadre intergénérationnel dans la mesure où, comme nous l'avons montré, nous ne pouvons être considérés comme responsables des actions commises par nos ancêtres. Ainsi, même si l'on s'accorde sur l'idée selon laquelle l'ordre économique mondial actuel est injuste, les générations présentes qui évoluent au sein des pays riches ne sont pas responsables de l'avoir créé, ils le sont seulement de le faire perdurer. De même, on peut accepter l'idée selon laquelle l'appropriation des ressources naturelles par nos ancêtres est la raison des difficultés rencontrées aujourd'hui par les populations pauvres et par les populations de demain,

[821] Dans Poverty and Famines notamment, Amartya Sen défend que ces famines ne résultent pas d'une pénurie de nourriture mais de régimes politiques nationaux qui ne respectent pas les droits fondamentaux d'une frange de la population, et donc ici des droits à bénéficier de nourriture en quantité suffisante. Amartya Sen, Poverty and Famines, Oxford, Oxford University Press, 1981.

mais les populations des pays riches d'aujourd'hui n'en sont pas responsables pour autant.

Bien sûr, nous sommes responsables des actions que nous commettons aujourd'hui. Ainsi, les populations des pays riches sont responsables de faire perdurer un ordre économique mondial injuste et de conserver un héritage qui leur accorde une position de force à l'échelle mondiale. De même, les plus riches d'aujourd'hui bénéficient de cette appropriation et les plus pauvres en subissent les conséquences. Il ne s'agit donc pas de rembourser des préjudices passés mais bien présents : selon le lieu dans lequel nous naissons, nous sommes soit un propriétaire en puissance de ressources naturelles et des bienfaits que celles-ci peuvent apporter si nous avons le bonheur de naître au sein d'un pays riche, soit nous sommes condamnés à payer le prix d'une expropriation de ces richesses si nous avons le malheur d'être nés au sein d'un pays pauvre. Le fait qu'un pays bénéficie sur son sol de ressources naturelles ne le protège pas nécessairement d'un tel fléau : dans certains cas, le fait d'en disposer aggrave même la situation, incitant certains dirigeants des pays pauvres disposant de cette manne à la corruption, privilégiant l'amélioration de leur propre sort à celui des populations de ces pays en vendant ces ressources aux pays riches les plus offrants[822]. Mais outre le fait que nous ne pouvons être redevables de choix auxquels nous n'avons pu consentir, il apparaît impossible de désigner, de surcroît à l'échelle globale, des responsables précis, d'être en mesure de dire qui est responsable et donc qui est censé payer pour cela.

Il est ainsi préférable selon nous de privilégier un argument identique à celui que nous avions mis en avant pour justifier d'un devoir envers les générations futures et qui rejoint la position défendue par Stéphane Chauvier et les libertariens de gauche : il est du devoir des populations des pays riches de respecter les droits ou

[822] Ce phénomène renvoie à ce qu'on nomme couramment la « malédiction des ressources naturelles » ou resource curse en anglais. Pour des raisons diverses, dont la corruption des dirigeants, elle-même résultant bien souvent des comportements des dirigeants des pays riches, on observe une corrélation négative entre les réserves naturelles possédées originellement par les pays et leurs taux de croissance. Si ce n'est pas le cas de tous les pays qui possèdent de telles richesses naturelles, des pays africains tels que l'Angola ou le Soudan par exemple disposent d'importantes réserves et font cependant partie des pays les plus pauvres du monde. Pour une étude statistique récente, voir Jeffrey A. Frenkel, « The Natural Resource Curse: A Survey », Harvard University, Mars 2010, NBER Working Paper n° w15836, disponible à l'adresse Internet http://www.nber.org/papers/w15836.pdf?new_window=1. Pour une réflexion sur les moyens de mettre fin à cette « malédiction », voir Macartan Humphreys, Jeffrey D. Sachs, Joseph E. Stiglitz (éds.), Escaping the Resource Curse, Columbia University Press, New York, 2007.

besoins fondamentaux de tous les individus, quel que soit le territoire géographique qu'ils occupent, parce que ce sont des droits inconditionnels. L'idée est ainsi de conserver l'objectif assigné par Rawls de constituer un seuil de suffisance pour tous, mais en remplaçant ce seuil par celui que nous défendons, bien plus ambitieux. Il ne s'agit donc pas seulement de donner les moyens aux populations les plus pauvres de se doter d'institutions de base, mais de leur permettre de constituer un environnement politique et social leur garantissant la satisfaction de leurs besoins fondamentaux.

Nous avons montré que les ressources dont les membres des générations présentes disposent appartiennent autant aux générations présentes qu'aux générations futures. Pour quelles raisons ne devrions-nous pas appliquer un tel principe aux plus démunis des générations présentes ? Aucun membre ni aucune population nationale spécifique n'a plus de droit que les autres à disposer de ressources communes et tous les individus doivent pouvoir disposer d'un environnement leur permettant de concevoir et développer leur propre conception de la vie bonne, dans le respect des limites naturelles de l'environnement.

Une telle disposition permet de défendre, à l'échelle globale, des devoirs positifs, consistant à permettre aux populations qui n'en disposent pas de constituer un environnement politique et social suffisant. Accorder une priorité aux plus démunis d'aujourd'hui revient ainsi, à l'échelle globale, à accorder aux populations les plus pauvres les ressources nécessaires pour qu'elles constituent le seuil de suffisance. Il s'agit donc de permettre à l'ensemble des sociétés nationales d'édifier des institutions politiques, une protection sociale à destination des personnes tout au long de leur vie, etc., afin que chacun dispose d'un accès égal aux moyens permettant de contenter ses besoins fondamentaux.

Cette proposition s'avère plus ambitieuse que celle défendue par exemple par Thomas Pogge : il ne souligne que des devoirs négatifs envers les plus pauvres, devoirs qui consistent essentiellement à ne pas commettre de préjudice envers les populations les plus pauvres. De tels devoirs négatifs s'opposent aux devoirs positifs en vertu desquels il conviendrait par exemple d'agir pour améliorer la situation des plus pauvres. La défense par Pogge de cette première forme de devoirs s'explique par une volonté de ne pas conduire les populations les plus riches à se sacrifier en faveur des populations plus pauvres et ainsi à limiter les efforts qu'il conviendrait de

leur demander. Il indique par exemple que le fait de porter préjudice aux pauvres du monde n'implique pas que les populations riches deviennent « des ermites ou des émigrants » pour compenser ce préjudice[823]. Mais si nous respectons les principes de coopération que nous avons établis, permettant de répartir les efforts à la fois au sein et entre les générations, cette crainte nous semble tout à fait infondée.

2.2.2 Justice intragénérationnelle et réduction du poids de la naissance

Accorder une priorité aux populations les plus pauvres d'aujourd'hui pour leur permettre de disposer d'un environnement naturel et de constituer un environnement politique et social suffisants est non seulement plus juste pour les bénéficiaires d'une telle priorité, mais également pour les plus démunis des générations suivantes. La réduction des transmissions des inégalités réduit d'autant le poids de l'origine sociale et géographique, en particulier pour les individus futurs les plus démunis. Les inégalités sociales qui existent au sein d'une génération, que celles-ci soient justes ou injustes, résultant de choix d'individus ou de circonstances favorables ou défavorables que ceux-ci auront rencontré tout au long de leur vie, se transmettent aux générations suivantes. Permettre à tous les membres d'une génération donnée de disposer d'un accès égal aux moyens pour satisfaire les besoins fondamentaux réduit les inégalités au sein de cette génération, mais également au sein de la génération suivante. L'application d'une préférence pure pour le présent permet de limiter la transmission des inégalités entre les générations en agissant à la racine.

Une société dans laquelle chacun se voit attribuer les mêmes chances dans l'accès à l'éducation, à l'emploi, à la vie que nous souhaitons mener, etc., est

[823] « Je crois que nous sommes impliqués en portant préjudice – et, plus spécifiquement, en violant massivement les droits humains – aux pauvres du monde en ce sens quelque peu restrictif. Cela ne veut dire que nous devons devenir des ermites ou des émigrés. […] En se focalisant sur les devoirs négatifs uniquement, je limite de tels devoirs compensatoires au montant du préjudice dont chacun est responsable en coopérant à l'imposition d'un ordre international injuste. » Traduit par moi. Thomas Pogge, World Poverty, op. cit., p. 26 : « I believe that we are involved in harming – and, more specifically, in massively violating the human rights of – the global poor in this quite restrictive sense. This does not mean that we must become hermits or emigrants. […] Focusing on negative duties alone, I limit such compensatory duties to the amount of harm one is responsible for by cooperating in the imposition of an unjust institutional order. » Pour Alain Renaut, une telle position dénote davantage d'une stratégie qu'une conviction réelle pour « ratisser plus large » et convaincre les sceptiques. Néanmoins, cette stratégie illustre également un embarras face à une difficulté à défendre autre chose que des devoirs négatifs au niveau global. Sur ce point, voir Alain Renaut, Un monde juste est-il possible ?, op. cit., p. 315 – 319.

préférable à une société hiérarchisée et sclérosée dans laquelle les dés sont pipés en faveur d'une minorité qui trusterait les positions sociales les plus en vue et les plus rémunératrices. La persistance de privilèges qui seraient uniquement obtenus par un élément aussi contingent que le lieu ou l'univers familial de notre naissance va à l'encontre d'un principe d'égale liberté, de la possibilité offerte à chacun de concevoir et développer sa propre conception de la vie bonne. Mais parce que nous naissons au sein de familles et de territoires géographiques distincts, les possibilités qui nous sont offertes, les talents dont nous pouvons disposer, diffèrent fortement. De telles circonstances expliquent en partie qui nous sommes, influent sur notre identité et les talents dont nous pourrons disposer au cours de notre existence. S'il n'y a pas lieu de s'émouvoir du fait que ces circonstances nous conduisent à développer ce qui fait notre originalité, le problème est cependant que notre lieu de naissance et notre origine sociale, éléments nécessairement contingents, sur lesquels nous n'avons aucun pouvoir, influent fortement sur notre liberté, sur les possibilités qui nous sont offertes de mener notre propre conception de la vie bonne. Le problème est d'autant plus important que le poids de la citoyenneté et de la famille a des conséquences très lourdes. Le niveau de revenus dont on dispose n'est pas le seul facteur qui nous permet ou au contraire nous empêche de mener la vie que l'on souhaite mener, mais il a une forte influence. Or, un économiste spécialisé sur les questions de répartition des revenus dans le monde, Branko Milanovic, défend que, mises bout à bout, l'origine sociale et la citoyenneté influent pour plus de 80 % sur les niveaux de revenus des personnes[824].

Le simple fait d'être citoyen d'un pays riche et non d'un pays pauvre préserve de bien des difficultés. En naissant dans tel ou tel pays, on hérite de ce qui a été constitué par les générations passées qui y ont évolué. Nous avons déjà rappelé les inégalités très importantes qui subsistent au niveau mondial tant dans l'accès aux ressources vitales telles que l'eau potable, aux soins, ou encore à l'éducation, même si celles-ci tendent à se réduire à un rythme très modéré. Le fait de naître dans un

[824] « [D]eux facteurs [la citoyenneté et la classe de revenus de ses parents] expliquent plus que 80 % des revenus d'une personne. Les 20 % restants voir un peu moins sont ainsi dus à d'autres facteurs sur lesquels les individus n'ont aucun contrôle (genre, âge, origine ethnique, chance) et à d'autres facteurs sur lesquels ils ont un contrôle (effort et le fait de travailler dur). » Traduit par moi. The Haves and the Haves-nots, op. cit., p. 121 : « Two factors [citizenship and the income class of his parents] explain more than 80 percent of a person's income. The remaining 20 percent or less is therefore due to other factors over which individuals have no control (gender, age, race, luck) and to the factors over which they do have control (effort or hard work). »

pays riche garantit de disposer d'un niveau de revenus supérieur à celui de la grande majorité des citoyens du monde : par exemple, les ménages les plus pauvres des États-Unis font partie des 30 % les plus riches du monde[825]. Autrement dit, naître dans un pays riche garantit de faire partie des plus riches de la planète. Le territoire national de naissance a aujourd'hui plus d'importance dans l'explication du niveau de revenus des personnes qu'il ne pouvait en avoir à la fin du XIXe siècle, à l'époque de la Révolution industrielle. Alors qu'à cette époque la classe sociale influait davantage sur le niveau de revenus, c'est aujourd'hui le pays de naissance qui importe : « À l'échelle globale, il est aujourd'hui beaucoup plus important d'avoir la chance d'être né dans un pays riche que d'appartenir à une classe sociale élevée, moyenne ou faible au sein d'un pays riche[826]. »

Même si l'influence est moins grande que le territoire, le fait de naître dans une « bonne famille » a également un impact sur l'existence que l'on pourra mener, sur les études que l'on pourra poursuivre et donc sur la position sociale que l'on pourra acquérir au sein d'un même territoire national. Les inégalités à cette échelle ne sont bien sûr pas comparables à celles constatées au niveau international. À titre de comparaison, le coefficient de Gini mondial est estimé à 0,70, tandis que celui d'un pays comme le Brésil, pays parmi les plus inégalitaires au monde, est inférieur à 0,60[827]. Et surtout, les niveaux d'inégalités de revenus ou de conditions de vie peuvent varier fortement d'un pays à l'autre : les écarts en termes de niveaux de revenus ou de conditions de vie sont ainsi bien plus faibles en Europe notamment[828]. Nous allons nous concentrer sur l'impact de l'origine sociale au sein de ces pays plus égalitaires, et en particulier en France : si les conséquences du fait de naître dans telle

[825] Ibid., p. 116. Même si de telles données tiennent compte des différences de niveaux de vie entre les sociétés nationales, il convient bien entendu de les considérer davantage comme des ordres de grandeur. Le fait de faire partie des 30 % les plus riches du monde n'enlève rien au fait que les ménages pauvres des États-Unis font face à des difficultés importantes au sein de leur territoire national.

[826] Ibid., p. 112 – 113 : « Today, it is much more important, globally speaking, whether you are lucky enough to be born in a rich country than whether the income class to which you belong in a rich country is high, medium, or low. » Traduit par moi.

[827] Ibid. Les données concernent la fin des années 2000. Le coefficient de Gini proposé ici est calculé sur la base des Produits intérieurs bruts par habitant et tient compte du nombre d'habitants dans chaque pays concerné.

[828] Pour une comparaison récente des niveaux d'inégalités de revenus au sein des pays riches, voir le rapport de l'OCDE, *Toujours plus d'inégalité* : Pourquoi les écarts de revenus se creusent, Paris, OCDE, 2012. Il montre notamment que les inégalités de revenus augmentent ces dernières années dans tous les pays riches, y compris les plus égalitaires comme la Suède par exemple.

ou telle famille sont importantes dans ces pays, on peut considérer qu'elles le seront encore plus dans les sociétés plus inégalitaires.

Dans un pays parmi les plus riches du monde comme la France, la mobilité sociale, et plus précisément la mobilité ascendante, c'est-à-dire le fait de bénéficier d'une situation sociale plus favorable que celle de ses parents, s'est fortement accentuée depuis les années 1950, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale[829]. Mais la reproduction sociale est un phénomène qui perdure : si l'on compare les catégories professionnelles des enfants avec celle de leur père – choisi par les statistiques en tant que « chef de famille » – 36 % des individus appartenaient à la même catégorie sociale en 1983, 34 % en 2009[830]. Si ces données offrent un aperçu de l'évolution dans le temps des niveaux de reproduction sociale, celles-ci sont largement insuffisantes car elles ne permettent pas de comprendre quelle peut être l'ampleur des évolutions au sein de la société ni si la condition sociale s'est améliorée ou au contraire détériorée[831].

S'appuyer sur les parcours scolaires des élèves en fonction de la catégorie sociale de leurs parents offre des mesures plus précises et donne à observer une reproduction sociale plus conséquente : les enfants poursuivent des parcours scolaires relativement similaires à ceux de leurs parents, et ceux issus de familles à revenus plus élevés font donc traditionnellement des études plus longues et menant à des métiers plus rémunérateurs que les enfants issus de milieux plus modestes. Une étude portant sur les parcours scolaires d'une cohorte d'élèves inscrits en sixième en 1995 montre que 41 % de ces élèves dont les parents sont cadres ont atteint un niveau bac + 5 contre 7 % des enfants dont les parents sont ouvriers qualifiés. À l'inverse, 48 % des enfants de ce même panel dont les parents sont ouvriers

[829] En 1953, 50,7 % des hommes étaient dans la même catégorie sociale que leur père contre 35, 1 % en 1993, ce taux suivant un déclin progressif au fil des décennies ; pour les femmes, 47, 6 % d'entre elles occupaient la même catégorie sociale que leur père en 1953 contre 22,9 % en 1993. Louis-André Vallet, « Quarante années de mobilité sociale en France. L'évolution de la fluidité sociale à la lumière de modèles récents », Revue française de sociologie, vol. 40, n° 1, 1999, p. 5 – 64, p. 23. Pour une analyse comparable de l'évolution de la mobilité sociale au sein de plusieurs pays européens entre 1970 et 2000, voir Richard Breen (sous la dir.), Social Mobility in Europe, Oxford, Oxford University Press, 2004, en particulier p. 37 – 75.

[830] Camille Peugny, Le destin au berceau : inégalités et reproduction sociale, Paris, Seuil, La République des idées, 2013, p. 49 – 50.

[831] Comme l'indique Camille Peugny, de telles données peuvent être lues de deux manières selon que l'on considère que le verre est à moitié plein ou à moitié vide : si 1/3 des enfants ont la même catégorie sociale, on peut également considérer que 2/3 ont vu leur situation évoluer par rapport à celle de leur père. Ibid., p. 50.

spécialisés ne sont pas allés jusqu'au baccalauréat, contre seulement 13 % des enfants de cadres[832]. Les raisons d'une telle reproduction sont connues : loin d'être une seule question de revenus, même si cela a nécessairement un impact lorsqu'il s'agit de s'engager dans des études plus longues, le capital social et culturel de la famille dans laquelle on évolue, le fait que l'on aille régulièrement au musée et que l'on bénéficie d'une bonne « culture générale », mais également que cette famille soit à même de comprendre les rouages du système scolaire facilite les parcours scolaires de leur progéniture[833].

De telles données ne concernent certes que la France et peuvent sans doute être expliquées en partie par un système scolaire plus inefficace en matière de réduction du poids des inégalités que dans d'autres pays[834]. En outre, l'influence du parcours scolaire sur la place occupée ensuite au sein de la société est particulièrement importante en France, en tout cas plus que dans d'autres pays à richesse équivalente[835]. Cependant, on observe dans tous les pays du monde ce phénomène de transmission des inégalités de revenus – et donc de conditions de vie – au sein des générations dans le temps. Quel que soit le pays observé, on a plus de chances d'être pauvre tout au long de son existence dès lors que l'on naît pauvre, que l'on voit le jour au sein de familles aux revenus modestes, et de rester riche dès lors qu'à l'inverse on naît dans une famille riche. On constate tout d'abord une corrélation entre les salaires des travailleurs et ceux de leurs parents : l'élasticité du niveau de salaire quant au salaire de ses parents est supérieure à 50 % aux États-Unis ou en

---

[832] Ministère de l'enseignement supérieur et de la recherche, « Les parcours dans l'enseignement supérieur : devenir après le baccalauréat des élèves entrés en sixième en 1995 », Note d'information n°12.05, juin 2012, disponible à l'adresse Internet http://www.enseignementsup-recherche.gouv.fr/cid60755/parcours-dans-l-enseignement-superieur-devenir-apres-le-baccalaureat-des-eleves-entres-en-6eme-en-1995.html.

[833] Sur le capital culturel dont héritent les enfants par le biais de la famille, voir l'étude classique de Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, La reproduction. Éléments pour une théorie du système *d'enseignement*, Paris, Éditions de Minuit, 1970. Pour une analyse plus récente, voir Bernard Lahire, « La transmission familiale de l'ordre inégal des choses », Regards croisés sur l'économie, 2010, vol. 1, n° 7, p. 203 – 210. Sur les stratégies familiales davantage mises en œuvre par les familles aisées, favorisant le parcours des enfants, voir Agnès Van Zanten, Choisir son école. Stratégies familiales et médiations locales, Paris, Presses Universitaires de France, 2009.

[834] Sur l'impact de l'origine sociale sur les capacités à la lecture et au calcul, voir les études PISA (Programme international pour le suivi des acquis des élèves) menées par l'OCDE. On y apprend notamment que la France est le pays dans lequel un tel impact est parmi les plus forts au sein des pays riches. Ces études et leurs résultats sont disponibles sur le site de l'OCDE, http://www.oecd.org/pisa/pisaproducts/#d.en.192289.

[835] Pour une étude comparative sur l'emprise du parcours éducatif sur la place occupée ensuite au sein de la société, et sur son impact particulièrement important en France, voir François Dubet, Marie Duru-Bellat et Antoine Vérétout, Les sociétés et leur école, Emprise du diplôme et cohésion sociale, Paris, Éditions du Seuil, 2010.

Grande-Bretagne, 40 % en France, mais moins de 20 % dans les pays scandinaves et au Canada[836].

L'importance de la famille transparaît encore davantage si l'on tient compte cette fois de la transmission du patrimoine – logements, produits financiers, etc. – des parents aux enfants, par l'intermédiaire d'héritages ou de donations. Non seulement le niveau de revenu est corrélé au niveau de revenus des parents, mais il y a en outre une probabilité plus grande de toucher un héritage important du vivant ou après la disparition de ses parents. En France, toutes choses égales par ailleurs, plus le niveau de revenu est élevé, plus la probabilité de bénéficier d'une donation financière est importante : les 10 % les plus riches ont deux fois plus de chances d'avoir reçu une donation financière au cours des 5 dernières années que les 25 % les plus pauvres. En outre, la valeur de ces donations est plus importante pour les plus favorisés : les 25 % les plus riches des ménages français ont touché des donations financières d'un montant supérieur de 40 % à celui perçu par les autres ménages[837]. Ainsi, non seulement on observe une transmission des inégalités par l'intermédiaire de la famille mais celle-ci tend de surcroît à s'aggraver car les richesses sont accaparées par les plus aisés : en France toujours, les 10 % les plus riches possédaient ainsi en 2008 50 % du patrimoine disponible[838]. Les travaux de Thomas Piketty sur l'importance accrue de l'héritage dans le revenu national français, que nous avons indiqué en introduction, indiquent à quel point ces inégalités face à l'héritage ne sont pas anodines mais conduisent au contraire à accroître encore les inégalités entre les individus en fonction du milieu dans lequel ils naissent et grandissent[839].

---

[836] Miles Corak, « Do Poor Children Become Poor Adults? Lessons from a Cross Country Comparison of Generational Earnings Mobility », IZA Discussion Paper, n° 1993, Mars 2006, disponible à l'adresse Internet http://ftp.iza.org/dp1993.pdf. Des données plus récentes pour les pays européens membres de l'OCDE viennent confirmer ces résultats. Voir Orsetta Causa, Åsa Johansson, « Intergenerational Social Mobility in OECD Countries », OECD Journal: Economic Studies, Volume 2010, 2010.

[837] Données pour l'année 2010. Sabine Le Bayon, Sandrine Levasseur et Pierre Madec, « Donations financières : quand les inégalités se transmettent aussi… », Observatoire Français des Conjonctures Économiques (OFCE), 10 juin 2013, données disponibles à l'adresse Internet http://www.ofce.sciences-po.fr/blog/?p=3915.

[838] Hélène Chaput, Kim-Hoa Luu Kim, Laurianne Salembier, Julie Solard, « Les inégalités de patrimoine s'accroissent entre 2004 et 2010 », Insee Première, n° 1380, Novembre 2011.

[839] Rappelons que l'économiste montre que cette importance de l'héritage est équivalente à ce qui pouvait être observé à la fin du XIXe siècle, alors que cette part avait chuté très fortement entre temps. Thomas Piketty, « On the Long-run Evolution of Inheritance: France 1820 – 2050 », op. cit.

C'est parce que nous ne méritons ni les talents ni la place sociale dont nous avons hérité à notre naissance qu'il est tout à fait justifié de demander, aux échelles nationales comme internationale, des contributions au bon fonctionnement de la société, à la bonne marche de la coopération sociale en fonction de ces circonstances. C'est la raison pour laquelle nous avons justifié que les populations plus riches contribuent davantage que les populations plus pauvres pour constituer le seuil de suffisance. Cette contribution plus importante, à laquelle nous pouvons ajouter des principes de redistribution en faveur des plus démunis, peuvent venir compenser une telle contingence. Il est de fait tout à fait justifié de mettre en œuvre un nombre important de mesures pour réparer de telles inégalités de départ. Faciliter l'accès à l'éducation et ensuite aux grandes écoles pour les étudiants issus de familles plus défavorisées constitue une mesure importante car cela peut limiter les inégalités dans l'accession à l'emploi et aux positions sociales.

Mais il convient aussi et surtout d'accroître la taxation sur les héritages ou les donations pour mieux redistribuer les richesses accumulées par une famille au sein de la société voire à une échelle globale pour compenser les inégalités liées à la citoyenneté. Une telle taxation est légitime et nécessaire non seulement parce que le poids de l'origine dont certains sont victimes est injuste car contingent, mais parce qu'elle permet en outre de limiter un phénomène de reproduction sociale qui tend à miner les fondements même d'une société démocratique. Comme l'indique Rawls, la mise en place d'une taxation élevée sur les héritages est nécessaire pour éviter « des concentrations de pouvoir qui pourraient fausser la juste valeur de la liberté politique et la juste égalité des chances[840] ».

L'instauration de taxations importantes permet de réduire le poids de l'origine sociale en favorisant une meilleure redistribution des richesses. Tocqueville a ainsi démontré en quoi la loi sur les successions aux États-Unis a permis de limiter un tel poids et une transmission des fortunes de génération en génération[841]. Mais malgré toutes ces compensations, les inégalités dues en particulier à la famille ne pourront

[840] John Rawls, Théorie de la justice, op. cit., p. 318.

[841] Alexis de Tocqueville, De la Démocratie en Amérique [1835], Tome I, Paris, GF Flammarion, 1981, p. 108 – 115. Cette citation, sans résumer entièrement son propos, permet cependant de l'illustrer, p. 112 – 113 : « Ce n'est pas qu'aux États-Unis comme ailleurs il n'y ait des riches ; je ne connais même pas de pays où l'amour de l'argent tienne une plus large place dans le cœur de l'homme, et où l'on professe un mépris plus profond pour la théorie de l'égalité permanente des biens. Mais la fortune y circule avec une incroyable rapidité, et l'expérience apprend qu'il est rare de voir deux générations en recueillir les faveurs. »

jamais être complètement résorbées. Quoi que nous fassions, les inégalités de départ resteront et pèseront nécessairement sur les chances dont bénéficieront les individus. Comme le constatait Rawls, « [i]l semble que, même lorsque l'on respecte la juste égalité des chances […], la famille conduise à l'inégalité des chances entre les individus[842] ». Cela n'est pas uniquement une question de revenus, nous l'avons vu, mais résulte plus fondamentalement du fait que selon la famille dans laquelle on grandit, on bénéficie d'une attention différente en fonction des circonstances, voire des choix de ses parents.

Comme s'interroge Rawls, « doit-on alors abolir la famille[843] » ? Devons-nous, au nom d'une plus grande égalité des chances, supprimer une telle institution ? Le coût d'une lutte contre les inégalités semblerait bien trop important. Certes, « la famille est une des causes principales d'inégalités moralement arbitraires[844] », et « ce qu'on appelle l'esprit de famille est souvent fondé sur une illusion de l'égoïsme individuel[845] » et véhicule donc des principes qui vont à l'opposé d'une idée de partage et de solidarité au sein d'une communauté nationale par exemple. Mais abolir la famille consisterait à mettre en œuvre des procédés effrayants, comme de suivre une proposition défendue en son temps par Platon, demandant à tous les citoyens de mettre leur enfant dans un lieu géré par la Cité afin de collectiviser leur éducation et leur attribuer une position sociale correspondant à leurs qualités innées[846]. Si la famille est le lieu dans lequel se transmettent les inégalités de générations en générations, elle constitue également un lieu dans lequel nous pouvons forger notre personnalité, notre identité. C'est aussi le lieu où se tissent des solidarités au sein d'une génération et entre plusieurs générations dont nous ne pouvons complètement nous passer[847].

Il n'y pas lieu de se laisser aller à une telle extrémité. Mais, selon nous, l'application d'une préférence pure pour le présent permet de réduire plus fortement ce poids de l'origine sociale et territoriale pour les générations futures. En garantissant à tous les individus présents un accès égal aux moyens pour satisfaire les

[842] Ibid., p. 550.
[843] Ibid.
[844] Véronique Munoz-Dardé, « Inégalités : doit-on alors abolir la famille ? », traduit de l'anglais par Camille de Singly, Comprendre, n° 2, 2001, p. 301 – 322.
[845] Alexis de Tocqueville, De la Démocratie en Amérique, Tome I, op. cit., p. 111.
[846] Platon défend une telle proposition dans le Livre V de La République, traduit par Georges Leroux, Paris, Flammarion, 2004.
[847] André Masson, Des liens et des transferts entre générations, op. cit.

besoins fondamentaux, cela sera de même garanti à tous les membres des générations suivantes. L'établissement dans le temps présent d'un monde plus juste permet de transmettre un monde plus juste dans lequel l'origine sociale aura moins d'incidence sur le devenir des personnes. Plutôt que de réparer les contingences dues à la naissance une fois que celles-ci se réalisent, une fois que nous naissons dans un monde qui n'octroie pas à tous les individus les mêmes possibilités, une préférence pure pour le présent permet d'agir en amont. En accordant à tous les membres d'une génération donnée les mêmes possibilités de satisfaire leurs besoins fondamentaux, en permettant à toutes les sociétés nationales de disposer des ressources nécessaires pour constituer un environnement politique et social suffisant, ils seront en mesure d'accorder à la génération suivante – c'est-à-dire à leurs enfants – les garanties minimales pour être en mesure de poursuivre leur propre conception de la vie bonne. Tous les individus ne bénéficieraient certes toujours pas des mêmes chances, mais ils pourraient tout du moins disposer d'un accès identique aux moyens permettant de contenter des besoins fondamentaux, atténuant de fait de manière importante les inégalités liées à la naissance.

Sans mettre en avant le concept de préférence pure pour le présent comme nous le faisons, une telle idée est partagée par Brian Barry pour le problème plus spécifique de l'extinction des ressources naturelles. Les exigences de justice globale et de justice intergénérationnelle se rejoignent autour de cette question : les pays pauvres subissent les conséquences du réchauffement climatique – et incarnent les conséquences que nos comportements actuels peuvent avoir sur les générations futures –, mais sont également victimes de l'épuisement des ressources naturelles à l'échelle globale car cela leur interdit de jouir d'un développement semblable à celui des pays riches. Cet élément est aggravé par le fait que, dans la plupart des cas, les ancêtres des populations riches ont exproprié les ressources naturelles qui étaient dans le sol des ancêtres des populations pauvres.

Dans la mesure où nous ne sommes pas responsables des actions accomplies par d'autres par le passé, les générations actuelles ne peuvent en être tenues pour responsables. Mais puisque les populations aujourd'hui riches bénéficient de cette expropriation, et que les populations les plus pauvres en subissent les conséquences, il est légitime, comme nous l'avons montré, que les premiers produisent plus d'efforts que les seconds. Et puisque les populations les plus pauvres sont victimes

de cette expropriation, il paraît légitime de demander aux populations riches de leur transférer directement les fruits de leurs efforts en matière de transition énergétique, au lieu de procéder à un transfert de tels efforts à leurs descendants. Une répartition de la sorte s'oppose en particulier à une distribution qui irait uniquement des populations riches vers leur progéniture. Comme l'indique Brian Barry, une telle distribution serait inéquitable puisque le bénéfice de la transition énergétique irait uniquement aux membres des générations futures nées au sein des pays qui ont exproprié les ressources :

> « Il serait extrêmement inéquitable si la technologie compensatoire et le capital étaient transmis pour le bénéfice exclusif des successeurs des pays qui ont épuisé les ressources naturelles. Puisque la dégradation de toutes les ressources naturelles prive tous les habitants futurs du monde d'une production issue de toutes les combinaisons possibles de capital et de travail, la compensation est due non pas aux descendants des grands consommateurs actuels seulement, mais à tous ceux dans le futur qui sont désavantagés par cette utilisation – dans les faits, tout le monde[848]. »

Cette distribution ne serait pas injuste uniquement pour les populations pauvres d'aujourd'hui, mais aussi pour les descendants de ces populations. Il est plus juste de distribuer directement aux membres des générations présentes les plus démunis les fruits des efforts non seulement pour eux-mêmes, mais également parce que cela bénéficiera à leurs descendants et réduira les écarts entre les populations du monde. De tels transferts sont justes du point de vue de la justice globale, mais aussi du point de vue de la justice intergénérationnelle. C'est la raison pour laquelle Brian Barry estime qu'un transfert en direction des plus pauvres d'aujourd'hui permet de répondre aux exigences intergénérationnelles :

[848] Traduit par moi. Brian Barry, « The Ethics of Resource Depletion », op. cit., p. 270 : « It would be extremely inequitable if the compensatory technology and capital were passed on for the exclusive benefit of the successors of those in the countries who depleted the natural resources. Since running down any natural resources deprives all future inhabitants of the world of the production from any given combination of capital and labour, the compensation is owed not to descendants of the current heavy users only, but to all in the future who are disadvantaged by that use – in fact, everybody. »

« Pour parler de manière générale, les pays qui ont la production par habitant la plus élevée et le niveau d'utilisation des ressources naturelles non renouvelables le plus élevé (les deux sont fortement corrélés) devraient procéder à des transferts aux pays les plus pauvres pour répondre aux exigences de la justice intergénérationnelle[849]. »

C'est donc parce que les générations futures bénéficieront d'une réduction du poids de l'origine sociale et de la citoyenneté, d'une atténuation du hasard de la naissance sur leur vie, qu'il est juste de se rapprocher en priorité d'une égalité dans l'accès aux moyens permettant de satisfaire les besoins fondamentaux au sein des générations successives. À l'inverse, il apparaît injuste à la fois pour les membres les plus démunis d'aujourd'hui et pour leurs descendants, en raison de cette transmission des inégalités que nous venons de souligner, de permettre aux familles et plus largement aux sociétés nationales de transmettre uniquement à leurs descendants les fruits de leurs efforts.

2.2.3 Agir dans le présent pour favoriser une prise en compte du futur

À la question de savoir pourquoi nous devons lutter contre les inégalités sociales ou pourquoi nous devons agir en faveur des plus démunis, deux réponses générales peuvent être avancées. La première consiste à indiquer que des inégalités, l'exclusion sociale et la pauvreté, doivent être combattues car celles-ci sont synonymes d'injustice : pour des auteurs libéraux égalitaristes par exemple, elles peuvent être jugées injustes car les personnes qui en sont victimes ne sont pas en mesure de jouir pleinement de leurs droits fondamentaux à la liberté. Une deuxième réponse, cette fois d'inspiration utilitariste ou conséquentialiste, consiste à affirmer que nous devons lutter contre les inégalités et/ou la pauvreté en raison de leurs conséquences sur la société dans son ensemble. Une étude britannique préconisait ainsi récemment de réduire les inégalités de revenus puisque, défendent les auteurs, celles-ci ont un impact négatif sur le bien-être observé au sein de la société. À l'appui d'un indice de bien-être réunissant des éléments aussi divers que les taux de dépression, de criminalité, etc., l'étude veut démontrer, statistiques à l'appui, que

[849] Brian Barry, « The Ethics of Resource Depletion », op. cit., p. 271 : « Generally speaking, the countries with the highest per capita production and the highest use of non-renewable natural resources (the two are highly correlated) should be making transfers to the poor countries to meet the requirements of intergenerational justice. » Traduit et souligné par moi.

plus les inégalités sont élevées, plus le bien-être est faible au sein de la société observée et, à l'inverse, plus les inégalités sont faibles, plus le bien-être est élevé[850].

Notre défense de l'application d'une préférence pure pour le présent renvoie à la première réponse. Lutter contre les inégalités pour permettre à chacun de jouir de ses besoins fondamentaux, que ce soit à l'échelle nationale ou globale, est une nécessité d'ordre moral : il est juste d'accorder à chacun les éléments nécessaires pour se réaliser, concevoir et développer sa propre conception de la vie bonne. C'est pourquoi nous avons justifié l'application d'une préférence pure pour le présent consistant plus concrètement à égaliser l'accès au niveau international à un environnement politique, social et naturel permettant aux individus de satisfaire leurs besoins fondamentaux. Nous avons de même indiqué en quoi cela pouvait réduire le poids de l'origine sociale pour les générations suivantes, et donc permettre de transmettre un monde plus juste aux individus futurs.

Mais il s'avère que l'application d'une préférence pure pour le présent nous paraît également souhaitable en raison de ses conséquences positives pour les générations futures. Non seulement il est juste, d'un point de vue moral, d'appliquer la préférence pure pour le présent que nous défendons pour les individus présents comme pour les individus futurs, mais elle permet en outre de faciliter la prise en compte des besoins de ces derniers par les premiers. Dans l'hypothèse où notre défense de la préférence pure pour le présent ne s'était appuyée que sur cette seule raison, elle aurait été problématique car nous aurions alors implicitement indiqué qu'il était bon de donner la priorité au sort des individus présents uniquement au regard des conséquences positives sur les générations suivantes, réduisant les premiers à l'état de moyen en vue de réaliser une finalité autre. Ce n'est pas le cas ici : nous avons défendu l'application d'une telle préférence au nom d'une meilleure prise en compte des besoins des individus présents. Mais le fait est que cette amélioration du sort des individus présents a des conséquences positives pour les individus futurs. Cela constitue en somme un argument supplémentaire en faveur de notre proposition, argument qui aurait pu être contestable s'il avait été le seul[851].

[850] Richard Wilkinson et Kate Pickett, The Spirit Level, Why Equality is Better for Everyone [2009], 2e édition, Londres, Penguin Book, 2010.

[851] Pour en revenir à l'opposition que nous avons formulée en guise d'introduction pour notre propos, cela signifie que l'argument selon lequel nous devons lutter contre les inégalités en raison de leurs

Rappelons l'intuition défendue par John Rae et John Stuart Mill que nous avons relevée au sein de notre discussion sur les origines de la préférence pure pour le présent : le comportement individuel à l'égard du temps dépend fondamentalement de l'environnement social et politique dans lequel évoluent les individus[852]. Ces deux auteurs s'interrogent sur les conditions en vertu desquelles les individus seraient à même d'accumuler des richesses au cours de leur existence, et, à l'inverse, moins enclins à succomber aux tentations du présent. Un des éléments les plus importants qu'ils soulignent concerne les conditions objectives rencontrées par les individus, le degré de sécurité, de paix, voire de prospérité qui peut régner dans la société. Autrement dit, ces conditions objectives renvoient à l'environnement politique et social dans lequel ils évoluent. Comme nous l'avons montré, ils concluent tous deux sur l'idée selon laquelle « plus parfaite sera la sécurité, plus grande sera la force effective du désir d'accumulation[853] ». Ainsi, selon une telle logique, améliorer l'environnement politique et social au sein duquel vivent les individus favorise leur propension à épargner, et donc à tenir compte de leurs besoins futurs à partir du temps présent.

Leur intuition correspond à ce que nous souhaitons défendre ici. Pour Rae et Mill, voir les individus accroître leurs richesses dans le temps renvoie à une plus grande considération accordée par les individus au futur, c'est-à-dire à leur propre avenir, mais aussi plus largement au sort des individus qui vivront après leur propre disparition. En effet, dans leur esprit, plus les individus accumulent plus la richesse de la société sera élevée et donc plus les générations suivantes bénéficieront d'une société développée. Ainsi, on peut considérer que le fait d'agir sur les raisons pour lesquelles les individus présents sont enfermés dans le présent, dans le court terme,

---

conséquences négatives sur le niveau de bien-être au sein de la société ne saurait suffire. Si l'on accepte ce seul argument, il faudrait renoncer à la lutte contre les inégalités dans l'hypothèse où celles-ci n'auraient pas un tel impact. Ce qui importe selon nous est que les inégalités doivent être combattues car elles réduisent la liberté de certains membres d'une société donnée.

[852] Voir au sein de cette partie la section 1.1.1, « Richesse des nations et désir d'accumulation ».

[853] C'est John Stuart Mill qui utilise cette formule : « Plus parfaite sera la sécurité, plus grande sera la force effective du désir d'accumulation. Là où la propriété est moins en sécurité, ou là où les vicissitudes ruines des fortunes sont plus fréquentes et sévères, peu de personnes épargneront, et parmi ceux qui le feront, nombreux exigeront l'incitation d'un taux de profit sur le capital plus élevé pour les faire préférer un futur empli de doute à la tentation d'une jouissance présente. » Traduit par moi. Principles of Political Economy, op. cit., p. 166 : « The more perfect the security, the greater will be the effective strength of the desire of accumulation. Where property is less safe, or the vicissitudes ruinous to fortunes are more frequent and severe, fewer persons will save at all, and of those we do, many will require the inducement of a higher rate of profit on capital, to make them prefer a doubtful future to the temptation of present enjoyment. »

permettrait sans nul doute une meilleure prise en compte des besoins des individus futurs. Il convient de faire en sorte que l'environnement social permette véritablement aux individus présents d'être autonomes, que cet environnement ne constitue pas un obstacle mais constitue au contraire un sol pour se projeter plus facilement vers le futur.

La capacité des individus de se projeter dans le futur, de former des projets sur le long terme, dépend fortement des conditions de vie dont ils disposent. Nous avons indiqué en quoi la préférence subjective pour le présent s'expliquait par des conditions sociales et politiques défavorables. En miroir, un des aspects caractéristiques de la pauvreté et de la précarité sociale est la difficulté de constituer des projets de long terme : l'incertitude du présent conduit à fortement ressentir l'incertitude du futur, l'insécurité sociale et un accès moindre à un certain nombre de ressources – ressources monétaires, mais également accès à la santé, à un logement décent, au prêt bancaire, etc. – constituent autant d'obstacles qui limitent la possibilité pour les individus de se projeter sur le long terme. De nombreuses études confirment la corrélation entre précarité sociale et capacité de mettre en œuvre des projets sur le long terme, soulignée en particulier par les économistes Irving Fisher et John Rae dont nous nous sommes déjà fait l'écho. Par exemple, le sociologue Pierre Bourdieu a démontré une telle corrélation en observant le comportement des travailleurs en Algérie. Les sous-prolétaires se voient interdits de toute possibilité de mise en œuvre d'un projet en raison de leurs conditions sociales : comme il l'indique lui-même, « faute de posséder sur le présent ce minimum de prise qui est la condition de l'effort délibéré pour trouver prise sur le futur, ces hommes ne peuvent élaborer un plan de vie[854] ». Plus récemment, l'économiste Emily Lawrance a montré de même que l'horizon temporel des personnes est inversement proportionnel à leur niveau de pauvreté[855].

[854] Pierre Bourdieu, Travail et travailleurs en Algérie, Paris, Mouton & Co, 1963, p. 359 : « Faute de posséder sur le présent ce minimum de prise qui est la condition de l'effort délibéré pour trouver prise sur le futur, ces hommes ne peuvent élaborer un plan de vie, c'est-à-dire un système cohérent et hiérarchisé de fins prévues ou projetées, embrassant dans l'unité d'une appréhension la conduite présente et l'avenir qu'elle travaille à faire advenir. »

[855] Emily C. Lawrance, « Poverty and the rate of time preference: Evidence from panel data », Journal of Political economy, n° 1, 1991, p. 54 – 77.

Nous avons montré que les membres des sociétés riches, et plus précisément européennes, font face à une crise du temps, à une crise de projection dans le futur[856]. Au-delà du constat que nous avons développé sur l'accélération sociale et la précarité, deux phénomènes liés qui conduisent à un enfermement dans le court terme, cette crise est l'illustration du fait que les sociétés contemporaines, même celles qui disposent de richesses importantes, ne sont pas en mesure de garantir un environnement qui permette aux personnes qui la composent de se projeter dans le futur. Au sein des sociétés plus pauvres dans le monde, la situation est encore pire : sans même évoquer l'accès à l'éducation, lorsqu'on ne dispose pas d'un accès à l'eau potable ou à une alimentation suffisante, il semble bien difficile d'être en capacité de construire ses projets, de développer et conception une conception de la vie bonne, pour reprendre une expression que nous avons déjà utilisée. L'application d'une préférence pure pour le présent doit permettre à tous les individus dans le monde d'être réellement libre. Notre proposition vise à mettre un terme aux difficultés rencontrées par les membres des sociétés contemporaines, quelle que soit leur origine sociale ou géographique. Mais cela doit en outre leur accorder les éléments nécessaires pour se projeter plus facilement dans le futur, et donc pour agir pour les générations futures.

Dans un cadre intergénérationnel, il convient de penser les différents acteurs concernés et l'application des principes de manière dynamique. Les générations présentes représentaient pour les générations passées les générations futures. Ces générations futures pour lesquelles les générations présentes doivent préserver l'environnement naturel et constituer un seuil de suffisance seront elles-mêmes amenées à produire des efforts équivalents pour les générations qui les suivront dans le temps. En outre, et de manière encore plus fondamentale, l'objectif pour lequel nous prônons des principes de justice et les moyens sur lesquels s'appuyer pour réaliser cet objectif sont identiques. La préservation de l'environnement naturel et la constitution d'un environnement politique et social ont pour objectif de garantir aux individus futurs la satisfaction de leurs besoins fondamentaux nécessaires pour jouir d'une réelle liberté, d'être en mesure de construire des projets, en d'autres termes de se porter vers le futur.

[856] Voir la section 1.3.2 de la 1e partie, « Accélération sociale, précarité et enfermement dans le court terme ».

Or, une telle finalité peut être mise au service des membres des générations suivantes : si le respect des exigences intergénérationnelles ne se résume pas uniquement à cela, les membres des générations présentes sont censés précisément tenir compte, au sein du temps présent, des besoins des individus futurs, en d'autres termes de tenir compte des conséquences futures de leurs décisions et comportements présents. Agir en faveur d'une plus grande liberté pour les individus présents peut favoriser selon nous le développement de comportements adaptés au respect des droits des individus futurs. Si des environnements non adaptés conduisent à un enfermement dans le présent, dans le court terme, l'amélioration de ces mêmes environnements peut permettre aux individus de se porter plus aisément vers le futur, pour eux-mêmes et pour les générations suivantes.

Nous avons indiqué que les principes d'une coopération intergénérationnelle exigeaient de chacun des efforts en faveur du respect des besoins des individus futurs. Parce que les situations des membres d'une génération donnée ne sont pas identiques, il est légitime de différencier les efforts à produire. Mais nous avons également montré qu'il était essentiel de demander aux plus défavorisés de consentir à de tels efforts, même s'ils sont moins importants que ceux des plus favorisés : ce point est important pour éviter d'enclencher des logiques d'exclusion et de créer des clivages entre inclus et ceux qui seraient dénoncés comme assistés. Or, en améliorant en priorité le sort des plus défavorisés d'aujourd'hui, nous pourrons légitimement leur demander plus d'efforts en faveur des générations futures. Autrement dit, l'application d'une préférence pure pour le présent permet selon nous de favoriser la coopération volontaire de chaque participant. Notre proposition répond ainsi à une indication importante de Rawls dans Théorie de la justice :

> « [P]uisque le bien-être de chacun dépend d'un système de coopération sans lequel nul ne saurait avoir une existence satisfaisante, la répartition des avantages doit être telle qu'elle puisse entraîner la coopération volontaire de chaque participant, y compris des moins favorisés[857]. »

Comme nous l'avons défendu, jouir d'un environnement favorable est nécessaire pour pouvoir prétendre être réellement libre et être en mesure de concevoir ses propres projets. Cet environnement ne peut être constitué que si chacun participe aux efforts à accomplir, de génération en génération. En accordant une

[857] John Rawls, Théorie de la justice, op. cit., p. 41.

préférence relative aux plus démunis des générations successives, l'objectif assigné à l'épargne intergénérationnelle sera d'autant plus vite réalisé.

Conclusion

Le concept de préférence pure pour le présent est au cœur d'une controverse importante dont nous avons cherché à démêler les tenants et aboutissants. Parce que les débats qui l'entourent sont souvent techniques, et son origine complexe, nous avons souhaité nous y attarder pour mieux l'expliciter et comprendre comment celui-ci pouvait s'appliquer au sein d'une réflexion sur la justice entre les générations. Nous avons montré que son introduction au niveau social ne pouvait être acceptée au sein d'un cadre théorique utilitariste dans la mesure où la préférence accordée aux générations qui sont plus proches dans le temps se fait aux dépens des générations qui sont plus éloignées. En revanche, au sein d'un cadre théorique qui s'appuie sur les principes d'une juste coopération sociale entre les générations d'inspiration rawlsienne, une telle préférence est non seulement acceptable mais également souhaitable. Son application consiste à accorder un privilège à la réalisation d'une répartition égale des moyens permettant de contenter les besoins fondamentaux au sein des générations successives, et ce au niveau global. Plus concrètement, chaque population du monde doit ainsi pouvoir disposer d'un environnement naturel, politique et social minimal équivalent au sein de la phase d'accumulation, environnement qui sera préservé ensuite au sein de la phase de croisière.

Dans l'hypothèse où l'on respecte les principes que nous avons établis au sein de la 2e partie, et en particulier le respect de la limite assignée à l'accumulation et donc des limites inhérentes à l'environnement naturel, notre proposition est acceptable car ce qui est attribué aux individus présents n'est pas retiré aux individus futurs. Au contraire de ce qui est envisagé au sein d'une approche utilitariste notamment, les générations ont des intérêts partagés. Tout le monde contribue aux efforts à consentir pour réaliser ce bien commun qu'incarne le seuil de suffisance dont chaque génération peut successivement bénéficier, selon le niveau de développement de la société. Nous avons indiqué que les plus favorisés doivent produire davantage d'efforts, mais même les moins favorisés doivent participer, en particulier pour garantir une cohésion au sein des générations successives.

Notre proposition est de même souhaitable car elle est plus juste pour les individus présents comme pour les individus futurs, et tout particulièrement pour les

plus démunis d'entre eux. Défendre une impartialité entre les générations peut avoir pour conséquence de mettre de côté une partie des membres des générations successives en cas d'inégalités en leur sein. Privilégier la réalisation d'une plus grande justice sociale au sein des générations, consistant à égaliser le bénéfice d'environnements permettant de satisfaire ses besoins fondamentaux, permet d'éviter un tel écueil. En outre, constituer un monde plus juste permet de réduire la transmission des inégalités de génération en génération et donc de limiter le poids de l'origine sociale et géographique pour les générations suivantes. Enfin, en améliorant le sort de tous les individus présent, nous pouvons favoriser leur implication au sein de la coopération sociale, et donc leur implication en faveur du respect des droits des individus futurs. Pour toutes ces raisons, nous devons accorder la priorité à la réalisation d'une plus grande justice à l'échelle globale. Préférer le présent permet de mieux respecter les droits des individus présents comme des individus futurs.

Conclusion générale :
S'engouffrer dans la brèche du temps pour modifier l'ordre des choses

Aborder le thème de la justice entre les générations suppose de répondre à de nombreux questionnements. Il convient de prime abord de justifier l'appui sur les théories contemporaines de la justice, résolument anthropocentrées, pour s'inscrire notamment dans une réflexion sur la préservation de la nature. Dans la mesure où les sorts des Hommes et de l'environnement naturel au sein duquel ils évoluent sont profondément liés, nous pensons qu'une telle approche est non seulement légitime, mais, qu'en outre, au regard des développements et des réponses que nous avons produits, offre un cadre pertinent. Se focaliser ainsi sur les générations futures permet de développer au sein d'une même réflexion les questions liées à la préservation de la nature, de la biodiversité, éventuellement en s'inspirant des éthiques environnementales, et des questions sociales.

Il importe de même de démontrer en quoi la question intergénérationnelle constitue une question de justice sociale. Nous avons exposé comment, en raison de la reconnaissance de la rareté des ressources, de l'impossibilité de repousser à l'infini les bornes du monde, le cadre intergénérationnel reproduit désormais les circonstances de la justice, ce qui conduit à penser les modalités d'une juste répartition des ressources entre les individus vivants et futurs. Cette reconnaissance relativement tardive, que l'on peut dater approximativement entre le lendemain de la Seconde Guerre mondiale et le début des années 1970, détone radicalement avec l'éthique du progrès qui s'était développée au cours du XVIIIe siècle, éthique fondée sur l'idée selon laquelle le monde ne pouvait que s'améliorer au fil des générations. Dans un tel cadre, le souci envers les générations suivantes ne pouvait pas s'inscrire dans une réflexion de justice sociale, puisque les ressources à disposition étaient perçues comme illimitées.

Les membres des générations futures ont un statut particulier : ils n'existent pas encore, et leur existence dépend fondamentalement des actes et décisions des personnes qui vivent avant eux. Malgré tout, nous avons démontré qu'il convenait de leur reconnaître des droits, et donc une responsabilité morale des individus présents à

leur égard. Ces devoirs moraux consistent à garantir – de manière inconditionnelle, donc – un seuil minimal, un environnement naturel, politique et social grâce auquel il est possible de contenter ses besoins fondamentaux pour jouir d'une réelle liberté, c'est-à-dire de poursuivre des projets, une conception personnelle de la vie bonne. Le contenu de cet environnement et des besoins fondamentaux à satisfaire doit se rapprocher, selon nous, de la liste des capabilités centrales proposée par Martha Nussbaum, notamment parce qu'elle accorde une grande importance à l'environnement au sein duquel évoluent les individus, et à l'idée selon laquelle ces derniers ne peuvent prétendre être libres que dans un environnement adéquat.

Parce que les besoins des uns en ressources naturelles ou sociales peuvent aller à l'encontre des besoins des autres, il est nécessaire cependant de définir un certain nombre de règles. Ainsi, on ne peut interdire aux individus présents de consommer des ressources non-renouvelables dont ils ont eux-mêmes besoin, mais cette consommation doit être compensée pour que les générations suivantes disposent de ressources équivalentes, en produisant par exemple les efforts en vue d'une transition énergétique. Mais cette compensation ne doit pas, par ailleurs, conduire à créer des innovations sources de dégradation de l'environnement naturel et dangereuses pour la santé des individus présents et futurs. En cas d'incertitude, il est nécessaire d'envisager le pire scenario possible.

Être en mesure de garantir un environnement tel que nous l'envisageons suppose que les membres des générations successives préservent les ressources à hauteur de ce qu'ils ont hérité de la génération passée, mais également qu'ils consentent à produire des efforts supplémentaires. Autrement dit, les générations successives ne doivent pas désépargner, comme le préconisent en particulier les libertariens, car les ressources appartiennent autant aux générations suivantes qu'aux présentes, mais doivent également épargner, comme le défendent les libéraux égalitaristes, c'est-à-dire transmettre à la génération suivante davantage que ce qu'elles ont reçu de la précédente. Parce que cela est indispensable pour que chacun puisse disposer d'un environnement lui permettant d'être réellement libre, nous avons ainsi justifié la mise en place d'une épargne intergénérationnelle, une phase d'accumulation limitée dans le temps. Nous défendons de fait une croissance, mais qui poursuit un objectif précis et qui est au service de l'Homme. Lorsque sa finalité est atteinte, celle-ci doit donc prendre fin. C'est également à cette condition que ce

qui a été constitué pourra être pérennisé, et de fait bénéficier à toutes les générations suivantes.

Les efforts à accomplir pour la réalisation et la préservation de l'environnement naturel, politique et social, doivent cependant être mesurés. Nous avons ainsi proposé les modalités d'une juste coopération sociale au sein et entre les générations, en nous inspirant de celles proposées par John Rawls. Il est légitime selon nous de demander à chacun un effort à la hauteur des moyens dont il dispose. Ce qui signifie que toutes les générations doivent participer à l'effort d'accumulation, mais que ces efforts doivent être plus importants pour les dernières générations car elles bénéficient des efforts des précédentes. Au sein des générations, les efforts à produire dépendent également de l'héritage dont nous pouvons bénéficier : il est légitime de demander une contribution plus importante aux plus favorisés, que ce soit au sein d'un espace national ou au niveau global. Nous proposons en outre de demander également aux plus défavorisés de participer : les inclure au sein de la coopération sociale permet d'éviter le développement d'un sentiment d'exclusion, défavorable pour les personnes qui en sont victimes comme pour la cohésion sociale.

C'est dans ce cadre que nous avons pensé la conciliation des exigences de justice intragénérationnelle et intergénérationnelle : nous préconisons une préférence sociale pour le présent, et plus précisément de privilégier l'instauration d'une plus grande égalité dans la satisfaction des besoins fondamentaux au sein des générations successives, à hauteur de ce qu'il est possible de garantir. Nous avons indiqué qu'une telle proposition pouvait être controversée, et qu'elle devait être rejetée au sein d'une perspective utilitariste qui présuppose que les intérêts des générations sont opposés, antagonistes. Nous estimons à l'inverse que son application au sein d'une chaîne de coopération sociale, dans laquelle les intérêts convergent vers la réalisation d'un environnement qui bénéficie à tous, est acceptable et souhaitable car elle permet de mieux garantir la satisfaction des besoins des êtres humains dans le présent et le futur. Au niveau global, notre proposition consiste à transmettre directement aux plus démunis des générations actuelles les fruits des efforts de chacun. Il s'agit, autrement dit, d'attribuer à toutes les populations du monde les ressources naturelles, mais aussi les éléments nécessaires pour constituer un environnement politique et social – des

institutions politiques et des protections sociales adaptées et suffisantes – garantissant la satisfaction des besoins fondamentaux.

Une préférence pour le présent bénéficie non seulement aux personnes les plus démunies d'aujourd'hui, mais également aux générations suivantes, dans la mesure où elle permet de réduire fortement le poids de l'origine sociale et géographique. En outre, elle permet selon nous de gagner en efficacité pour préserver les droits des individus futurs. Être libre, c'est également pouvoir être en mesure de s'extraire du court terme, de construire sa vie future, et donc d'anticiper le futur à partir du présent. Nous pensons que le fait d'améliorer le sort des individus présents dans les limites que nous avons établies, de constituer un environnement politique et social plus favorable, peut leur permettre de mieux envisager les conséquences futures de leurs actes présents, et donc d'adopter des comportements plus favorables envers les droits des membres des générations suivantes.

Il peut apparaître paradoxal de défendre une meilleure prise en compte du sort des plus démunis d'aujourd'hui en partie au nom du respect des droits des membres des générations futures. Mais, selon nous, puisque cet ordre du monde dont nous avons hérité est en partie à l'origine de la dégradation de l'environnement naturel, mais également de difficultés toujours plus grandes à faire bénéficier aux populations des protections sociales suffisantes, il est nécessaire de le réformer. En outre, si l'environnement dont disposent les individus présents constitue, comme nous l'avons défendu, une des raisons de nos difficultés à agir véritablement pour les générations futures, leur assurer un contexte social plus stable, leur permettant notamment de se projeter plus sereinement vers le futur, les aidera à répondre de leurs responsabilités morales envers les générations suivantes.

Nous avons indiqué que l'historien François Hartog émet l'hypothèse selon laquelle nous faisons l'expérience de l'émergence d'un nouvel ordre du temps, qu'il caractérise de « présentisme ». Le déclin de l'éthique du progrès et la perte de la boussole qui s'y inscrivait, l'accélération sociale et l'apparition du précariat, qui forment les caractéristiques de cette crise du temps, peuvent expliquer pourquoi la reconnaissance d'une urgence d'agir pour les générations futures n'est pas suivie d'effets. Ce présentisme renvoie en un sens à un immobilisme, un conservatisme ambiant. Puisque nous ne croyons plus à l'assurance d'un monde futur meilleur, pour

nous-mêmes comme pour les générations suivantes, nous préférons nous assurer que ce dont nous disposons dans le temps présent sera sauvegardé.

Dans la mesure où ce que nous cherchons à pérenniser n'a pas de conséquences négatives sur autrui et permet même de leur être bénéfique, il n'y a pas à le contester : la protection des langues, de bâtiments historiques ou encore de parcs naturels est légitime dans ce cadre. Mais il en est tout autrement de certains agissements au sein du temps présent dont nous connaissons les conséquences négatives pour les individus présents et futurs. La poursuite de l'industrie nucléaire peut illustrer ce phénomène. De même, l'utilisation d'un concept comme celui de développement durable indique que nous n'avons pas tout à fait renoncé à des promesses qui sont pourtant à l'origine de nos difficultés actuelles : même si l'on souligne le fait que ce développement ou croissance doit être mesuré, le terme de « durable » indique bel et bien que l'objectif est toujours d'améliorer à l'infini le monde dans lequel nous évoluons, et donc d'en repousser les limites.

Un ordre du temps ou régime d'historicité ne se décrète pas. Il n'y aurait aucun sens à indiquer que tel ordre du temps devrait être repoussé en faveur d'un autre qui nous semble préférable. Nous pouvons en revanche mettre à nu les modalités, les caractéristiques de l'ordre du temps dans lequel nous nous situons, et éventuellement pointer les éléments que l'on souhaiterait voir évoluer. Cet immobilisme qu'incarne le présentisme résulte d'une crainte que nous pouvons avoir envers l'incertitude, résultant du fait que nous savons désormais que le futur ne sera pas nécessairement meilleur qu'aujourd'hui, contrairement à ce qui pouvait être revendiqué à l'appui de l'éthique du progrès.

Il nous semble nécessaire d'envisager cette incertitude comme une chose positive, et non de la craindre, au point de pérenniser des choses qui sont à l'origine de nos difficultés. Si l'éthique du progrès permettait de se projeter dans l'avenir, celle-ci pouvait également être critiquée dans la mesure où elle « occultait […] l'avenir comme source d'inquiétude[858] », privait l'avenir de toute forme

[858] Jürgen Habermas, Le discours philosophique de la modernité, op. cit., p. 14 – 15 : « Koselleck oublie que le concept de progrès n'a pas seulement servi à séculariser des espérances eschatologiques et à ouvrir l'horizon d'attente dans un sens utopique ; en apprivoisant l'histoire par des constructions téléologiques, ce concept a aussi servi à occulter une fois de plus l'avenir en tant que source d'inquiétude. »

d'incertitude[859] et ainsi réduisait la possibilité, pour les êtres humains qui s'inscrivaient au sein du processus historique décrit par les philosophies de l'Histoire, d'en constituer les modalités. Avec l'éthique du progrès, « la qualité du nouveau, l'accent du commencement invisible sont éliminés de la relation du présent à l'avenir[860] ». Les crises et l'incertitude qui en résulte illustrent une ouverture des possibles, un moment dans le cours de l'histoire dans lequel nous pouvons nous inscrire pour nous montrer créatifs face à un ordre des choses qui n'a pas pour vocation de subsister ad vitam aeternam. Ces moments d'instabilité, d'incertitude, constituent des périodes durant lesquelles nous pouvons user de notre pouvoir de remettre en question un certain nombre de principes qui constituent les fondements des sociétés dans lesquelles nous évoluons et de nos modes de vie.

Une telle idée est défendue en particulier par Claude Lefort dans une réflexion sur la démocratie. Ce qui distingue une démocratie d'un ordre totalitaire est le rapport que de tels régimes entretiennent avec l'histoire, avec ce processus au sein duquel prennent forme des ruptures constantes entre les certitudes du passé et celles qui permettent de se projeter dans le futur, les crises successives. Tandis que la démocratie constitue « la société historique par excellence » puisqu'elle s'ouvre à des remises en cause permanentes, le totalitarisme prend au contraire la forme d'une « société sans histoire », car il se ferme à de telles discussions et à une transformation de ses fondements représentés comme idéaux et définitifs[861]. Ainsi, selon le philosophe français, « la démocratie s'institue et se maintient dans la dissolution des repères de la certitude. Elle inaugure une histoire dans laquelle les hommes font l'épreuve d'une indétermination dernière, quant au fondement du Pouvoir, de la Loi et du Savoir, et au fondement de la relation de l'un avec l'autre, sur tous les registres de la vie sociale[862] ». Autrement dit, une société démocratique ne se caractérise pas par un ordre institutionnel figé, dans lequel ses fondements ne seraient plus discutés. Au contraire, leur remise en cause doit être perpétuelle, et ce quel que soit le niveau de légitimité qu'on pourrait leur accorder a priori.

[859] Walter Benjamin, Essais, op. cit., p. 204 – 206.
[860] Jürgen Habermas, Le discours philosophique de la modernité, op. cit., p. 15.
[861] Claude Lefort, Essais sur le politique (XIXe - XXe siècles), Paris, Éditions du seuil, 1986, p. 25 : « La démocratie se révèle ainsi la société historique par excellence, société qui, dans sa forme, accueille et préserve l'indétermination, en contraste remarquable avec le totalitarisme qui, s'édifiant sous le signe de la création de l'homme nouveau, s'agence en réalité contre cette indétermination, prétend détenir la loi de son organisation et de son développement, et se dessine secrètement dans le monde moderne comme société sans histoire. » Souligné par l'auteur.
[862] Ibid., p. 30. Souligné par l'auteur.

Ainsi, s'il est vrai que le politique ne possède plus ce rôle d'impulsion, il est nécessaire de penser de nouveaux modes de représentation. Cela demande sans doute de faire preuve de créativité et implique de ne pas s'effrayer des éventuels tâtonnements qu'une telle créativité implique. Plus généralement, il paraît indispensable de ne pas succomber à la résignation mais de conserver une forme d'espérance politique[863]. Il ne s'agit pas que d'un vœu pieux : des projets politiques actuels sont dénigrés parce qu'ils ne progressent pas assez vite, alors même qu'ils constituent peut-être les fondations du monde de demain. On peut penser en particulier à la construction de l'Union européenne. Si nous pouvons critiquer les manquements démocratiques des instances de décision, on ne peut que rappeler que cette Union a pour particularité d'être en construction : il ne tient qu'à nous de décider de la voie que cette entreprise d'institutionnalisation au-delà des limites instaurées par l'État-nation doit suivre. Encore faut-il en avoir conscience et prendre au sérieux une telle construction. Au-delà de la seule sphère politique, des nouveaux projets collectifs susceptibles de constituer les certitudes de demain peuvent s'inscrire au sein de la société civile et des mouvements sociaux qui s'y développent. Mais, à nouveau, nous ne parvenons sans doute pas à être suffisamment ouverts à la créativité qui émane de ces mouvements qui émergent en dehors des formes institutionnelles[864].

Ces moments de crise ou de discontinuité sont constitués par ces périodes durant lesquelles prend forme un écart entre les catégories méta-éthiques théorisées par Koselleck, à savoir l'horizon d'attente et le champ d'expériences. Durant ces moments de rupture, les connaissances et les expériences accumulées au fil du temps passé – le champ d'expériences – ne constituent plus des clés de lecture permettant de comprendre les évènements qui se déroulent au sein du temps présent et d'anticiper les évènements qui se dérouleront dans un futur plus ou moins

[863] Daniel Innerarity, Le futur et ses ennemis, op. cit.

[864] On peut rappeler ainsi la définition proposée par Alain Touraine des mouvements sociaux : « La conduite collective organisée d'un acteur de classe luttant contre son adversaire de classe pour la direction sociale de l'historicité dans une collectivité concrète. » Alain Touraine, La voix et le regard, Paris, Éditions du Seuil, 1978, p. 103. Par « historicité », il faut entendre ici « trajectoire historique », une orientation que les acteurs de ces mouvements aimeraient voir porter par et pour l'ensemble de la société. Si la référence marxiste de la lutte des classes ne semble plus d'actualité, on peut néanmoins toujours estimer que des mouvements sociaux actuels peuvent véhiculer les germes d'une orientation nouvelle.

proche[865]. Cette situation de crise que nous expérimentons correspond à ce que la philosophe Hannah Arendt a identifié comme une « brèche du temps » :

> « [É]trange entre-deux qui s'insère parfois dans le temps historique où non seulement les historiens mais les acteurs et les témoins, les vivants eux-mêmes, prennent conscience d'un intervalle dans le temps qui est entièrement déterminé par des choses qui ne sont plus et par des choses qui ne sont pas encore[866]. »

Nous ne sommes pas les premiers à connaître une telle situation – ni, sans doute, les derniers –, à ne plus être en mesure de nous appuyer sur un certain nombre de certitudes issues du passé pour nous engager dans le monde et pour le comprendre. En conclusion de sa célèbre étude sur les États-Unis au cœur du XIXe siècle, Tocqueville explicite ainsi son désarroi face à la nouveauté des évènements qu'il a été amené à y observer, et l'impossibilité de prendre appui sur les évènements qui se sont déroulés par le passé pour pouvoir les comprendre[867]. Cette impossibilité de comparer le présent avec les expériences du passé, de comprendre le présent à la lumière du passé, crée une perte d'intelligibilité quant à la signification des évènements présents, ou en tout en cas qui viennent de se réaliser dans un passé récent, mais également quant au sens que nous pouvons donner au futur. Ainsi, constate-t-il, « le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres[868] ». À l'instar de ce que nous pouvons expérimenter, Tocqueville indique à quel point l'absence de certitudes permettant de saisir le présent et le monde qui vient peut être source d'inquiétudes et de troubles.

Or, comme le rappelle à nouveau Arendt, « dans l'histoire, ces intervalles ont montré plus d'une fois qu'ils peuvent receler le moment de vérité[869] ». Mais pour que ce moment de vérité se révèle au sein de cette brèche qui constitue davantage un « champ de bataille » qu'un « foyer », nous nous devons de nous y engouffrer afin de constituer les certitudes nouvelles qui seraient en mesure de nous donner les clés

---

[865] Ibid., p. 78 : « La crise réside en ce que les acquis de l'expérience – le savoir accumulé par l'expérience, l'« espace d'expérience » – ne sont plus immédiatement opératoires lorsqu'il s'agit de penser l'actualité du présent et ils le sont encore moins lorsqu'on tente de préfigurer l'avenir. »

[866] Hannah Arendt, La crise de la culture, op. cit., p. 19. Le titre original, Between Past and Future, est plus parlant que le titre attribué en français quant à l'ambition de l'ouvrage d'Hannah Arendt.

[867] Alexis de Tocqueville, De la démocratie en Amérique, Tome II [1840], Paris, Garnier-Flammarion, 1981, p. 399 : « Quoique la révolution qui s'opère dans l'état social, les idées, les sentiments des hommes, soit encore bien loin d'être terminée, déjà on ne saurait comparer ses œuvres avec rien de ce qui s'est vu précédemment dans le monde. Je remonte de siècle en siècle jusqu'à l'Antiquité la plus reculée ; je n'aperçois rien qui ressemble à ce qui est sous mes yeux. »

[868] Ibid., p. 399.

[869] Hannah Arendt, La crise de la culture, op. cit., p. 19.

pour comprendre les évènements qui se déroulent au sein du monde, et construire autant que faire se peut le monde de demain. Nous avons besoin d'une nouvelle boussole.

Au sein d'une réflexion sur le progrès, Kant s'interrogeait sur ce qui permet de fonder une histoire a priori, c'est-à-dire de prédire le futur et d'anticiper les évènements qui s'y dérouleront. Pour lui, un tel acte de divination est possible dès lors que « le devin fait et organise lui-même les événements qu'à l'avance il prédit[870] ». C'est aux individus, en tant que sujets historiques, inscrits dans le temps, qu'il revient de créer de nouvelles certitudes, de prendre la responsabilité individuelle et politique de s'engouffrer dans la brèche et d'ébaucher les bases du monde de demain. Notre travail n'a pas la prétention d'en dessiner les contours. Mais cela doit être au cœur de nos questionnements présents et à venir. La défense d'une préférence pour le présent constitue une invitation à aller en ce sens, et doit permettre de doter les individus d'un environnement politique et social qui puisse les soutenir dans cette démarche.

[870] Emmanuel Kant, Le conflit des facultés, op. cit., p. 94.

Bibliographie

Acosta, A., Toward the Universal Declaration of Rights of Nature, AFESE Journal, 2010.

Anders, G., Le temps de la fin (1960), Paris, Éditions de l'Herne, 2007.

Arendt, H., La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique, traduit de l'anglais sous la direction de P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972.

Aristote, Éthique à Nicomaque, traduit par J. Tricot, Paris, Vrin, 1983.

Arneson, R., « Lockean Self-Ownership : Towards a Demolition », in P. Vallentyne & H. Steiner (éds), Left-Libertarianism and Its Critics, The Contemporary Debate, Hampshire and New-York: Palgrave, 2000, p. 322-344.

Arnsperger, C. & Van Parijs, P., Éthique économique et sociale, Paris, La Découverte, 2003.

Arrondel, L., Masson, A. & Verger, D., « Mesurer les préférences individuelles à l'égard du risque », Économie et Statistique, n° 374-375, 2004, p. 53-85.

Arrondel, L., Masson, A. & Verger, D., « Mesurer les préférences individuelles pour le présent », Économie et Statistique, n° 374-375, 2004, p. 87-128.

Arrow, K., Choix collectif et préférences individuelles (1963), traduction collective du Groupe de traductions économiques de l'université de Montpellier, Paris, Calmann-Lévy, 1974.

Arrow, K., « Discounting, Morality and Gaming », in P. R. Portney & J. P. Weyant (éds.), Discounting and Intergenerational Equity, Washington, Resources for the Future, 1999, p. 13-21.

Asheim, G. B., « Discounting while treating generations equally », in R. W. Hahn & A. Ulph (éds.), Climate Change and Common Sense : Essays in Honour of Tom Schelling, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 131-146.

Aubenque, P., La prudence chez Aristote (1963), 5e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 2009.

Audard, C. (éd.), Anthologie historique et critique de l'utilitarisme, tome 1 : Bentham et ses précurseurs (1711-1832), Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

Bacon, F., Du progrès et de la promotion des savoirs (1605), traduit de l'anglais par M. Le Doeuff, Paris, Gallimard, 1991.

Barry, B., « Circumstances of Justice and Future Generations », in R.I. Sikora & B. Barry (éds.), Obligations to Future Generations. Philadelphia, Temple University Press, 1978, p. 204-248.

Barry, B., Theories of Justice. A Treatise on Social Justice, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1989.

Barry, B., « Justice as Reciprocity », in Liberty and Justice, Essays in Political Theory 2, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 211 – 241.

Barry, B., « The Ethics of Resource Depletion », in Liberty and Justice. Essays in Political Theory 2, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 259-273.

Barry, C., Herman, B. & Tomitova, L. (éds.), Dealing Fairly with Developing Country Debt, Malden, Oxford, Blackwell Publishing, 2007.

Bauman, Z., Le Présent liquide : peurs sociales et obsession sécuritaire, traduit par L. Bury, Paris, Éditions du Seuil, 2007.

Becker, G. S. & Murphy, K. M., « A Theory of Rational Addiction », Journal of Political Economy, vol. 96, n° 4, 1988, p. 675-700.

Becker, G. & Murphy, K., « The Family and the State », Journal of Political Economy, vol. 101, n° 3, 1993, p. 385-409.

Beck, U., La société du risque. Su*r la voie d'une autre modernité* (1986), traduit de l'allemand par L. Bernardi, Paris, Aubier, 2001.

Beitz, C., Political Theory and International Relations (1979), 2e édition, Princeton, Princeton University Press, 1999.

Bénichi, R., Histoire de la mondialisation (2003), 3e édition, Paris, Vuibert, 2008.

Benjamin, W., Essais [1922-1940], Volume II, traduit de l'allemand par M. de Gandillac, Paris, Denoël/Gonthier, 1983.

Bentham, J., Fragment sur le gouvernement (1776), traduit de l'anglais par J.-P. Cléro, Paris, Bruylant, 1996.

Bentham, J., Théorie des peines et des récompenses, Londres, Bossange et Masson, 1811.

Berlin, I., « Deux conceptions de la liberté » (1958), in Éloge de la liberté, traduit de l'anglais par J. Carnaud & J. Lahana, Paris, Calmann-Lévy, 1988.

Billier, J.-C., « Le politique peut-il se passer d'une conception du Bien ? », Raison publique, n° 6, 2007, p. 11-27.

Bindoff, N. L. et al., « Observations: Oceanic Climate Change and Sea Level », in S. Solomon, et al. (éds.), Climate Change 2007: The Physical Science Basis.

Contribution of Working Group I to the Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change, Cambridge & New York, Cambridge University Press, 2007.

Birnbacher, D., La responsabilité envers les générations futures (1988), Paris, Presses universitaires de France, 1994.

Birnbacher, D., « Population. Éthique de la population et des générations futures », in M. Canto-Sperber (sous la dir.), *Dictionnaire d'é*thique et de philosophie morale, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 1169-1176.

Blanc (le), G., Vies ordinaires, vies précaires, Paris, Éditions du Seuil, 2007.

Blumenberg, H., La légitimité des Temps modernes, traduit de l'allemand par M. Sagnol, J.-L. Schlegel & D. Trierweiler, Paris, Gallimard, 1999.

Böhm-Bawerk, E. v., Positive Theory of Capital (1899), traduit de l'allemand vers l'anglais par W. Smart, New York, G. E. Stechert & Co, 1930.

Boltanski, L. & Chiapello, E., Le nouvel esprit du capitalisme, Paris, Gallimard, 1999.

Bonin, P.-Y., « Neutralité libérale et croissance économique », Dialogue, vol. 36, n° 4, p. 683-704, 1997.

Bourdieu, P., Travail et travailleurs en Algérie, Paris, Mouton & Co, 1963.

Bourdieu, P., « L'illusion biographique », Actes de la recherche en sciences sociales, n° 62-63, juin 1986, p. 69-72.

Bourdieu, P., Méditations pascaliennes, Édition revue et corrigée, Paris, Éditions du Seuil, 2003.

Bourdieu, P. & Passeron, J.-C., La reproduction. Éléments pour une théorie du *système d'enseignement*, Paris, Éditions de Minuit, 1970.

Bourg, J.-F., « Le sportif et le marché : le cas du dopage », Revue internationale de psychosociologie et de gestion des comportements organisationnels, vol. IX, n° 20, 2003, p. 73-90.

Bourgeois, L., Solidarité (1912), 7e édition, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 1998.

Bourgeois-Gironde, S., La neuroéconomie. Comment le cerveau gère mes intérêts, Paris, Plon, 2008.

Braybrooke, D., Meeting Needs, Princeton, Princeton University Press, 1987.

Breen, R. (sous la dir.), Social Mobility in Europe, Oxford, Oxford University Press, 2004.

Broome, J., « Discounting the Future », Philosophy and Public Affairs, vol. 23, n° 2, Été 1994, p. 128-156.

Brundtland, G. H., Notre avenir à tous, traduit par L. Gagnon & H. L. Mead, Montréal, Éditions du Fleuve, 1988.

Burke, E., Réflexions sur la Révolution de France (1790), traduit de l'anglais par P. Andler, Paris, Fayard/Pluriel, 2011.

Callahan, J., « On Harming the Dead », Ethics, vol. 92, n° 2, Janvier 1987, p. 341-352.

Callicott, J. B., Éthique de la terre, Marseille, Wildproject, 2010.

Callon, M., Lascoumes, P. & Barthe, Y., Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique, Paris, Seuil, 2001.

Caney, S., « Climate Change, Human Rights, and Moral Thresholds », in S. M. Gardiner, S. Caney, D. Jamieson & H. Shue (éds.), Climate Ethics. Essential Readings, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 163-177.

Casal, P., « Why sufficiency is not enough », Ethics, n° 117, Janvier 2007, p. 296-326.

Castel, R., Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat, Paris, Gallimard, 1995.

Castel, R., La montée des incertitudes. Travail, protections, statut de l'individu, Paris, Éditions du Seuil, 2009.

Causa, O. & Johansson, Å., « Intergenerational Social Mobility in OECD Countries », OECD Journal: Economic Studies, vol. 2010, 2010.

Chaput, H., Kim, K.-H. L., Salembier, L. & Solard, J., « Les inégalités de patrimoine s'accroissent entre 2004 et 2010 », Insee Première, n° 1380, Novembre 2011.

Chauvel, L., Le destin des générations. Structure sociale et cohortes en France du XXe siècle aux années 2010 (1998), 2e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.

Chauvier, S., Justice et droits à l'échelle globale: six études de philosophie cosmopolitique, Paris, Vrin et Éditions des hautes études en sciences sociales, 2006.

Chavel, S., « Perfectionnisme et capabilités », in S. Laugier (éd.), La voix et la vertu : variétés du perfectionnisme moral, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 201-215.

Cohen, G. A., « Equality of What? On Welfare, Goods and Capabilities », Recherches Économiques de Louvain / Louvain Economic Review, vol. 56, n° 3/4, Alternatives to Welfarism, 1990, p. 357-382.

Cohen, G. A., Self-Ownership, Freedom and Equality, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Condorcet, Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix, Paris, Imprimerie royale, 1785.

Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795), Paris, GF Flammarion, 1988.

Confalonieri, U. et al., « Human Health », in M. Parry, et al. (éds.), Climate Change 2007 : Impacts, Adaptation and Vulnerability – Contribution of Working Group II to the Fourth Assessment Report of the Intergovernemental Panel on Climate Change. Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 391-431.

Constant, B., « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes », in *Œuvres* politiques de Benjamin Constant, Paris, Charpentier et Cie, 1874, p. 258-286.

Corak, M., « Do Poor Children Become Poor Adults? Lessons from a Cross Country Comparison of Generational Earnings Mobility », IZA Discussion Paper n° 1993, Mars 2006.

Cowen, T. & Parfit, D., « Against the Social Discount Rate », in L. Peter & J. Fishkin (sous la dir.), Justice Between Age Groups and Generations, New Haven & London, Yale University Press, 1992, p. 144-161.

Crisp, R., « Equality, Priority, and Compassion », Ethics, n° 113, Juillet 2003, p. 745-763.

Daly, H., Beyond Growth. The Economics of Sustainable Development, Boston, Beacon Press, 1996.

Daly, H. E. & Cobb, J. B., For the Common Good : Redirecting the Economy toward Community, the Environment, and a Sustainable Future, Boston, Beacon Press, 1989.

Dasgupta, P. S. & Heal, G. M., Economic Theory and Exhaustible Resources, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

Dasgupta, P., « Discounting Climate change », Journal of Risk and Uncertainty, vol. 37, 2008, p. 141-169.

De George, R. T., « The Environment, Rights, and Future Generations », in E. Partridge (éd.), Responsibilities to Future Generations, Buffalo, Prometheus Books, 1981, p. 157-166.

Dellis, A., « Comptabilité générationnelle en Europe », Économie & prévision, vol. 3, n° 154, 2002, p. 25-30.

Démier, F., Histoire des politiques sociales : Europe, XIXe – XXe siècle, Paris, Éditions du Seuil, 1996.

Denis, H., Histoire de la pensée économique (1966), 10e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

Descartes, R., Discours de la méthode (1637), Paris, Vrin, 1999.

Descartes, R., Méditations métaphysiques, touchant la première philosophie dans lesquelles l'existence de Dieu et la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme sont démontrées (1641), Paris, Hatier, 1999.

Direction de la recherche, des études, de l'évaluation et des statistiques (DREES), « Les retraités et les retraites en 2010 », Études et Résultats, Février 2012, n° 790.

Dubet, F., Duru-Bellat, M. & Vérétout, A., Les sociétés et leur école, Emprise du diplôme et cohésion sociale, Paris, Éditions du Seuil, 2010.

Dupuy, J.-P., Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain, Paris, Éditions du Seuil, 2002.

Dupuy, J.-P., Petite Métaphysique des tsunamis, Paris, Éditions du Seuil, 2005.

Duvoux, N., Le nouvel âge de la solidarité. Pauvreté, précarité et politiques publiques, Paris, Seuil, La République des idées, 2012.

Dworkin, R., Taking Rights Seriously, Londres, Harvard University Press, 1977.

Dworkin, R., « What is equality ? Part 2 : Equality of resources », Philosophy and Public Affairs, vol. 10, n° 4, Automne 1981, p. 283-345.

Dworkin, R., Une question de principe (1985), traduit de l'américain par A. Guillain, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

Dworkin, R., Sovereign Virtue, The Theory and Practice of Equality, London, Harvard University Press, 2000.

Eber, N., Le dilemme du prisonnier, Paris, La Découverte, 2006.

Elias, N., La société des individus (1987), traduit de l'allemand par J. Étoré, Paris, Fayard, 1991.

Elliott, R., « The Rights of Future People », Journal of Applied Philosophy, vol. 6, n° 2, 1989, p. 159-169.

Elster, J., Le laboureur et ses enfants, Deux essais sur la limite de la rationalité, Paris, Les Éditions de minuit, 1986.

English, J., « Justice between Generations », Philosophical Studies, Février 1977, vol. 31, n° 2, p. 91-104.

Espagne, E., Nadaud, F., Perrissin Fabert, B. & Pottier, A., « Disentangling the Stern/Nordhaus Controversy: Beyond the Discounting Clash », Fondazione Eni Enrico Mattei Working Paper, n° 61.2012, 2012.

Esping-Andersen, G., Les tr*ois mondes de l'État*-providence, traduit de l'anglais par F.-X. Merrien, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

Esping-Andersen, G. & Palier, B., Tro*is leçons sur l'État*-providence, Paris, Seuil, La République des idées, 2008.

Favarel-Dapas, B. & Quintin, O., *L'Europe* sociale (1999), 2e édition, Paris, La Documentation française, 2007.

Feinberg, J., « The Rights of Animals and Future Generations », in Rights, Justice, and the Bounds of Liberty, Princeton, Princeton University Press, 1980, p. 159-184.

Feinberg, J., The Moral Limits of the Criminal Law. Vol. 1 : Harm to Others, Oxford/New York, Oxford University Press, 1984.

Ferry, L., Le nouvel ordre écologique. *L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset, 1992.

Finnis, J., Natural Law and Natural Rights (1980), Oxford, Oxford University Press, 2011.

Fisher, I., The Theory of Interest, as determined by Impatience to spend Income and Opportunity to invest it (1930), New York, Augustus M. Kelley Publishers, 1986.

Fleurbaey, M. & Zuber, S., « Climate policies deserve a negative discount rate », Fondation Maison des Sciences de l'Homme, Working Paper, n° 2012-19, Septembre 2012, disponible à l'adresse Internet http://halshs.archives-ouvertes.fr/FMSH-WP/halshs-00728193.

Foucault, M., Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982 - 1983, Paris, Gallimard/Seuil, 1988.

Fourastié, J., Les Trente Glorieuses, ou la Révolution invisible de 1946 à 1975, Paris, Fayard, 1979.

Frankfurt, H., « Equality as a Moral Ideal », Ethics, n° 98, Octobre 1987, p. 21-43.

Frederick, S., Loewenstein, G. & O'Donoghue, T., « Time Discounting and Time Preference: A Critical Review », Journal of Economic Literature, vol. 40, n° 2, 2002, p. 351-401.

Frenkel, J. A., « The Natural Resource Curse: A Survey », Working Paper n° w15836, Harvard University, Mars 2010.

Fressoz, J.-B., *L'Apocalypse* joyeuse. Une histoire du risque technologique, Paris, Éditions du Seuil, 2012.

Fukuyama, F., La fin de l'histoire et le dernier homme (1992), traduit de l'anglais par D.-A. Canal, Paris, Flammarion, 2008.

Gadrey, J. & Jany-Catrice, F., Les nouveaux indicateurs de richesse (2005), 3e édition, Paris, La Découverte, 2012.

Gaille, M., « De la « crise écologique » au stade du miroir moral », in S. Laugier (sous la dir.), Tous vulnérables ? Le care, *les animaux et l'environnement*, Paris, Editions Payot & Rivages, 2012, p. 205-232.

Gardiner, S., The Perfect Moral Storm. The Ethical Tragedy of Climate Change (2011), 2e édition, Oxford, Oxford University Press, 2013.

Garrau, M. & Le Goff, A., Care, justice et dépendance. Introduction aux théories du Care, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.

Gaspart, F. & Gosseries, A., « Are generational savings unjust? », Politics, Philosophy & Economics, n° 193, 2007, p. 193-217.

Gauthier, D., Morals by agreement, Oxford, Oxford University Press, 1986.

Gazier, B., « Flexicurité et marchés transitionnels du travail : esquisse d'une réflexion normative », Travail et Emploi, n° 113, 2008, p. 117-128.

Georgescu-Roegen, N., La décroissance. Entropie, Écologie, Économie, traduit par J. Grinevald & I. Rens, Paris, Ellébore - Sang de la Terre, 2006.

Godard, O., « L'ambivalence de la précaution et la transformation des rapports entre science et décision », in Le principe de précaution dans la conduite des affaires humaines, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme et Éditions de l'INRA, 1997, p. 37-83.

Godard, O., « Le principe de précaution et la proportionnalité face à l'incertitude scientifique », Cahier de l'Ecole Polytechnique, Working Paper n° 2005-018, 2005.

Godard, O., « Le principe de précaution », Projet, vol. 4, n° 293, 2006, p. 39-47.

Godard, O., « Long terme et actualisation : la controverse suscitée par le rapport Stern sur le changement climatique », Revue de philosophie économique, vol. 9, n° 2, 2008, p. 69-92.

Gollier, C., « Quel taux d'actualisation pour quel avenir ? », Revue française d'économie, vol. 19, n° 4, 2005, p. 59-81.

Gollier, C., Pricing the *Planet's future : The economics of discount*ing and sustainable development, Princeton, Princeton University Press, 2012.

Gollier, C., « The debate on discounting: Reconciling positivists and ethicists », Working Paper, Université de Toulouse, 2012, disponible à l'adresse internet http://idei.fr/doc/by/gollier/reconciling.pdf.

Gosseries, A., « Historical Emissions and Free-Riding », Ethical Perspectives, vol. 11, n° 1, 2004, p. 36-60.

Gosseries, A., *Penser la justice entre les générations. De l'affaire Perr*uche à la réforme des retraites, Paris, Flammarion, 2004.

Gosseries, A., « Les théories de la justice intergénérationnelle. Synopsis à l'usage des durabilistes pressés », Raison publique, n° 8, Avril 2008, p. 7-29.

Gosseries, A., « On Future Generations' Future Rights », The Journal of Political Philosophy, vol. 16, n° 4, 2008, p. 446-474.

Gosseries, A., « La question générationnelle et l'héritage rawlsien », Raisons politiques, vol. 2, n° 34, 2009, p. 31-55.

Gosseries, A., « Three models of intergenerational reciprocity », in A. Gosseries, & L. H. Meyer (éds.), Intergenerational Justice, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 119-146.

Gosseries, A., « Une métaphore de la justice intergénérationnelle », Regards croisés *sur l'économie,* n° 7, 2010, p. 193-202.

Gosseries, A., « Qu'est-ce que le suffisantisme ? », Philosophiques, vol. 38, n° 2, 2011, p. 465-491.

Gosseries, A., « What do we Owe the Next Generation(s) ? », Loyola of Los Angeles Law Review, vol. 35, n° 1, 2011, p. 293-354.

Gosseries, A., « Nations et générations », in R. Chung & J.-B. Jeangène Vilmer (éds.), Éthique des relations internationales. Problématiques contemporaines, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 331-354.

Groom, B. & Maddison, D., « Estimating the Elasticity of Marginal Utility: Revisions, Extensions and Problems », Toulouse, Support de conférence pour la 20e conférence annuelle de l'European Association of Environmental and Resource Economists, 2013, disponible à l'adresse Internet http://www.webmeets.com/EAERE/2013/m/viewpaper.asp?pid=706.

Grotius, H., Le droit de la guerre et de la paix (1625), traduit par P. Pradier-Fodéré, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.

Habermas, J., Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences, traduit de l'allemand par C. Bouchindhomme & R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988.

Habermas, J., Après l'Etat-nation. Une nouvelle constellation politique, traduit de l'allemand par R. Rochlitz, Paris, Fayard, 2000.

Hache, É., Ce à quoi nous tenons. Propositions pour une écologie pragmatique, Paris, La Découverte, 2011.

Hardelin, J. & Marical, F., « Taux d'actualisation et politiques environnementales : un point sur le débat », Commissariat Général au Développement Durable (CGDD), Service de l'Économie, de l'Évaluation et de l'Intégration du Développement Durable (SEEIDD), Études & documents, n° 42, Paris, 2011.

Hardin, G., « The Tragedy of the Commons », Science, vol. 162, n° 3859, Décembre 1968, p. 1243-1248.

Hart, H. L. A., « Are there any natural rights ? », The Philosophical review, vol. 64, n° 2, Avril 1955, p. 175-191.

Hartog, F., *L'Histoire, d'Homère à Augustin*, Paris, Éditions du Seuil, 1999.

Hartog, F., Régimes *d'historicité, Présentisme et expériences du temps* (2003), 2e édition, Paris, Éditions du Seuil, 2012.

Hegel, G. W. F., Leçons sur l'histoire de la philosophie. La philosophie moderne (de Fr. Bacon aux "Lumières"). Avec une reconstitution critique du cours de 1825-1826, traduit de l'allemand par P. Garniron, Paris, Vrin, 1985.

Hegel, G. W. F., Leçons s*ur la philosophie de l'histoire* (1963), traduit de l'allemand par J. Gibelin, Paris, Vrin, 1998.

Hegel, G. W. F., La Raison dans l'histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire (1822-1830), traduit de l'allemand par K. Papaioannou, Paris, 10/18, 2003.

Heidegger, M., Nietzsche, tome II (1961), traduit de l'allemand par P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971.

Heidegger, M., Être et Temps (1927), traduit de l'allemand par F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986.

Héraclite, Fragments, texte établi, traduit, commenté par M. Conche, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.

Heyd, D., « The Intractability of the Nonidentity Problem », in M. Roberts & D. Wasserman (éds.), Harming Future Persons: Ethics, Genetics and the Nonidentity Problem, Dordrecht, Springer, 2009, p. 3-25.

Hobbes, T., Léviathan ou Ma*tière, forme et puissance de l'É*tat chrétien et civil (1651), traduction française de G. Mairet, Paris, Gallimard, 2000.

Honneth, A., La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique, traduit de l'allemand par O. Voirol, P. Rusch, & A. Dupeyrix, Paris, La Découverte, 2008.

Huet, F., Le règne social du christianisme, Paris, Firmin Didot Frères, 1853.

Hume, D., La morale. Traité de la nature humaine III (1739), traduit de l'anglais par P. Saltel, Paris, GF Flammarion, 1993.

Hume, D., Enquête sur les principes de la morale (1751), traduit de l'anglais par P. Baranger & P. Saltel, Paris, GF Flammarion, 1991.

Humphreys, M., Sachs, J. D. & Stiglitz, J. E. (éds.), Escaping the Resource Curse, New York, Columbia University Press, 2007.

Huzar, E., La Fin du monde par la science (1855), Paris, Ère, 2008.

Illich, I., La convivialité, Paris, Éditions du Seuil, 1973.

Innerarity, D., Le futur et ses ennemis. De la confiscation de l'avenir à l'espérance politique, traduit de l'espagnol par S. Champeau & E. Marquer, Paris, Flammarion, 2008.

James, R. W., John Rae, Political Economist, an account of his life and a compilation of his main writings, volume I, Life and Miscellaneous Writings, Toronto, University of Toronto Press, 1965.

James, W., Le Pragmatisme (1907), Paris, Flammarion, 2007.

Jefferson, T., « Letter to James Madison » (6 septembre 1798), in M. D. Peterson (éd.), The Portable Thomas Jefferson, New York, Penguin Books, 1977, p. 444-451.

Jevons, W. S., Theory of Political Economy, London, MacMillan, 1871.

Joas, H., *La créativité de l'agir* (1992), traduit de l'allemand par P. Rusch, Paris, Les Éditions du Cerf, 2008.

Jonas, H., Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique (1979), traduit de l'allemand par J. Greisch, Paris, Les Éditions du Cerf, 1990.

Kant, E., Fondemen*ts de la métaphysique des mœurs* (1785), traduit de l'allemand par A. Renaut, Paris, Flammarion, 1994.

Kant, E., Le conflit des facultés, en trois sections (1798), traduit de l'allemand par J. Gibelin, Paris, Vrin, 1997.

Kant, E., « Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ? » (1784), in Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières

? Et autres textes, traduit de l'allemand par J.-F. Poirier et F. Proust, Paris, GF Flammarion, 2006, p. 41-51.

Kant, E., *Idée d'une histoire universelle* du point de vue cosmopolitique (1784), traduit de l'allemand par L. Ferry, Paris, Gallimard, 2009.

Kavka, G. S., « The Paradox of Future Individuals », Philosophy and Public Affairs, vol. 11, n° 2, 1982, p. 93-112.

Keynes, J. M., Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie (1942), traduit de l'anglais par J. de Largentaye, Paris, Payot, 1996.

Knight, F. H., Risk, Uncertainty and Profit, Boston & New York, Houghton Mifflin Company, 1921.

Koopmans, T. C., « Stationary Ordinal Utility and Impatience », Econometrica, n° 28, 1960, p. 287-309.

Koselleck, R., Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques, Hoock, traduit de l'allemand par J. & M.-C. Hook, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 1990.

Koselleck, R., L'expérience de l'histoire, traduit de l'allemand par A. Escudier, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1997.

Kotlikoff, L., Generational Accounting, New York, The Free Press, MacMillan, 1992.

Kourilsky, P., Du bon usage du principe de précaution. Réflexions et *modes d'action*, Paris, Odile Jacob, 2002.

Koyré, A., Du monde clos à l'univers infini (1957), traduit de l'anglais par R. Tarr, Paris, Gallimard, 1988.

Kramer, M. H., Simmonds, N. E. & Steiner, H., A Debate over Rights, Oxford, Oxford University Press, 1998.

Kymlicka, W., Les théories de la justice : une introduction (1990), traduit de l'anglais par M. Saint-Upéry, Paris, La Découverte & Syros, 1999.

Lahire, B., « La transmission familiale de l'ordre inégal des choses », Regards croisés sur l'économie, vol. 1, n° 7, 2010, p. 203-210.

Larrère, C., « Le principe de précaution et ses critiques », Innovations, vol. 2, n° 18, 2003, p. 9-26.

Larrère, C. & Larrère, R., Du bon usage de la nature, pour une philosophie de *l'environnement* (1997), Paris, Flammarion, 2009.

Larrère, C. & Larrère, R., « Les OGM entre hostilité de principe et principe de précaution », Courrier de l'environnement de l'INRA , n° 43, Mai 2001, p. 15-23.

Latouche, S., Le pari de la décroissance (2006), 2e édition, Paris, Fayard, 2010.

Latouche, S., Bon pour la casse : les déraisons de l'obsolescence programmée, Paris, Les Liens qui libèrent, 2012.

Latour, B., « Faits, fétiches, faitiches, la divine surprise de l'action », in L'espoir de Pandore. Pour une version réaliste de l'activité scientifique, Paris, La Découverte, 2001, p. 285-312.

Lawrance, E. C., « Poverty and the rate of time preference: Evidence from panel data », Journal of Political economy, n° 1, 1991, p. 54-77.

Le Lann, Y. & Lemoine, B., « Les comptes des générations. Les valeurs du futur et la transformation de l'État social », Actes de la recherche en sciences sociales, vol. 4, n° 194, 2012, p. 62-77.

Le Roy Ladurie, E., Histoire du climat depuis l'an mil, Paris, Flammarion, 1967.

Lefort, C., Essais sur le politique (XIXe - XXe siècles), Paris, Éditions du Seuil, 1986.

Lefort, C., *Les formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2000.

Leopold, A., *Almanach d'un comté des sables* (1948), traduit de l'américain par A. Gibson, Paris, Flammarion, 2000.

Locke, J., *Le second traité du gouvernement. Essai sur la véritable origine, l'étendue* et la fin du gouvernement civil (1689), traduit de l'anglais par J.-F. Spitz, avec la collaboration de C. Lazzeri, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

Locke, J., Essai sur l'entendement humain. Livres I et II (1689), traduit par J.-M. Vienne, Paris, Vrin, 2001.

Locke, J., Deux Traités sur le gouvernement (1690), traduit de l'anglais par B. Gilson, Paris, Vrin, 1997.

Lomborg, B., Cool It : The Skeptical Environment*alist's Guide to Global Warming*, London, Marshall Cavendish, 2007.

Lovelock, J., La Terre est u*n être vivant. L'hypothèse Gaïa* (1979), traduit de l'anglais par P. Couturiau & C. Rollinat, Paris, Flammarion, 1993.

Lukes, S., Marxism and Morality, Oxford, Oxford University Press, 1985.

MacIntyre, A., Après la vertu. Étude de théorie morale, traduit de l'anglais par L. Bury, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

MacIntyre, A., « Is patriotism a virtue? », in D. Matravers & J. E. Pike (éds.), Debates in Contemporary Political Philosophy: An Anthology, London/New York, Routledge, 2003, p. 286-300.

Macklin, R., « Can Future Generations Correctly Be Said to Have Rights? », in E. Partridge (éd.), Responsibilities to Future Generations, Buffalo, Prometheus Books, 1981, p. 151-156.

MacPherson, C. B., The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke, New York, Oxford University Press, 1962.

Maddison, A., The World Economy. A Millenial Perspective & Historical Statistics, Paris, OECD Development Centre Studies, 2006.

Malthus, T. R., Essai sur le principe de population (1803), traduit de l'anglais par P. & G. Prevost, Paris, Guillaumin et Cie, 1852.

Marx, K., Critique du programme de Gotha (1891), traduit de l'allemand par S. Dayan-Herzbrun, Paris, Les éditions sociales, 2008.

Masson, A., « Préférence temporelle discontinue, cycle et horizon de vie », in L.-A. Gérard-Varet, J.-C. Passeron, Le modèle et l'enquête, les usages du principe de rationalité dans les sciences sociales, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1995, p. 325-400.

Masson, A., Des liens et des transferts entre générations, Paris, Éditions de l'école des hautes études en sciences sociales, 2009.

Masson, A., « La vie pour l'épargnant ne se réduit pas à un exercice de calcul », Tome 1, « Les impasses des approches du cycle de vie standard et psycho-économique », Revue française d'économie, vol. XXV, n° 1, 2010, p. 117-173.

Masson, A., « La vie pour l'épargnant ne se réduit pas à un exercice de calcul », Tome 2, « Les apports d'une approche existentielle du cycle de vie », Revue française d'économie, vol. XXV, n° 2, 2010, p. 3-59.

Maurin, L., Déchiffrer la société française, Paris, La Découverte, 2009.

Mauss, M., *Essai sur le don, Formes et raison de l'échange dans les sociétés* archaïques (1923 – 1924), in Sociologie et anthropologie, 11e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 143-279.

Meadows, D. H., Halte à la croissance ? Rapport sur les limites de la croissance, traduit de l'anglais par J. Delaunay, Paris, Fayard, 1972.

Merleau-Ponty, M., Phénoménologie de la perception, Paris, Gallimard, 1945.

Merrill, R., « Comment un État libéral peut-il être à la fois neutre et paternaliste ? », Raisons politiques, vol. 4, n° 44, 2011, p. 15-40.

Meyer, L. H. & Roser, D., « Enough for the Future », in A. Gosseries & L. H. Meyer (éds.), Intergenerational Justice, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 219-248.

Michel, P. & Fleurbaey, M., « Quelques réflexions sur la croissance optimale », Revue économique, vol. 50, n° 4, 1999, p. 715-732.

Milanovic, B., The Haves and the Have-nots. A Brief and Idiosyncratic History of Global Inequality, New York, Basic Books, 2011.

Mill, J. S., Principles of Political Economy, with some of their applications to social philosophy (1848), Fairfield, Augustus M. Kelley Publishers, 1987.

Mises, L. v., *L'action humaine. Traité d'économie* (1949), traduit de l'américain par R. Audouin, Paris, Presses Universitaires de France, 1985.

Muñiz-Fraticelli, V. M., « The Problem of Perpetual Constitution », in A. Gosseries & L. H. Meyer (éds.), Intergenerational Justice, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 377-410.

Munoz-Dardé, V., « Inégalités : doit-on alors abolir la famille ? », traduit de l'anglais par C. de Singly, Comprendre, n° 2, 2001, p. 301-322.

Naess, A., « Le mouvement d'écologie superficielle et le mouvement d'écologie profonde de longue portée. Une présentation », in H.-S. Afeissa (éd. et traducteur), *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris, Vrin, 2007, p. 51-60.

Nagel, T., The Possibility of Altruism, Princeton, Princeton University Press, 1970.

Narveson, J., The Libertarian Idea, Philadelphie, Temple University Press, 1988.

Neveu, É., Sociologie des mouvements sociaux (1996), 5e édition, Paris, La Découverte, 2011.

Nordhaus, W. D., « The Stern Review on the Economics of Climate Change », Journal of Economic Literature, vol. 45, n° 3, 2007, p. 686-702.

Nordhaus, W. D., A Question of Balance: Weighing the Options on Global Warming Policies, New Haven, Yale University Press, 2008.

Norton, B., « Ecology and Opportunity: Intergenerational Equity and Sustainable Options », in A. Dobson (éd.), Fairness and Futurity. Essays on Environmental Sustainability and Social Justice, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 118-150.

Norton, B. G., Sustainability: a philosophy of adaptive ecosystem management, Chicago, Chicago University Press, 2005.

Norton, B. G., « L'éthique environnementale et l'anthropocentrisme faible » (1984). in H.-S. Afeissa (éd. et traducteur), É*thique de l'environ*nement. Nature, valeur, respect, Paris, Vrin, 2007, p. 249-283.

Nove, A., *Le socialisme sans Marx. L'économie du socialisme réalisable,* traduit de l'anglais par P-E. Dauzat, Paris, Economica, 1983.

Nozick, R., Anarchie, État et utopie (1974), traduit de l'anglais par E. d'Auzac de Lamartine et révisé par P.-E. Dauzat, Paris, Presses universitaires de France, 2008.

Nussbaum, M., « Aristotelian Social Democracy », in R. B. Douglass, G. R. Mara & H. S. Richardson (éds.), Liberalism and the Good, New York/Londres, Routledge, 1990, p. 203-252.

Nussbaum, M., « Social Justice and Universalism: In Defense of an Aristotelian Account of Human Functioning », Modern Philology, vol. 90 (Supplément), Mai 1993, p. S46 - S73.

Nussbaum, M., « Non relative virtues : An Aristotelician approach », in M. Nussbaum & A. Sen (sous la dir.), The Quality of Life, Londres, Clarendon Press, 1993, p. 242-270.

Nussbaum, M., Frontiers of justice. Disability, Nationality, Species Membership, Cambridge, London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2006.

Nussbaum, M., *Capabilités. Comment créer les conditions d'un monde plus jus*te ?, traduit de l'anglais par S. Chavel, Paris, Flammarion, 2012.

Ogien, R., Le rasoir de Kant, et autres essais de philosophie pratique, Paris-Tel Aviv, Éditions de l'éclat, 2003.

Ogien, R., *L'éthique aujourd'hu*i, Maximalistes et minimalistes, Paris, Gallimard, 2007.

Olson, M., *Logique de l'action* collective (1966), traduit de l'américain par M. Levi, Paris, Presses Universitaires de France, 1978.

Otsuka, M., Libertarianism without Inequality, Oxford, Clarendon Press, 2003.

Paden, R., « Rawls's just saving principle and the sense of justice», Social Theory and Practice, vol. 23, n° 1, 1997, p. 27-52.

Paine, T., Rights of Man (1791), Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

Palier, B. (éd.), A long goodbye to Bismarck ? The Politics of Welfare Reform in Continental Europe, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010.

Palier, B., La réforme des systèmes de santé (2004), 5e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.

Palier, B., La réforme des retraites (2003), 4e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.

Parfit, D., Reasons and Persons, Oxford, Clarendon Press, 1984.

Parfit, D., « Equality and Priority », Ratio, vol. 10, n° 3, 1997, p. 202-221.

Partridge, E., « Posthumous Interests and Posthumous Respects », Ethics, vol. 91, n° 2, Janvier 1981, p. 243-264.

Paugam, S. (sous la dir.), *Repenser la solidarité. L'apport des sciences so*ciales (2007), Paris, Presses Universitaires de France, 2011.

Pearce, D., Atkinson, G. & Mourato, S., Cost-Benefit Analysis and the Environment, Recent Developments, Paris, OCDE, 2006.

Pettit, P., Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement (1997), traduit de l'anglais par P. Savidan & J.-F. Spitz, Paris, Gallimard, 2004.

Peugny, C., Le déclassement, Paris, Grasset, 2009.

Peugny, C., Le destin au berceau : inégalités et reproduction sociale, Paris, Seuil, La République des idées, 2013.

Piketty, T., *L'économie des inégalités* (1997), 6e édition, Paris, La Découverte, 2008.

Piketty, T., « On the Long-run Evolution of Inheritance: France 1820 – 2050 », The Quarterly Journal of Economics, vol. 126, n° 3, Août 2011, p. 1071-1131.

Pison, G., « Sept milliards d'êtres humains aujourd'hui, combien demain ? », Populations & Sociétés, n° 482, Octobre 2011.

Pitcher, G., « The Misfortunes of the Dead », American Philosophical Quarterly, vol. 21, n° 2, 1984, p. 183-188.

Platon, Protagoras, in Protagoras. Gorgias. Ménon, texte établi et traduit par A. Croiset, Paris, Gallimard, 1984.

Platon, La République, traduit par G. Leroux, Paris, Flammarion, 2004.

Pogge, T., Realizing Rawls, Ithaca, Cornell University Press, 1989.

Pogge, T., « « Porter assistance » aux pauvres du monde », Raison publique, n° 1, Octobre 2003, p. 104-148.

Pogge, T., « Real World Justice », The Journal of Ethics, vol. 9, n° 1/2, Current Debates in Global Justice, 2005, p. 29-53.

Pogge, T., World Poverty and Human Rights (2002), 2e édition, Cambridge, Polity Press, 2008.

Pomian, K., « La crise de l'avenir », Le Débat, vol. 7, n° 7, 1980, p. 5-17.

Prioux, F., « Vivre en couple, se marier, se séparer : contrastes européens », Population & Sociétés, n° 422, Avril 2006.

Rae, J., Statement of some New Principles on the Subject of Political Economy, Exposing the Fallacies of the System of Free Trade, and of some other Doctrines Maintained in the "Wealth of Nation", Boston, Hilliard, Gray and Co, 1834.

Raïd, L., « De la land ethic aux éthiques du care », in S. Laugier (sous la dir.), Tous vulnérables ? Le care, les animaux et l'environnement, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2012, p. 173-203.

Rakowski, E., Equal Justice, Oxford, Clarendon Press, 1993.

Ramsey, F. P., « A Mathematical Theory of Saving », The Economic Journal, vol. 38, n° 152, 1928, p. 543-559.

Rawls, J., Théorie de la justice (1971), traduit de l'anglais par C. Audard, Paris, Éditions du Seuil, 1987.

Rawls, J., A Theory of Justice, Revised Edition, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

Rawls, J., « Le droit des peuples » (1993), in Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique, traduit de l'anglais par B. Guillarme, Paris, La Découverte, 2006, p. 13-156.

Rawls, J., Libéralisme politique (1993), traduit de l'américain par C. Audard, Paris, Presses Universitaires de France, 2006.

Raz, J., The Morality of Freedom, Oxford, Oxford University Press, 1986.

Regan, T., Les droits des animaux (1984), traduit de l'américain par E. Utria, Paris, Hermann, 2013.

Renaut, A., L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité, Paris, Gallimard, 1989.

Renaut, A., Un monde juste est-il possible ? Contribution à une théorie de la justice globale, Paris, Stock, 2013.

Revault d'Allonnes, M., La crise sans fin. Essai sur l'expérience moderne du temps, Paris, Éditions du Seuil, 2012.

Ricœur, P., La mémoire, l'histoire, l'oubli, Paris, Éditions du Seuil, 2000.

Roberts, M., « The Non-identity Fallacy: Harm, Probability and Another Look at Parfit's Depletion Example », Utilitas, vol. 19, n° 3, Septembre 2007, p. 267-311.

Rosa, H., Accélération. Une critique sociale du temps, traduit de l'allemand par D. Renault, Paris, La Découverte, 2010.

Rosa, H., Aliénation et accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive, traduit de l'anglais par T. Chaumont, Paris, La Découverte, 2012.

Rosanvallon, P., La nouvelle question sociale. Repenser l'Etat-providence, Paris, Éditions du Seuil, 1995.

Roston III, H., « La valeur dans la nature et la nature de la valeur » (1994), in H.-S. Afeissa (éd. et traduit par), Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect, Paris, Vrin, 2007, p. 153-186.

Rousseau, J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les* hommes (1755), in *Œuvres c*omplètes, Tome III, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, p. 109-238.

Rousseau, J.-J., Du Contrat Social ou Principes du droit politique (1762), in *Œuvres* complètes, Tome III, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, p. 347-470.

Rousseau, J.-J., Émile ou de l'éducation (1762), in *Œ*uvres complètes, Tome IV, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1969, p. 239-877.

Routley, R. S., « A-t-on besoin d'une nouvelle éthique, d'une éthique environnementale ? », in H.-S. Afeissa (éd. et traduit par), Éthique de *l'environ*nement. Nature, valeur, respect, Paris, Vrin, 2007, p. 31-49.

Saint-Augustin, Confessions (397 - 398), traduit du latin par L. de Mondadon, Paris, Éditions du Seuil, 1982.

Sandel, M., « La république procédurale et le moi désengagé » (1984), in A. Berten, P. da Silva & H. Pourtois (textes réunis, traduits et présentés par), Libéraux et communautariens, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 255-286.

Sandel, M., Le libéralisme et les limites de la justice (1982), traduit de l'américain par J.-F. Spitz, Paris, Éditions du Seuil, 1999.

Sartre, J.-P., L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique, Paris, Gallimard, 1943.

Sartre, J.-P., L'existentialisme est un humanisme (1945), Paris, Gallimard, 1996.

Savage, L. J., The foundations of statistics (1954), New York, Dover, 1972.

Savidan, P., Repenser l'égalité des chances (2007), Paris, Hachette Littératures, 2010.

Schumpeter, J. A., Capitalisme, socialisme et démocratie, suivi de Les possibilités actuelles du socialisme et La marche au socialisme (1947), traduit de l'anglais par G. Fain, Paris, Payot, 1990.

Schumpeter, J. A., *Histoire de l'analyse économique, Tome III, L'âge* de la science (De 1870 à J. M. Keynes), traduit de l'anglais par J.-C. Casanova (sous la dir.), Paris, Gallimard, 1983.

Schwartz, T., « Obligations to Posterity », in R.I. Sikora & B. Barry (éds.), Obligations to Future Generations, Philadelphia, Temple University Press, 1978, p. 3-13.

Sen, A., Collective Choice and Social Welfare, North Holland, Holden-Day, 1970.

Sen, A., Poverty and Famines, Oxford, Oxford University Press, 1981.

Sen, A., *Repenser l'inégalité* (1992), traduit de l'anglais par P. Chemla, Paris, Éditions du Seuil, 2000.

Sen, A., « Human Rights and Capabilities », Journal of Human Development, vol. 6, n° 2, 2005, p. 151-166.

Sen, A., L*'idée* de justice (2009), traduit de l'anglais par P. Chemla, avec la collaboration de É. Laurent, Paris, Flammarion, 2010.

Serres, M., Le contrat naturel, Paris, Flammarion, 1999.

Sève, B., « La peur comme procédé heuristique et comme instrument de persuasion », in G. Hottois (éd.), Aux fondements d'une éthique contemporaine, H. Jonas et H. T. Engelhardt, Paris, Vrin, 1993, p. 107-125.

Sidgwick, H., The Methods of Ethics, 7e édition, Londres, MacMillan, 1907.

Simmel, G., Les pauvres (1907), traduit de l'allemand par B. Chokrane, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.

Simon, G., Plogoff : L'apprentissage de la mobilisation sociale, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010.

Singer, P., « Famine, Affluence, and Morality », Philosophy & Public Affairs, vol. 1, n° 3, Printemps 1972, p. 229-243.

Singer, P., La libération animale (1975), traduit de l'anglais par L. Rousselle, Paris, Payot, 2012.

Singer, P, One World. The Ethics of Globalization (2002), New Haven & London, Yale University Press, 2004.

Smith, A., Théorie des sentiments moraux (1759), traduit de l'anglais par M. Biziou, C. Gautier, J.-F. Pradeau, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

Smith, A., Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations (1776), traduit de l'anglais par G. Garnier, Paris, GF Flammarion, 1991.

Solow, R. M., « Intergenerational Equity and Exhaustible Resources », Review of Economic Studies, vol. 41, 1974, p. 29-45.

Solow, R. M., « Sustainability: An Economist's Perspective », in R. Dorfman & N. Dorfman (éds.), Economics of the Environment: Selected Readings, New York, Norton, 1993, p. 179-188.

Spitz, J.-F., Abolir le hasard ? Responsabilité individuelle et justice sociale, Paris, Vrin, 2008.

Steiner, H., An Essay on Rights, Cambridge, Blackwell Publishers, 1994.

Steiner, H. & Vallentyne, P., « Libertarian Theories of Intergenerational Justice », in A. Gosseries, & L. H. Meyer (éds.), Intergenerational Justice, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 50-76.

Strotz, R. H., « Myopia and Inconsistency in Dynamic Utility Maximization », Review of Economic Studies, vol. 23, n° 3, 1956, p. 165-180.

Taylor, C., « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens – libéraux », in A. Berten, P. da Silva & H. Pourtois (textes réunis, traduits et présentés par), Libéraux et communautariens, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 87-119.

Taylor, C., Les sources du moi. La formation *de l'identité moderne*, traduit de l'anglais par C. Melançon, Paris, Éditions du Seuil, 1998.

Thompson, J., Intergenerational Justice. Rights and Responsibilities in an Intergenerational Polity, New-York, London, Routledge, 2009.

Timbaud, X., « Solidarité intergénérationnelle et dette publique », *Revue de l'OFCE,* vol. 106, Janvier 2011, p. 191-212.

Tocqueville, de, A., De la Démocratie en Amérique, Tome I (1835), Paris, Garnier-Flammarion, 1981.

Tocqueville, de, A., De la démocratie en Amérique, Tome II (1840), Paris, Garnier-Flammarion, 1981.

Touraine, A., La voix et le regard, Paris, Seuil, 1978.

Tronto, J., Un monde vulnérable : pour une politique du care (1993), traduit de l'anglais par H. Maury, Paris, La Découverte, 2009.

Valéry, P., Regards sur le monde actuel, et autres essais, Paris, Gallimard, 1945.

Vallentyne, P., « Le libertarisme de gauche et la justice », Revue économique, vol. 50, n° 4, 1999, p. 859-878.

Vallentyne, P., « Left-Libertarianism - A primer ». in P. Vallentyne & H. Steiner (éds.), Left-Libertarianism and Its Critics, The Contemporary Debate, Hampshire and New-York, Palgrave, 2000, p. 1-20.

Vallentyne, P., Steiner, H. & Otsuka, M., « Why Left-Libertarianism Is Not Incoherent, Indeterminate, or Irrelevant: A Reply to Fried », Philosophy & Public Affairs, vol. 33, n° 2, Printemps 2005, p. 201-215.

Vallet, L.-A., « Quarante années de mobilité sociale en France. L'évolution de la fluidité sociale à la lumière de modèles récents », Revue française de sociologie, vol. 40, n° 1, 1999, p. 5-64.

Vallin, J. & Meslé, F., « Espérance de vie : peut-on gagner trois mois par an indéfiniment ? », Population & Sociétés, n° 473, Décembre 2010.

Van Donselaar, G., The Right to Exploit. Parasitism, Scarcity, Basic Income, New York, Oxford University Press, 2008.

Van Parijs, P., Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique, Paris, Éditions du Seuil, 1991.

Van Parijs, P., Marxism Recycled, Cambridge, Maison des Sciences de l'Homme et Cambridge University Press, 1993.

Van Parijs, P., Real Freedom for All. What (if anything) can justify Capitalism ?, Oxford, Clarendon Press, 1995.

Van Parijs, P., Sauver la solidarité, Paris, Les Éditions du Cerf, 1996.

Van Parijs, P., « International Distributive Justice », in R. E. Goodin, P. Pettit & T. Pogge (éds.), The Blackwell's Companion to Contemporary Philosophy Vol. II, Oxford & New York, Blackwell, 2007, p. 638-652.

Van Zanten, A., Choisir son école. Stratégies familiales et médiations locales, Paris, Presses Universitaires de France, 2009.

Vezeanu, I., *L'identité personnelle à travers le temps. De quelques difficu*ltés en philosophie *de l'esprit*, Paris, L'Harmattan, 2006.

Virilio, P., L'inertie polaire, Paris, Christian Bourgois Editeur, 1990.

Virilio, P., La Vitesse de libération, Paris, Galilée, 1995.

Waldron, J., « Enough and as Good Left for Others », The Philosophical Quarterly, vol. 29, n° 117, 1979, p. 319-328.

Walzer, M., Sphères de justice. Une défense du pluralisme et *de l'égalité* (1983), traduit de l'américain par P. Engel, Paris, Éditions du Seuil, 1997.

Weber, M., L'éthique protestante et l'éthique du capitalisme, suivi d'autres essais (1904), traduit de l'allemand par J.-P. Grossein, Paris, Gallimard, 2003.

Weitzman, M. L., « Why the Far Distant Future Should be Discounted as its Lowest Possible Rate », Journal of Environmental Economics and Management, n° 36, 1998, p. 201-208.

Wenar, L., « The Nature of Rights », Philosophy & Public Affairs, vol. 33, n° 3, Été 2005, p. 223-252.

Wilkinson, R. & Pickett, K., The Spirit Level, Why Equality is Better for Everyone (2009), 2e édition, Londres, Penguin Book, 2010.

Williams, B., « La fortune morale », in La fortune morale : moralité et autres essais, traduit de l'anglais par J. Lelaidier, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 253-279.

Williams, B., « Personne, caractère et morale », in La fortune morale : moralité et autres essais, traduit de l'anglais par J. Lelaidier, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 227-251.

Wolf, C., « Theories of Justice : Human Needs », in P. Singer, R. Chadwick & D. Callahan (éds.), Encyclopedia of Applied Ethics, Vol. 4, Burlington MA, Academic Press, 1998, p. 335-345.

Wolf, C., « Intergenerational Justice, Human Needs, and Climate Policy », in A. Gosseries & L. H. Meyer (éds.), Intergenerational Justice, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 347-376.

Woodward, J., « The Non-Identity Problem », Ethics, vol. 96, n° 4, 1986, p. 804-831.

Zuber, S. & Asheim, G. B., « Justifying Social Discounting: The Rank-Discounted Utilitarian Approach », CESIFO Working paper n° 3192, Septembre 2010, disponible à l'adresse internet http://www.econstor.eu/bitstream/10419/46516/1/639007074.pdf.

Rapports et documents officiels

Arrow, K. J. et al., « How Should Benefits and Costs Be Discounted in an Intergenerational Context? », Working Paper Series n° 56-2013, Département d'économie de l'Université de Sussex, 21 Janvier 2013, disponible à l'adresse internet https://www.sussex.ac.uk/webteam/gateway/file.php?name=wps-56-2013.pdf&site=24

Commission européenne, Direction générale de l'emploi, des affaires sociales et de l'égalité des chances, Vers des principes communs de flexicurité : Des emplois plus nombreux et de meilleure qualité en combinant flexibilité et sécurité, Luxembourg, Office des publications officielles des Communautés européennes, 2007.

Commission européenne, Direction générale de l'emploi, des affaires sociales et de l'inclusion, Démographie, vieillissement actif, et retraites, Guide de l'Europe sociale, Volume 3, Mai 2012.

Dériot, G. & Godefroy, J.-P., Le drame de l'amiante en France : comprendre, mieux réparer, en tirer des leçons pour l'avenir, Paris, Sénat, 2005.

Dietz, S., « A long-run target for climate policy: the Stern Review and its critics », Part of a consultancy project for the Committee on Climate Change Secretariat to provide analytical support on the long-term review, 2008. Disponible à l'adresse Internet http://personal.lse.ac.uk/dietzs/A%20long-run%20target%20for%20climate%20policy%20-%20the%20Stern%20Review%20and%20its%20critics.pdf.

Institut français de radioprotection et de sûreté nucléaire (IRSN), « La gestion des déchets radioactifs. Que savoir sur les déchets radioactifs ? », 2013, http://www.irsn.fr/FR/base_de_connaissances/Installations_nucleaires/dechets-radioactifs/gestion-dechets-radioactifs/Pages/1-Que_savoir_sur_les_dechets_radioactifs.aspx

Internal Displacement Monitoring Centre (IDMC), Global Estimates 2012 : People displaced by disasters, Mai 2013, disponible sur le site Internet de l'agence internationale http://www.internal-displacement.org/.

Kourilsky, P. & Viney, G., Le principe de précaution, Paris, Odile Jacob/La Documentation française, Rapport au Premier Ministre, 2000.

Lebègue, D., « Révision du taux d'actualisation des investissements publics », Paris, Commissariat général du Plan, 2005, disponible à l'adresse Internet http://catalogue.polytechnique.fr/site.php?id=324&fileid=2389.

Ministère de l'écologie, du développement durable et de l'énergie, « La gestion de la chasse », 6 janvier 2010, http://www.developpement-durable.gouv.fr/Le-plan-de-chasse-et-le-plan-de.html

Ministère de l'enseignement supérieur et de la recherche, « Les parcours dans l'enseignement supérieur : devenir après le baccalauréat des élèves entrés en sixième en 1995 », Note d'information n°12.05, Juin 2012, disponible à l'adresse Internet http://cache.media.enseignementsup-recherche.gouv.fr/file/2012/94/5/NI_12_05_def_v2_218945.pdf.

OCDE, *Les pensions dans les pays de l'OCDE. Panorama des systèmes de retraite*, Paris, OCDE, 2011.

OCDE, *Toujours plus d'inégalité : Pourquoi le*s écarts de revenus se creusent, Paris, OCDE, 2012.

Organisation des Nations Unies (ONU), « Déclaration de Rio sur l'environnement et le développement », Juin 1992, disponible à l'adresse Internet http://www.un.org/french/events/rio92/rio-fp.htm.

Organisation des Nations Unies (ONU), Présentation et avancées des Objectifs du Millénaire pour le développement (OMD), disponible à l'adresse Internet http://www.un.org/fr/millenniumgoals/.

Organisation des Nations Unies (ONU), « Protocole de Kyoto à la convention-cadre des Nations Unies sur les changements climatiques », Kyoto, document ouvert à la ratification en 1998, disponible à l'adresse Internet http://unfccc.int/files/cooperation_and_support/cooperation_with_international_organizations/application/pdf/kpfrench.pdf.

Organisation des Nations Unies (ONU), « Amendement à apporter au Protocole de Kyoto », Doha, 2012, disponible à l'adresse Internet http://unfccc.int/resource/docs/2012/cmp8/fre/l09f.pdf.

Organisation des Nations Unies (ONU), « Déclaration universelle des droits de l'homme », adoptée le 10 Décembre 1948, Paris, disponible à l'adresse Internet http://www.un.org/fr/documents/udhr/.

Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture (FAO), « Comment nourrir le monde en 2050 », 2009, disponible à l'adresse Internet http://www.fao.org/fileadmin/templates/wsfs/docs/Issues_papers/Issues_papers_FR/Comment_nourrir_le_monde.

Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (Unesco), « Convention concernant la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel », 1972, disponible à l'adresse Internet http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL_ID=13055&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html.

Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (Unesco), « Déclaration sur les responsabilités des générations présentes envers les générations futures », 12 Novembre 1997, disponible à l'adresse Internet http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL_ID=13178&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html.

Organisation mondiale de la santé (OMS) & Unicef, Progress on Sanitation and Drinking-water, 2010, disponible à l'adresse Internet http://whqlibdoc.who.int/publications/2010/9789241563956_eng_full_text.pdf.

Office national des forêts, « Faune, flore, biodiversité », http://www.onf.fr/enforet/corgebin/approfondir/faune_flore_biodiversite/20120522-092357-774523/@@index.html.

Préfet de la Région Midi-Pyrénées, « Plan de restauration et de conservation de l'ours brun dans les Pyrénées françaises 2006 – 2009 », disponible à l'adresse Internet http://www.midi-pyrenees.developpement-durable.gouv.fr/ours-brun-r3054.html.

Stern, N., The Stern Review on the Economics of climate change, London, H. M. Treasury, 2006, disponible à l'adresse Internet http://webarchive.nationalarchives.gov.uk/+/http:/www.hm-treasury.gov.uk/independent_reviews/stern_review_economics_climate_change/stern_review_report.cfm.

United Nations Population Division, « World Population Prospects, the 2010 Revision », 2011, disponible à l'adresse Internet http://esa.un.org/unpd/wpp/Excel-Data/mortality.htm.

World Nuclear Association, World Nuclear Power Reactors & Uranium Requirements, 2013, disponible à l'adresse Internet http://www.world-nuclear.org/info/Facts-and-Figures/World-Nuclear-Power-Reactors-and-Uranium-Requirements/#.Ug8aIKyHiEU.

Articles de journaux et sites Internet

« Appel de Heidelberg », 1992, document hébergé sur le site Internet Global Chance à l'adresse http://www.global-chance.org/IMG/pdf/GC1p24.pdf.

Baudet, M.-B., Bezat, J.-M., Foucart, S. & Kempf, H., « Faut-il avoir peur du gaz de schiste ? », Le Monde, 14 Septembre 2012.

Eurostat, Base de données officielles de l'Union européenne, disponible à l'adresse Internet http://epp.eurostat.ec.europa.eu/portal/page/portal/eurostat/home/, onglet « Population et conditions sociales » pour des données sur les conditions sociales de vie, données régulièrement actualisées.

Fonds Permanent de l'Alaska, www.apfc.org.

Institut Français du Pétrole Énergies Nouvelles (IFPEN), http://www.ifpenergiesnouvelles.fr.

Le Bayon, S., Levasseur, S. & Madec, P., « Donations financières : quand les inégalités se transmettent aussi… », Blog de l'Observatoire Français des Conjonctures Économiques (OFCE), 10 Juin 2013, disponible à l'adresse Internet http://www.ofce.sciences-po.fr/blog/?p=3915.

Leandri, N. & Maurin, L., « Les inégalités face aux retraites », Observatoire des inégalités, 6 septembre 2010, disponible à l'adresse Internet http://inegalites.fr/spip.php?article1238&id_mot=27.

Observatoire des inégalités, « Le temps partiel subi en France », 15 Mai 2013, disponible à l'adresse Internet http://www.inegalites.fr/spip.php?article410.

Observatoire des inégalités, « La pauvreté selon le type de ménage en Europe », 14 Mai 2012, disponible à l'adresse Internet http://www.inegalites.fr/spip.php?article1571&id_mot=114.

Observatoire des inégalités, « La pauvreté par âge en Europe », 26 Janvier 2012, disponible à l'adresse Internet http://inegalites.fr/spip.php?article1191&id_mot=114.

Observatoire du nucléaire, « L'Observatoire du nucléaire accuse Tilder, LCI et OpinionWay d'avoir organisé un sondage trompeur en faveur de l'atome », 20 Septembre 2012, communiqué disponible à l'adresse Internet http://observ.nucleaire.free.fr/sondage-bidon.htm.

Programme international pour le suivi des acquis des élèves, OCDE, données et analyses disponibles sur le site Internet http://www.oecd.org/pisa/pisaproducts/#d.en.192289.

Sources littéraires

Aragon, L., Les cloches de Bâle (1934), Paris, Gallimard, 1972.

Homère, L'Odyssée, in Iliade, Odyssée, traduit par V. Bérard, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1955.

Horace [23 – 7 av. J.C.], Odes, traduit du latin par C.-A. Tabart, Paris, Gallimard, 2004.

La Fontaine, J. de, « La cigale et la fourmi », in Y. Le Pestipon, Fables, Paris, GF Flammarion, 1995, p. 75.

Proust, M., À la recherche du temps perdu (1913 – 1927), Paris, Gallimard, 1991.

Thoreau, H. D., Walden ou la vie dans les bois (1854), traduit de l'anglais par L. Fabulet, Paris, Gallimard, 1922.

Index

Index des noms

A

Acosta, A., 63, 453
Anders, G., 53, 453
Aragon, L., 246, 479
Arendt, H., 28, 451, 453
Aristote, 4, 40, 121, 248-249, 351, 453
Arneson, R., 164, 453
Arnsperger, C., 55, 453
Arrondel, L., 335, 337, 453
Arrow, K., 245, 296, 323, 352, 354, 364-365, 453, 475
Asheim, G., 331, 334, 360, 453, 475
Atkinson, G., 326, 469
Aubenque, P., 40, 241, 453
Audard, C., 139, 200, 453

B

Bacon, F., 30, 453
Banque mondiale, 326, 418
Barry, B., 10-11, 58, 107, 110, 114-115, 117, 125, 190, 259, 261, 368, 374, 385-386, 433-435, 454
Barry, C., 390, 454
Barthe, Y., 456
Baudet, M.-B., 273, 478
Bauman, Z., 88, 454
Beck, U., 51-52, 454
Becker, G., 321, 343, 454
Beitz, C., 414, 454
Bénichi, R., 414, 454
Benjamin, W., 42, 449, 454
Bentham, J., 139, 341, 454
Berlin, I., 174-175, 454
Beveridge, W., 47
Bezat, J.-M., 273, 478
Billier, J.-C., 250, 454
Bindoff, N., 9, 454
Birnbacher, D., 7, 16, 57, 227, 320, 455
Bismarck, O. v., 47
Blanc, G. le, 96, 455
Blumenberg, H., 26, 455
Böhm-Bawerk, E. v., 298, 300, 309-315, 317, 455
Boltanski, L., 94, 455
Bonin, P.-Y., 215-216, 455
Bourdieu, P., 95-97, 345, 429, 438, 455
Bourg, J.-F., 344, 455
Bourgeois, L., 118-120, 123, 125-126, 129, 455
Bourgeois-Gironde, S., 336, 455
Braybrooke, D., 233-237, 455
Breen, R., 428, 455
Broome, J., 358, 456
Brundtland, G., 7, 456
Buffet, W., 135
Burke, E., 117, 456

C

Callahan, J., 121, 456
Callicott, J.B., 65-66, 456
Callon, M., 456
Caney, S., 263, 456
Casal, P., 152, 203-204, 456
Castel, R., 50, 94, 96, 456
Causa, O., 430, 456
Chamberlain, W., 130
Chaput, H., 430, 456
Chauvel, L., 10, 12, 16, 387, 403, 456
Chauvier, S., 421, 423, 456
Chavel, S., 246, 248, 251, 456
Chiapello, È., 94, 455
Cicéron, 31
Club de Rome, 54, 217
Cobb, J., 257, 457
Cohen, G.A., 130, 132, 165-166, 236, 457
Commission européenne, 94, 405, 475-476
Condorcet, 30, 245, 457
Confalonieri, U., 263, 457
Constant, B., 173-174, 176, 457
Corak, M., 430, 457
Corgebin (forêt du), 170
Cowen, T., 331-332, 358-359, 363-364, 367, 457
Crisp, R., 152, 203, 457

D

Daly, H., 257, 378, 457
Dasgupta, P., 324, 332, 457
De George, R., 142, 457
Dellis, A., 388, 458
Démier, F., 43, 458
Denis, H., 314, 458
Dériot, G., 273, 476
Descartes, R., 37, 39-40, 458
Dietz, S., 328, 476
DREES, 407, 458
Dubet, F., 429, 458
Dumas, A., 120
Dupuy, J.-P., 11, 271, 282-283, 285-287, 458
Duru-Bellat, M., 429, 458
Duvoux, N., 399, 458

Dworkin, R., 138, 243, 266, 360, 405, 458

E

Eber, N., 76, 458
Elias, N., 242, 458
Elliott, R., 144, 458
Elster, J., 342, 458
English, J., 196-198, 459
Espagne, E., 459
Esping-Andersen, G., 46, 226, 459
Eurostat, 10, 388, 403, 406, 478

F

FAO, 228, 477
Favarel-Dapas, B., 459
Feinberg, J., 120-122, 145, 459
Ferry, L., 63-64, 459
Finnis, J., 140, 459
Fisher, I., 301, 313-316, 438, 459
Fleurbaey, M., 321, 332, 459, 467
FMI, 418
Fonds Permanent de l'Alaska, 257, 478
Foucart, S., 273, 478
Foucault, M., 38, 459
Fourastié, J., 50, 459
Frankfurt, H., 151-152, 203, 459
Frederick, S., 318, 337, 459
Frenkel, J., 423, 460
Fressoz, J.-B., 51-52, 460
Fukushima, 53, 100, 264, 286
Fukuyama, F., 87, 460

G

Gadrey, J., 214, 460
Gaille, M., 61, 460
Gardiner, S., 70, 72, 75-79, 82, 156, 240, 460
Garrau, M., 66, 241, 460
Gaspart, F., 199-200, 460
Gauguin, 285
Gauthier, D., 108-109, 113, 460
Gazier, B., 94, 460
Georgescu-Roegen, N., 212, 217, 227, 460
Giec, 9, 263, 272
Godard, O., 274-277, 280, 334, 354, 460
Godefroy, J.-P., 273, 476
Golfe du Morbihan, 223
Gollier, C., 326, 329, 334, 355, 460-461
Gosseries, A., 11, 20, 61, 107, 111-112, 115, 120, 122, 126-127, 143-144, 146, 148, 151-154, 165-166, 169, 172, 190-191, 193, 199-203, 210, 216-217, 224, 266, 268, 366, 378, 382-383, 385, 389-390, 393, 395, 404, 406, 418, 460-461
Groom, B., 334, 461
Grotius, H., 37, 461

H

Habermas, J., 25, 89, 448-449, 462
Hache, É., 62, 64-65, 68, 103, 226, 228, 462
Hardelin, J., 326, 462
Hardin, G., 77, 227, 462
Hart, H., 137, 140, 462
Hartog, F., 22, 27-28, 31, 97, 102, 104, 447, 462
Heal, G., 332, 457
Hegel, G.W.F., 32-34, 37, 462
Heidegger, M., 25, 39-40, 179, 462
Heidelberg, Appel de, 278, 478
Héraclite, 392, 462
Herman, B., 390, 454
Heyd, D., 150, 462
Hitler, A., 11
Hobbes, T., 37, 109, 463
Homère, 28, 479
Honneth, A., 399, 463
Horace, 343, 479
Huet, F., 126, 463
Hume, D., 25, 48, 463
Humphreys, M., 423, 463
Huzar, E., 52, 463

I

IDMC, 397, 476
IFPEN, 259- 260, 478
Illich, I., 215-216, 220, 463
Innerarity, D., 88, 450, 463
IRSN, 275, 490

J

James, R.W., 305, 308, 463
James, W., 65, 463
Jany-Catrice, F., 214, 460
Jefferson, T., 117, 463
Jevons, W.S., 298, 312, 463
Joas, H., 79, 463
Johansson, Å., 430, 456
Jonas, H., 19-21, 55, 57, 145, 278-279, 285-286, 463

K

Kant, E., 19, 25, 32-34, 38-39, 56-58, 62, 89, 248, 452, 463-464
Kavka, G., 146, 464
Kempf, H., 273, 478
Keynes, J.M., 391, 464
Kim, K.-H., 430, 456
Knight, F., 281-282, 464
Koopmans, T., 319-320, 364, 464
Koselleck, R., 22, 27-28, 30-32, 121, 448, 450, 464
Kotlikoff, L., 404, 464
Kourilsky, P., 280, 282-283, 464, 476
Koyré, A., 39, 464
Kramer, M., 62, 464

Kymlicka, W., 55, 193, 464

L

La Fontaine, J. de, 351, 479
Lahire, B., 429, 464
Larrère, C., 40, 64-66, 170, 273, 275, 278-279, 464- 465
Larrère, R., 40, 64-66, 170, 273, 279, 464-465
Lascoumes, P., 456
Latouche, S., 54, 91, 212, 214, 465
Latour, B., 68, 465
Lawrance, E., 438, 465
Le Bayon, S., 430, 478
Le Goff, A., 66, 241, 460
Le Lann, Y., 7, 465
Le Roy Ladurie, E., 167, 465
Leandri, N., 407, 478
Lebègue, D., 326, 476
Lefort, C., 22, 449, 465
Lemoine, B., 7, 465
Leopold, A., 65-66, 170, 465
Levasseur, S., 430, 478
Locke, J., 37, 126, 129, 132, 134-137, 163-164, 173, 347, 419, 465
Loewenstein, G., 318, 337, 459
Lomborg, B., 272, 280, 465
Lovelock, J., 62, 465
Lukes, S., 219, 465

M

MacIntyre, A., 238, 415-416, 465-466
Macklin, R., 142, 466
MacPherson, C.B., 136, 466
Maddison, A., 43-44, 466
Maddison, D., 334, 461
Madec, P., 430, 478
Malthus, T., 226, 308, 466
Marical, F., 326, 462
Marx, K., 219, 222-223, 248, 298, 466
Masson, A., 196, 198, 335, 337-338, 347, 368, 388, 432, 453, 466
Maurin, L., 93, 407, 466, 478
Mauss, M., 109-111, 466
Meadows, D., 54, 466
Menger, C., 298
Merleau-Ponty, M., 179, 466
Merrill, R., 250, 252, 466
Meslé, F., 44-45, 474
Meyer, L., 151, 467
Michel, P., 321, 467
Milanovic, B., 46, 426, 467
Mill, J.S., 191, 220-221, 300, 307-309, 437, 467
Ministère de l'écologie, du développement durable et de l'énergie, 170, 476
Ministère de l'enseignement supérieur et de la recherche, 429, 476
Mises, L. v., 345, 467
Morlaix (baie de), 223
Mourato, S., 326, 469
Muñiz-Fraticelli, V., 117, 467
Munoz-Dardé, V., 432, 467
Mur de Berlin, 87
Murphy, K., 321, 343, 454

N

Nadaud, F., 459
Naess, A., 63, 467
Nagel, T., 348, 356, 467
Narveson, J., 137, 467
Neveu, É., 81, 467
Nordhaus, W., 296, 326-328, 334-335, 354, 467
Norton, B., 65, 257, 467
Nove, A., 219, 222, 468
Nozick, R., 115-116, 125, 129-130, 132, 135, 166, 175-176, 180, 356-357, 419, 468
Nussbaum, M., 15, 233, 236, 241-244, 246, 248-254, 379, 445, 468

O

Observatoire des inégalités, 10, 407, 478-479
Observatoire du nucléaire, 74, 479
OCDE, 326, 403, 427, 429-430, 469, 476, 479
O'Donoghue, T., 318, 337, 459
Office national des forêts, 170, 477
Ogien, R., 221, 342, 351-352, 468
Olson, M., 76, 80, 468
OMC, 418
OMS, 11, 45, 477
ONU, 7, 12, 138, 227, 477
Otsuka, M., 129-130, 167, 468, 474

P

Pacha Mama, 63
Paden, R., 238, 468
Paine, T., 117, 468
Palier, B., 51, 226, 255, 401, 459, 468
Pareto, V., 314
Parfit, D., 146-149, 152, 331-332, 347-348, 356, 358-359, 363-364, 367, 457, 468-469
Partridge, E., 121, 469
Passeron, J.-C., 429, 455
Paugam, S., 399, 469
Pearce, D., 326, 469
Perrissin Fabert, B., 459
Pettit, P., 175, 469
Peugny, C., 10, 428, 469
Pickett, K., 436, 475
Piketty, T., 8, 213, 430, 469
Pison, G., 227, 469
Pitcher, G., 122, 469
Platon, 40, 351, 432, 469
Pogge, T., 138, 414, 417-421, 424-425, 469
Pomian, K., 469
Pottier, A., 459

Prioux, F., 93, 469
Proust, M., 346, 479

Q

Quintin, O., 459

R

Rae, J., 300, 305-309, 315, 437-438, 470
Raïd, L., 66, 470
Rakowski, E., 225, 470
Ramsey, F., 193-194, 300, 319, 323, 329, 333, 335, 357, 470
Rawls, J., 13, 15, 55, 57-58, 60-61, 110-111, 118, 137-138, 162, 177-211, 214, 216-218, 220, 222, 230, 233, 236-240, 242-244, 246, 249, 252-254, 286, 339-340, 345-346, 348, 350, 353, 357, 360, 363-365, 371-379, 382-386, 394, 398, 411, 414, 417-418, 422, 424, 431-432, 440, 446, 470
Raz, J., 140, 470
Regan, T., 62, 267, 470
Renaut, A., 25, 177, 250, 425, 470
Revault d'Allonnes, M., 23, 33, 36-37, 56, 88, 470
Ricardo, D., 298
Ricœur, P., 31, 36, 470
Roberts, M., 150, 470
Rosa, H., 71, 83-96, 470
Rosanvallon, P., 50, 471
Roser, D., 151, 467
Roston III, H., 267, 471
Rousseau, J.-J., 4, 37-38, 133-134, 376-377, 471
Routley, R., 60, 471

S

Sachs, J., 423, 463
Saint-Augustin, 29, 345, 471
Salembier, L., 430, 456
Sandel, M., 238, 471
Sartre, J.-P., 179, 471
Savage, L. J., 283, 471
Savidan, P., 23, 85, 135, 471
Schumpeter, J., 43, 298, 309, 314, 471
Schwartz, T., 150, 472
Sen, A., 201, 236, 242-246, 249-250, 422, 472
Séralini, G.É., 274
Serres, M., 64, 472
Sève, B., 279, 472
Sidgwick, H., 340-342, 347, 350-351, 357, 415, 472
Simmel, G., 399-400, 472
Simmonds, N., 62, 464
Simon, G., 81, 472
Singer, P., 62, 267, 415-417, 472
Smith, A., 298-305, 309, 351, 472
Solard, J., 430, 456
Solow, R., 217, 257-258, 260, 472-473
Sommets de la Terre, 53
Spitz, J.-F., 405, 473
Steiner, H., 62, 129-130, 132, 134, 142, 170, 189, 464, 473-474
Stern, N., 326-329, 334-335, 355, 358, 363, 365, 478
Stiglitz, J., 423, 463
Strotz, R., 345, 473

T

Taylor, C., 238-239, 473
Tchernobyl, 53, 100, 264
Thompson, J., 238, 473
Thoreau, H., 220, 479
Timbaud, X., 7, 473
Tocqueville, A. de, 431-432, 451, 473
Tomitova, L., 390, 454
Touraine, A., 450, 473
Tronto, J., 66, 473

U

Ulysse, 28, 337
Unesco, 7, 101, 141, 477
Unicef, 11, 45, 477
United Nations Population Division, 46, 478

V

Valéry, P., 25, 41, 49, 473
Vallentyne, P., 129-130, 132, 142, 170, 189, 420-421, 473-474
Vallet, L.-A., 428, 474
Vallin, J., 44-45, 474
Van Donselaar, G., 134, 474
Van Parijs, P., 55, 70-71, 178, 205, 207, 223, 416, 453, 474
Van Zanten, A., 429, 474
Vérétout, A., 429, 458
Verger, D., 335, 337, 453
Vezeanu, I., 392, 474
Viney, G., 280, 282-283, 476
Virilio, P., 84, 474

W

Waldron, J., 137, 474
Walzer, M., 238, 474
Weber, M., 8, 35, 215-216, 474
Weitzman, M., 329, 475
Wenar, L., 62, 140, 475
Wilkinson, R., 436, 475
Williams, B., 284-285, 287, 346, 475
Wolf, C., 208, 230, 236, 379-380, 475
Woodward, J., 146, 475
World Nuclear Association, 73, 478

Z

Zuber, S., 331-332, 334, 459, 475

Index thématique

A

Abondance
  pas de problème de justice, 48
  pas l'objet de la phase d'accumulation, 218
  idéal marxiste, 219
  Rawls et Mill sur l', 220
  idéal marxiste non pérenne, 217, 219, 221-222
  distinction faible/forte, 223
  limitée aux besoins fondamentaux, 222-223
Accélération sociale
  moteur de progrès, 83
  moteur de progrès/facteur d'inertie, 83, 87
  causes, 85-86
  individus face à l', 91, 94
  détemporalisation de la vie, 91
  enfermement dans le présent, 84, 97
  politique face à l', 88-89
  changement social, 83-84, 87-88
  rythmes de vie, 83-84, 86-87, 91-93
  technique, 83-84, 86-87, 89-90, 92
Agir rationnel (théories de l')
  sujet divinisé, 79
Altruisme parental
  chez Rawls, 195, 197
  bien-être et réussite enfants, 321
Amiante
  rôle des groupes de pression, 273
Anthropocentrisme
  assumé par théories contemporaines de la justice, 61
  faible, 75
Anthropologie aristotélicienne, 241
  dignité, 248
Assistanat, 399
Avantage mutuel (Théorie de l'), 108-109, 113, 356

B

baby-boom (générations du), 402
Bénéfice mutuel
  environnement social comme, 381
Besoins fondamentaux
  satisfaction inconditionnelle, 12, 383, 410
  liste, 233-234, 236, 251
  Déclaration universelle des droits de l'Homme, 253
  complémentarité Rawls/Nussbaum, 253
  pour réelle liberté, 379
  Principe des (needs principle), 178, 208, 379
Biens premiers (Rawls)
  définition, 183-184, 237
  théorie étroite du bien, 183
  limites liste des, 237
  question de l'universalité des, 238-240
  critique de Sen/Nussbaum, 242
Biodiversité
  défense d'une préservation de la, 266
  importante en elle-même, 267
  évolution naturelle de la, 268
  et arbitrages sociaux, 268-269
  chasse (rôle dans préservation), 170
Bivouac (métaphore du), 382
Bombe atomique, 52
Brèche du temps, 451

C

Capabilités
  comme libertés substantielles, 243
  et perfectionnisme, 244, 246, 249-250
  importance accordée à environnement des individus, 242-244
  liste capabilités centrales, 246-249
  utilisation de l'art pour définir liste, 246
care (Éthique du), 66
carpe diem, 343
Catastrophisme éclairé
  définition, 271
  acceptation de l'incertitude du futur, 287
  envisager le pire pour qu'il n'advienne pas, 287
  retour au principe responsabilité, 285
Choc pétrolier, 22, 50, 387
Choix social (Théorie du)
  présentation, 244
  théorème d'impossibilité, 245, 352, 354
Chômage
  des jeunes, 10, 387-388
  apparition après choc pétrolier, 50, 94, 387
  et financement des retraites, 405
Circonstances de la justice
  définition, 48, 58
  application au cadre intergénérationnel, 58
Clause de non-gaspillage, 136
Clause lockéenne (ou clause d'équivalence)
  importance, 131, 136
  application au cadre intergénérationnel, 164-165, 167-169, 171-172
  application au niveau global, 419
  simplification, 165-166
  limites, 231, 173, 259
Communautarisme
  critique moi désengagé, 238
  critique primat du juste sur le bien, 239
  renoncement à l'idéal d'autonomie, 240
  perfectionnisme, 250
  et justice globale, 415
Comptabilité générationnelle, 388
Constitution perpétuelle, 116-117
Contrat social (théories du),
  présentation, 37-39

avec nature, 64
reconnaissance droits fondamentaux, 138
Rawls héritier, 181
et poursuite d'un bien commun, 376-377
Convivialité, 212, 215, 220
Coopération sociale
société comme système de - dans le temps, 13
conditions de possibilité, 58
difficultés au niveau international, 76
conciliation des efforts et des droits, 292
participation des plus démunis, 398-400
modalités au sein des générations, 431, 440
modalités au sein des générations/situation non idéale, 395
modalités entre générations dans situation non idéale, 384-385, 389, 393-395
niveau d'efforts correspondant à héritage perçu, 395-396, 398
cas de la justice climatique, 396-399
cas des retraites, 401, 407-408
Corruption morale, 79-80, 251
Crise
définition, 451
de projection dans le futur, 23, 439
du temps, 97, 447
économique et sociale, 10, 50, 100
environnementale, 53
politique, 88
Croissance économique
débats sur la légitimité de la, 213-217
et neutralité libérale, 215-216
Croissance optimale
et justice entre les générations, 193
fonction d'utilité, 193
maximisation bien-être intergénérationnel, 193
épargne potentiellement infinie, 203
cas de la dernière génération, 194
seuil de satiété, 194
non justifiée, 203

D

Déclassement social, 10
Décroissance, 212, 217, 227, 465
deep ecology, 63
Démocratie
dissolution des repères de la certitude, 449
Déontologique (Théorie) Voir Primat du juste sur le bien
Désir effectif d'accumulation
définition, 305
et richesse des nations, 302
préférence pour le présent comme obstacle au, 302-304
raisons, 305-309
Dette
dette publique, 7, 68, 388, 391, 473
dette véritable, 388
héritage positif, 388
comme quasi-contrat, 118-119
Voir aussi Réchauffement climatique, Nucléaire:déchets
Développement durable
définition, 7-8
comme illustration du présentisme, 102, 448
Devoir moral envers soi-même, 221, 352
Devoir négatif
non interférence sur autrui, 137
garantir pérennité de l'environnement social, 222
non dégradation de l'environnement naturel, 411
insuffisance, 424-425
Devoir positif
permettre aux populations de bénéficier d'un environnement politique et social garantissant la satisfaction des besoins fondamentaux, 411, 424
Différence (Principe de)
définition, 186
application au cadre intergénérationnel, 199-200
Dilemme du prisonnier
présentation, 76-77
hypothèses anthropologiques discutables, 79
justice climatique, 77
résolution impossible pour justice climatique, 78
Voir aussi Mouvements sociaux
Distinction devoirs/obligations, 137
Dopage, 343
Droit (Théories du)
intérêt, 62, 140, 142, 144, 146, 150, 155
volonté, 61, 140, 142-143, 155
Droit
distinction traité comme un égal/égal traitement, 360
Droits fondamentaux
naturels, 137
égalité de considération et de traitement, 138
opposition de l'utilitarisme, 139
inviolabilité, 138, 239
inviolabilité chez Rawls, 187
réchauffement climatique à l'encontre des, 263
envers individus qui n'existent pas, 141 Voir Non-Existence (problème de)
Durabilité forte/faible, 257, 260

E

Égale liberté (Principe d')
définition, 184
priorité, 187
argument pour Épargne intergénérationnelle, 201
Égalité au sein des générations
comme objectif de la coopération sociale, 406
Égalité des chances

cause du phénomène d'accélération sociale, 85
Principe (Rawls), 186
Élasticité de l'utilité marginale
élément taux social d'actualisation, 320
explications, 324-325
unanimité pour valeur, 334
et taux de croissance, 327
et incertitude, 327
limites méthode descriptive, 336, 353-355
interprétée comme aversion au risque et aux inégalités, 325, 334, 359
respectueux principe d'égalité entre générations, 360
Entropie, 217
Environnement naturel
reconnaissance dégradation, 53
dépassement limites, 54
reconnaissance limites, 57
inscription de l'Homme dans, 64, 67, 169, 171, 268
Environnement social
importance pour réussite personnelle, 134-135
contenu seuil minimal, 253-254
contenu seuil minimal/ex santé, 255
contenu seuil minimal/ex scolarité, 255
inscription de l'Homme dans l', 241, Voir Anthropologie aristotélicienne
Épargne intergénérationnelle
distinctions utilitaristes/libéraux égalitaristes, 371
chez Rawls *Voir Juste principe d'épargne*
pour utilitaristes Voir Croissance optimale
finalité/environnement social suffisant, 230
finalité/réelle liberté, 205, 230
interdiction de la désépargne, 163, 172
justifiée en raison de sa finalité, 189, 287
moyen au service d'une fin, 210
légitime comme outil, 213-216
nécessaire pour constituer environnement favorable à liberté, 212
respectueuse des limites de l'environnement naturel, 218
État-providence
modèles idéaux-typiques, 46-47
souci de préservation, 50-51
Éthique du capitalisme
justifiée par souci des enfants et petits-enfants, 8, Voir Famille:importance accordée aux générations futures
Éthique du futur (Jonas)
présentation, 19
critiques, 279-280
Voir aussi Responsabilité (Principe)
Éthique du progrès
application de la brisure au monde réel, 29
perfectibilité nature humaine, 30
protestantisme/capitalisme, 35
rapport optimiste au futur, 57
fin de la croyance en l', 49, 53, 100, 104
privation de toute incertitude, 449
Éthique environnementale
critique de l'anthropocentrisme, 60, 267, 269
droits de la nature, 61-64, 267-269
droits des animaux, 62
compatibilité théories de la justice, 64-68
Éthiques traditionnelles
enfermement dans la simultanéité, 19-20
non obsolètes, 55
Évolution démographique
choix/circonstances, 225
et clause lockéenne, 165
exception à interdiction de l'épargne, 224
croissance pour sauver systèmes de retraite, 225
surpopulation (problème de), 224-227
Exclusion sociale
et solidarité, 399-400

F

Faiblesse de la volonté Voir aussi Préférence individuelle pour le présent
définition, 351
infondée car devoir envers soi-même, 352
Famille
importance accordée aux générations futures, 8
évolution, 93
égoïsme, 432
et inégalités, 426-432
lieu de solidarités entre membres d'une même, 432
Flexibilité
travail, 93
source d'exclusion sociale et de précarité, 94
Flexicurité,
définition, 94
Fonction d'utilité, 319
Fortune morale (moral luck), 284-287

G

Gaïa (hypothèse), 62-63
Gaz de schiste, 272-273
Générations
définition, 16-17
jeunes, 9-10, 387-388
âgées plus favorisées, 403
âgées plus favorisées/responsabilité, 404
Générations futures
inquiétude pour, 8
inquiétude/dégradation environnement naturel, 9
inquiétude/dégradation environnement social, 9
omniprésence, 7
omniprésence contreproductive, 11
moralisation, 10, 21
usage stratégique, 10-11, 68
contenu des droits des, 12

obligations envers - à propos de l'action des générations passées, 119
raisons intégration dans communauté morale, 21, 23, 48, 57-58
responsabilité morale envers, 7, 20, 156

H

Handicap, 242, Voir Réelle liberté:besoin d'un environnement favorable pour une
Héritage
privé (famille), 8, 217
commun, 12, 124
inégalités face à l', 430
taxation, 431
taxation pour éviter concentration des pouvoirs, 431
Histoire
évolution perception de l', 30
comme progrès, 32, 34, 36
fin de l', 33-34, 87
Historia magistra vitae, 31
philosophies de l', 30-34
philosophies de l'/évènements, 31
philosophies de l'/discontinuités, 42

I

Incertitude
omniprésence de l', 272
aversion pour l', 283
distinction avec risque, 281-284
et innovations, 274, 390
comme ouverture des possibles, 448-449
Voir aussi taux social d'actualisation
Inégalités
pourquoi lutter contre, 435
transmission/poids de l'origine géographique, 426
transmission/poids de l'origine sociale, 427-429
Irréversibilité temporelle
injustice pour les générations présentes, 56-57
déséquilibre en faveur des générations présentes, 117
argument de Rawls contre principe de différence dans cadre intergénérationnel, 200

J

Juste principe d'épargne (Rawls)
modèle deux-temps, 191-192
objet, 191
répartition des efforts, 191
phase d'accumulation, 191
phase d'accumulation/finalité, 192, 206-209
phase de croisière, 192
phase de croisière/épargne, 210
passage accumulation/croisière, 211
constitution d'un seuil de suffisance, 203, 208
État stationnaire (Mill), 191
cohérence avec justice comme équité, 194-201
modalités, 373-375
comme chaîne de coopération entre les générations, 198, 371, 375-376
justifié en raison de sa finalité, 202-203
permettre à chacun d'être libre, 204
bien commun, 376
conception rousseauiste de la coopération sociale, 376-377
Justice (Théories contemporaines de la)
présentation, 55
application au contexte intergénérationnel, 55
extension aux questions environnementales, 60
Justice climatique
tempête morale parfaite, 72-75, 78
enjeux internationaux, 75-76
émissions historiques, 389 Voir aussi Responsabilité:envers choix des générations passées
tempête morale/atténuation, 79, 82
Justice comme équité (Rawls)
principes de justice, 181, 184-186
institutions et coopération sociale, 181
ordre lexical, 187
primat du juste sur le bien, 182
voile d'ignorance, 182
voile d'ignorance/rapport individuel au temps, 240
voile d'ignorance/cadre intergénérationnel, 194-197
exclusion et précarité sociale, 185
liberté négative/positive, 182
Justice globale
inégalités d'accès aux éléments pour satisfaire besoins fondamentaux, 11
justification de devoirs, 414-416
devoir d'assistance, 416
devoir de compensation, 417
ordre économique mondial injuste, 418
expropriation des ressources naturelles, 419
dividende global (Pogge), 420
devoir de compensation/limites, 421-422
compensation totale (Vallentyne), 420
attributive vs distributive, 421-422
constitution seuil de suffisance pour garantie satisfaction besoins fondamentaux, 424
et justice intergénérationnelle, 433
Justice intragénérationnelle
préférence pour une, 368-369 Voir Préférence sociale pour le présent

L

land-ethic, 65, 169
Leximin (Principe du) Voir Différence (Principe de):application au cadre intergénérationnel
Libertarisme

présentation, 129
propriété de soi (self-ownership), 130-131, 136-137
appropriation par le travail, 133-135
statut ressources non appropriées, 130-133
de droite, 129, 132, 137
de gauche, 129, 132-133
épargne non obligatoire, 189
Liberté
Modernes/Anciens, 173-174, 176
négative/positive, 174-175, 177
et valeur de la liberté, 177-178, 207
Voir aussi Réelle liberté

M

Maîtrise de soi
chez Smith, 303-304, 351
Voir Faiblesse de la volonté
Maximin (principe du), 186, Voir Différence (Principe de)
Métrique, 236, 243
Minimax (Principe du), 286
Mobilité sociale, 428, 474
Modernité
équivocité de la, 25
auto-affirmation, 26, 36
auto-fondation, 36-38
autonomie/dimension politique, 37-38
autonomie/subjectivité, 25, 37
transformation du monde, 25, 36
transformation du monde/autonomie, 39-40
attitude critique, 38
Lumières, 38
classique/tardive, 83, 87
Morts
obligations envers les, 120-123
Mouvements sociaux
raisons de la mobilisation, 80-81
créativité politique, 450

N

Nature
mort de la, 66, Voir Environnement naturel:inscription de l'Homme dans
Néo-républicanisme
liberté comme non domination, 175
Non-existence (problème de), 128, 141-145
droits conditionnels, 144-145
Non-identité (problème de), 128, 146-154, 227, 263
probabilité faible pour extinction des ressources, 150
seuil de suffisance comme réponse au, 151, 153, 155
risque de trivialité du seuil, 154
Nucléaire
raisons de la poursuite de l'industrie, 73-74
coûts de la sortie du, 73-74
déchets comme dettes pour générations futures, 73
déchets radioactifs, 264
devoir moral de stopper activité, 263-265
mobilisation contre, 81
passager clandestin, 395
poursuite comme illustration du présentisme, 448
bombe, 264

O

Obsolescence programmée, 91
OGM, 273-274
Ordre antique du temps
continuité du temps, 28
Ulysse et expérience de la brisure, 28
Ordre chrétien du temps
brisure du temps, 27
continuité du temps, 27
brisure non appliquée au monde réel, 29
Saint-Augustin, 29
Ordre cosmopolitique, 89
Ordre du temps, Voir aussi Régimes d'historicité
évolution récente, 22-23, 52, 97
Ordre lexical
avec principe des besoins fondamentaux, 230
Ordre moderne du temps
instauré avec progrès, 36, 39
importance du futur, 25
accélération, 36
Ours (Introduction de l'), 269

P

Passager clandestin, 75-76, 78, 80, 111, 393
Pathologies du social, 399
Patrimoine
pérennisation du passé, 99-100
pérennisation du présent en direction du futur, 101-102
et environnement naturel, 101-102
comme héritage commun, 124
richesse, 8
Perfectionnisme libéral
présentation, 250
position républicaine, 250
assumé par Nussbaum, 251
Rawls et structure de base de la société, 252
Pragmatisme, 65
Précarité sociale, 94, 387
apparition après choc pétrolier, 50
travail, 94
Précaution (Principe de)
objet, 274
traduction législative, 274
rapport politique/scientifique, 275-276
et gestion des risques, 277-278
distinction prévention/précaution, 282

face à critique de catastrophisme, 278
liens avec le principe responsabilité, 278
différences avec principe responsabilité, 279-280
dépendance à l'égard de l'évaluation subjective, 283
absence distinction risque/incertitude, 281-284
absence distinction risque/incertitude synonyme de présentisme, 299
refus de l'incertitude du futur, 288
Préférence individuelle pour le présent
définition, 3214
raisons, 305-307, 310-314
distinction raisons objectives/subjectives, 315
raisons subjectives, 315
raisons objectives, 316
complexité de la, 317
expliquée par conditions sociales, 315-317
importance de l'environnement politique et social pour expliquer, 299, 307-309, 437-438
et incertitude, 340
incohérence temporelle, 345
jugement moral, 351, Voir Faiblesse de la volonté
distinction avec impatience, 337
taux d'intérêt, 300, 314
neuroéconomie, 336-337
Voir aussi Désir effectif d'accumulation
Préférence individuelle pour le présent/débats sur la rationalité
neutralité temporelle, 338-341
neutralité temporelle/Rawls, 339
myopie rationnelle, 339, 343
rationalité limitée, 339, 344, 347-349
critique neutralité temporelle, 342, 344-345, 348-349
critique myopie rationnelle, 343
évolution des préférences, 346-348
Préférence pour le présent
origines, 298-318
différentes appellations, 296
comme composante du taux social d'actualisation, 320, 324
débats sur valeur, 334-335
distinction individuel/social, 349-350, 352
prendre au sérieux pluralité des personnes, 353
argument de la compensation, 356-357
limites méthode descriptive, 336-338, 353-355
nécessité d'une approche éthique, 338
Préférence sociale pour le présent
définition, 359
non respectueux principe d'égalité entre générations (utilitarisme), 360-362
argument ad hoc (utilitarisme), 364-365
argument de l'incertitude (utilitarisme), 335, 363
argument de la démocratie (utilitarisme), 363
préférence aux plus démunis d'aujourd'hui, 412
acceptable et souhaitable dans un système de juste coopération, 294, 369, 372, 442
acceptable si environnement pérenne, 294
souhaitable pour individus présents et futurs, 294
juste pour individus présents et futurs, 436, 442
réduction poids de l'origine sociale et géographique, 411, 425, 432-435, 443
consolidation de la coopération des individus présents, 400
favorise action des individus présents pour futurs, 411, 436, 439-440, 443
modalités application dans coopération sociale, 13, 378-383, 408-410, 442
comme priorité à réalisation principe d'égale liberté, 381, 383
application au niveau global, 412-413
comme invitation et condition de possibilité pour s'inscrire dans la brèche du temps, 452
Présentisme
définition, 98
hypothèse d'un nouveau régime d'historicité, 97
exemple du patrimoine, 99, Voir Patrimoine
immobilisme, 102, 104, 447
pérennisation du passé, 102
perpétuation du présent, 102, 104
futur pensé selon les modalités du présent, 103
réponse à l'incertitude du futur, 98, 100, 102
Primat du juste sur le bien, 239
Progrès
paternité, 30
avènement de la subjectivité (Hegel), 33
efforts nécessaires pour, 34, 56
conditions de vie, 43, 45
technique, 44
ambivalence du, 25, 41-42, 214
processus téléologique, 32, 34, 36
processus téléologique/critique, 42
et inégalités, 45-47, 213, 397
technique/attitude réflexive, 51-53
impossibilité d'un progrès infini, 49, 54, 222
Protection sociale
appel à prise en compte besoins générations futures pour justifier réformes, 7
comme héritage positif, 391
Voir Environnement social
Protocole de Kyoto, 70, 75, 78, 292, 386, 389
Proverbe indien, 126, 129
Prudence
chez Smith, 303-304
phronésis, 40

R

Réchauffement climatique
impact sur individus futurs, 9
émissions historiques, 396

impossibilité de déterminer responsables et victimes, 74
débat sur dangerosité, 272
Réciprocité
importance dans sociétés contemporaines, 107
définition, 108
absence de contribution ou bénéfice net, 113
directe, 112
indirecte, 112
indirecte ascendante, 112
indirecte descendante, 112
double, 113
don/contre-don, 109, 111
chez Rawls, 110-111
objection du don, 115-116, 125
application dans cadre intergénérationnel, 113-115, 123
première génération (problème de la), 123-128, 385-386
Réelle liberté
définition, 177-178, 205
vs formelle, 178
besoin d'un environnement favorable pour une, 173, 176, 178-181, 240-242, 253, 440
Réfugiés climatiques, 292, 397
Régimes d'historicité Voir Ordre du temps
définition, 22
Reproduction sociale
catégories sociales et revenus, 428
parcours scolaire, 428-429
limitée grâce à taxation de l'héritage, 431
Responsabilité
à l'égard des choix des générations passées, 172, 389, 392-393, 397, 422
choix/circonstances, 241, 405, 417
Responsabilité (Principe),
présentation, 19
définition, 278
catastrophisme, 279
heuristique de la peur, 279
heuristique de la peur/boussole, 285
Voir aussi Éthique du futur
Ressources naturelles
épuisement des, 9, 153, 433
propriété collective, 125, 129
malédiction des - (resource curse), 423
Voir aussi Libertarisme: statut ressources non appropriées
Ressources non renouvelables
besoins des générations présentes, 256, 259
nécessité de règles de substituabilité, 231, 258
règles de substituabilité fondées sur objectif de réelle liberté, 260, 263, 265, 267-269
Retraite
évolution démographique, 226
différents systèmes de, 401
plus synonyme de pauvreté, 403
réformes récentes, 402
inégalités face à la, 407
modèle beveridgien, 402
modèle bismarckien/assurantiel, 401
système assurantiel fondé sur réciprocité indirecte ascendante, 112
privilégier modèle beveridgien, 409
Voir aussi Coopération sociale:cas des retraites
Révolutions industrielles, 42-44
Voir aussi Progrès:ambivalence du

S

Solidarisme, 118
Solidarité entre les générations
comme objectif de la coopération sociale, 406
Sommets de la Terre, 53
Suffisantisme
principes, 151
seuil de suffisance, 157
positif/négatif, 203
distinction avec Égalitarisme, 152
distinction avec Prioritarisme, 152
face à Non-identité, 151
Suicide de l'humanité
interdiction comme pétition de principe, 20, 145
Surconsommation, 54, 212, 224, 227-228
Voir Évolution démographique: surpopulation (problème de)

T

Taux social d'actualisation
fonction, 320-321
explications, 322-324
utilisation par pouvoirs publics, 325
réponse utilitariste à la question de la répartition des efforts, 319-320, 366
formule de Ramsey, 323
formule mathématique (sans incertitude), 324
formule mathématique (avec incertitude), 329
débats autour de la valeur à attribuer au, 326-327
méthodes pour attribuer valeur, 334-335
débats éthiques, 358-364
et incertitude, 327-328
actualisation hyperbolique (incertitude), 329
effet précaution/incertitude, 329-330, 366
effet richesse/incertitude, 330
fragilité de l'hypothèse positive avec incertitude, 331-333, 366
paradoxe de l'hypothèse négative, 333, 366
importance débats éthiques sur préférence pour le présent, 335, 355, 358
perception économistes/philosophes, 358
Temps (rapport individuel au temps)
être historique/divinité, 29, 241, 345
impossible de planifier son futur, 345
importance du travail pour se projeter dans le futur, 95

exclusion sociale et enfermement dans le présent, 96-97, 438
Tragédie des biens communs, 77, Voir Dilemme du prisonnier:justice climatique
Transition énergétique
coûts, 73
devoir d'une, 262
bénéfices à répartir aux plus pauvres d'aujourd'hui, 434
Trente glorieuses,
comme passé révolu, 22, 387
ambivalence, 50

U

Ulysse
1e expérience de l'histoire, 28
et les sirènes, 337
Utilité marginale décroissante (règle de), 298, 325, 375

V

Valeur (Théories de la)
objectiviste, 298
marginaliste/subjectiviste, 298
révolution marginaliste, 309
utilité cardinale/ordinale, 298, 314
évolution comme raison de l'évolution de la perception des choix intertemporels, 299-300

Table des matières

Remerciements 5

Introduction générale 7

1e partie : Progrès, crise de l'environnement et générations futures 18

Introduction 19

1 De l'éthique du progrès à la crise du temps : régimes d'historicité et justice intergénérationnelle 22

1.1 La boussole du progrès 25

1.1.1 L'ordre moderne du temps et l'éthique du progrès 26

1.1.2 Une transformation du monde opérée au nom de l'autonomie individuelle 36

1.1.3 Progrès, discontinuités et inégalités 41

1.2 Comment les générations futures ont intégré notre communauté morale 48

1.2.1 Le temps du monde fini 49

1.2.2 Des circonstances de la justice appliquées au cadre intergénérationnel 55

1.2.3 Éthique environnementale et justice entre les générations 59

1.3 Pourquoi nous n'agissons pas davantage pour les générations futures 70

1.3.1 Un cadre intergénérationnel qui conduit à une corruption morale 72

1.3.2 Accélération sociale, précarité et enfermement dans le court terme 82

1.3.3 Le présentisme ou la pérennisation du présent 97

2 Pourquoi devons-nous quelque chose (plutôt que rien) aux générations futures 105

2.1 Nous devons respecter une chaîne de coopération intergénérationnelle 107

2.1.1 De la réciprocité entre générations 108

2.1.2 Nous devons quelque chose au futur en raison de l'action des générations passées 115

2.1.3 Des obligations envers des engagements pris avec les morts 119

2.1.4 Le problème de la première génération 123

2.2 Nous devons respecter les droits des individus du futur 128

2.2.1 Les ressources dont nous disposons ne nous appartiennent pas 129

2.2.2 Des droits et des devoirs naturels 137

2.2.3 Des individus qui n'existent pas peuvent-ils avoir des droits ? Le problème de non-existence 141

2.2.4 Définir un seuil pour résoudre le problème de Non-identité 146

Conclusion 156

2e partie : Le monde que nous devons aux générations futures 158
Introduction 159
1 Épargner au nom du respect des droits de chacun 161
1.1 Une protection des ressources communes insuffisante 163
1.1.1 Transmettre un niveau de ressources équivalent à ce dont nous avons hérité 164
1.1.2 Du besoin d'un environnement favorable pour être libre 173
1.1.3 Concilier liberté et égalité : la proposition rawlsienne 179
1.2 Justifier une nécessaire accumulation 189
1.2.1 Deux théories en faveur d'une épargne intergénérationnelle 190
1.2.2 La cohérence de la phase d'accumulation en question 194
1.2.3 Une accumulation justifiée en raison de sa finalité 199
1.2.4 Quelle finalité ? Créer un environnement propice à la réelle liberté 204
1.3 Savoir mettre un terme à l'accumulation 210
1.3.1 Une accumulation qui ne doit pas aller au-delà de sa finalité 211
1.3.2 Constituer un environnement pérenne 218
1.3.3 Croissance et population 224
2 L'environnement naturel et social que nous devons 230
2.1 Établir une liste de besoins fondamentaux 233
2.1.1 Définir une liste de besoins au nom de la liberté 234
2.1.2 Biens premiers et universalité 237
2.1.3 Capabilités et perfectionnisme 244
2.1.4 Des différences à relativiser 251
2.2 Soutenabilité et substituabilité des ressources 256
2.2.1 Durabilité forte, durabilité faible 257
2.2.2 Définir des règles de substituabilité 259
2.2.3 Respect de la biodiversité et arbitrages au nom des droits des individus 268
2.3 Incertitude et innovation : entre précaution et catastrophisme éclairé 271
2.3.1 L'omniprésence de l'incertitude 272
2.3.2 Principe de précaution et gestion des risques liés à l'innovation 274
2.3.3 Prendre au sérieux la distinction entre risque et incertitude 281
Conclusion 289
3e partie : Préférence pour le présent et conciliation des droits et devoirs entre les générations 291
Introduction 292
1 Préférence pure pour le présent et arbitrages intergénérationnels 296

1.1 Les origines d'un concept controversé 298
1.1.1 Richesse des nations et désir d'accumulation 301
1.1.2 Utilité marginale et arbitrages intertemporels 309
1.1.3 L'impatience, reflet de conditions sociales précaires 313
1.1.4 De la complexité de la préférence pure pour le présent 317
1.2 Croissance optimale et taux social d'actualisation 319
1.2.1 Comprendre le taux social d'actualisation 321
1.2.2 Utilité marginale, croissance et incertitude 327
1.2.3 Une préférence pour le présent au cœur des débats sur le taux social d'actualisation 333
1.3 Débats éthiques autour de la préférence pure pour le présent 336
1.3.1 Rationalité et préférence pure pour le présent 338
1.3.2 Distinguer choix individuel et choix social 349
1.3.3 Pourquoi nous devons rejeter la préférence pure pour le présent au niveau social 357
1.3.4 Conclusions autour du taux social d'actualisation 365
2 Préférer le présent au nom d'une plus grande justice sociale 368
2.1 Penser la coopération entre et au sein des générations 371
2.1.1 Coopération sociale et bien commun 372
2.1.2 Bénéfice mutuel et préférence pure pour le présent 377
2.1.3 Comment compenser les erreurs commises par le passé 384
2.1.4 Les modalités d'une juste coopération au sein des générations 395
2.1.5 Solidarité intergénérationnelle et lutte contre les inégalités intragénérationnelles : illustration avec les réformes des retraites 401
2.2 Pourquoi nous devons privilégier l'amélioration du sort des pauvres d'aujourd'hui 410
2.2.1 Accorder la priorité à la réalisation d'une justice globale 411
2.2.2 Justice intragénérationnelle et réduction du poids de la naissance 425
2.2.3 Agir dans le présent pour favoriser une prise en compte du futur 435
Conclusion 442
Conclusion générale : S'engouffrer dans la brèche du temps pour modifier l'ordre des choses 444
Bibliographie 453
Index 480