

Que devons-nous aux générations futures ?

Depuis quelques décennies nos conceptions du temps ont radicalement changé, le paysage a basculé, l'héritage s'est vu contesté, ce que nous lèguerons à nos enfants est devenu souci et peu à peu s'est imposée l'idée de devoirs envers les générations futures. Pourquoi ? Pour répondre à la question, trois théories éthiques qui proposent un fondement à ces devoirs d'un nouveau type et des maximes pour l'action. Difficilement conciliables, encore impossibles à mettre en pratique ces théories peuvent cependant aider à s'orienter dans le brouillard moral et à démasquer les contradictions.

Benjamin Huteau et Jean-Yves Larraufie

Ingénieurs élèves à l'Ecole des Mines de Paris

Le futur n'est plus ce qu'il avait l'habitude d'être.

Paul Valéry

La relation au temps est un élément majeur de structuration d'une société. Elle semble si naturelle, le consensus à son sujet est tel, l'empreinte culturelle si forte, que l'on ne l'explore que rarement en profondeur. Pourtant, l'histoire de la perception que les différentes sociétés se font du temps est étonnante. Le temps peut ainsi être conçu comme cyclique ou linéaire, l'attention tournée vers le passé ou vers un événement futur apocalyptique...

Dans le domaine de la responsabilité morale, qui sera l'objet d'étude de cet article, une révolution est en marche. La réfé-

rence aux ancêtres, aux pères, aux anciens, était traditionnellement la source indiscutable de la sagesse. Il s'agissait de s'en inspirer, de les égaler au moins, de les dépasser peut-être. Sous le coup des atrocités du vingtième siècle, et des modifications sociologiques profondes portées par la modernité (et la post-modernité), cette référence consensuelle se désagrège. Une nouvelle norme prend sa place : le souci pour les générations futures est en train de naître.

La préoccupation pour sa propre descendance n'est pas récente, mais l'intérêt pour des êtres appelés à venir au monde

dans plusieurs décennies, hors de tout lien de parenté, est d'une nouveauté stupéfiante et pour le moins paradoxale : pourquoi aurions-nous des devoirs envers de tels êtres virtuels ?

Ce bouleversement du champ de la responsabilité a conduit de nombreux philosophes à proposer de nouvelles théories éthiques, répondant de manière plus ou moins cohérente et originale à la question précédente. C'est à leur étude que nous allons consacrer notre article, en présentant trois théories philosophiques qui exposent et justifient les obligations intergénération-



Roberto Koch/CONTRASTO-REA

Les générations à venir représentent le futur qui intervient dans le sens présent des choses. Comme cette croyance est fondamentale, elle doit faire l'objet d'une juste distribution intra et inter-générationnellement. Aussi, si la justice intergénérationnelle ne demande pas qu'il y ait des générations futures, elle impose de faire tout ce qui est en notre pouvoir pour éviter les perspectives catastrophiques.

nelles à long terme. Elles sont, à notre connaissance, les seules à fonder de manière cohérente l'existence de devoirs actuels portant à très long terme, en dépassant notamment le problème délicat dit de « non-identité ». Ce concept exprime le fait que, comme la plupart de nos actes ont un impact direct non seulement sur le bien-être mais également sur l'identité des générations futures, celles-ci ne sauraient nous faire aucun reproche puisque, si nous avons agi autrement que nous l'avons fait, elles n'auraient même pas

existé. Pour vérifier la portée de cet argument, il suffit de nous interroger : blâmons-nous les générations passées dans leur ensemble d'avoir agi d'une certaine façon ? Il nous semble que ce n'est pas le cas, tant leurs actes sont constitutifs de notre identité : nous prenons celle-ci ainsi que l'état de la Terre tels quels.

Nous nous efforcerons tout au long de l'article de préciser la nature des obligations induites par chacune des théories et, dans la mesure du possible, d'en déduire des maximes d'action pratique.

Nous discuterons en conclusion les limites de l'utilisation concrète de ces dernières.

Fondement des devoirs envers les générations futures

Nous avons besoin de l'avenir

Qui n'a pas ressenti un léger frisson d'angoisse en apprenant que dans six milliards d'années, la Terre disparaîtra avec l'expansion du Soleil ? Qui ne se sentirait pas soulagé à la pensée que des avancées techniques permettraient de réduire la période de dangerosité des déchets nucléaires de quelques centaines à quelques dizaines de milliers d'années ? Ces exemples mettent à jour une disposition psychologique largement partagée : la perspective d'une continuité sociale minimale est nécessaire à notre bien-être.

Les ressources environnementales jouent un rôle essentiel moins pour l'homme en général que pour l'homme contemporain. Ainsi, si nous acceptons que nos descendants s'éclairent avec des bougies, nos perspectives énergétiques seraient moins compliquées. Il semble en fait impossible de contempler de manière détachée l'évolution des besoins environnementaux à long terme, nous « emportons » notre mode de vie avec nous, bien que le respect de limites écologiques nous oblige à y apporter certaines corrections. En concédant aux générations futures un droit égal aux ressources finies, ou en organisant une durabilité du développement, nous cherchons à prévenir un effondrement de la civilisation induit par une crise

environnementale. Ainsi, la justice entre les générations ne répond pas uniquement à un désir de justice, elle sert aussi à assurer une survie. Ce motif est-il capable de servir d'argument, et en quels termes ?

Il ne s'agit pas en premier lieu d'une question normative (l'humanité devrait-elle survivre ? Visser't Hooft [1] pense que si la justice nous prescrit le juste traitement des générations futures, elle n'exige pas qu'il y ait des générations futures), mais cela est en rapport avec le sens de la vie. En effet, une croyance implicite en la perpétuité de la présence humaine sur Terre contribue par beaucoup d'aspects à ce qui nous persuade que la vie vaut la peine d'être vécue. La justice entre les générations nourrit ce besoin présent de confiance en la perpétuation de la vie humaine sur Terre dans de bonnes conditions. Nos soucis concernant le futur reflètent l'intérêt fondamental que nous avons à être capables d'insérer les moyens grâce auxquels nous vivons dans un cadre qui dépasse nos propres vies. Fonder une famille, contribuer au développement de la science présuppose une confiance dans les personnes futures vis-à-vis du maintien des valeurs auxquelles nous adhérons. Nous voulons avoir des enfants pour avoir un futur. Et nous voulons que leur futur

ait un sens. Nous sommes alors au croisement des valeurs personnelles et impersonnelles. Les générations à venir représentent le futur qui intervient dans le sens présent des choses. Comme cette croyance est fondamentale, elle doit faire l'objet d'une juste distribution intra et intergénérationnellement. Aussi, si la justice intergénérationnelle ne demande pas qu'il y ait des générations futures, elle impose de faire tout ce qui est en notre pouvoir pour éviter les perspectives catastrophiques.

Nous ne pouvons dire pourquoi nous croyons naturellement en la continuation de l'humanité dans un horizon indéfini. On peut seulement dire que cet horizon conditionne le sens en donnant à notre expérience du bien l'espace temporel illimité qu'il réclame.

Ceci constitue la première fondation philosophique à l'existence de devoirs actuels en faveur de l'avenir. C'est sur cette assise que repose le courant catastrophiste, développé par Jonas, Anders, Visser't Hooft et Dupuy, entre autres.

Le catastrophisme n'a pas pour vocation, comme d'autres théories de la philosophie morale, de guider la plupart des actions humaines. Il s'agit de maintenir toujours ouvert l'éventail des possibilités de

développement de la civilisation, de préserver le présent des perspectives catastrophiques. Il s'est développé après deux catastrophes majeures, Hiroshima et Auschwitz, comme une réponse à l'expansion extraordinaire du pouvoir de l'Homme qui venait d'acquérir la capacité de s'autodétruire (directement par la guerre nucléaire ou indirectement par des catastrophes écologiques). On doit citer ici Jonas [2] : « Si la nature inédite de notre agir réclame une éthique de la responsabilité à long terme, commensurable à la portée de notre pouvoir, alors elle réclame également, au nom même de cette responsabilité, un nouveau type d'humilité - non pas une humilité de la petitesse, comme celle d'autrefois, mais l'humilité qu'exige la grandeur excessive de notre pouvoir qui est un excès de notre pouvoir de faire sur notre pouvoir de prévoir et notre pouvoir d'évaluer et de juger ». Devant l'incertain, les catastrophistes appellent à se fixer sur la catastrophe, voire même à la tenir pour certaine (Jean-Pierre Dupuy [3]), seuls moyens selon eux de l'éviter. Le nouvel impératif catégorique est alors : « Inclus dans ton choix actuel l'intégrité future de l'Homme comme objet secondaire de ton vouloir ! ».

Nous allons maintenant présenter et étudier les implications pratiques d'une deuxième origine à nos obligations vis-à-vis des générations futures : celle qui passe par l'intermédiaire de nos devoirs envers la génération suivante.

La chaîne d'obligations intergénérationnelles

Nous nous inspirons ici du travail d'Axel Gosseries [4] pour développer le concept de chaîne d'obligations intergénérationnelles.

Pour approfondir puis dépasser l'argument de non-identité, Axel Gosseries fait un détour par les affaires de type « vie préjudiciable » (l'affaire Peruche en est un exemple célèbre). Quatre conditions sont requises pour les définir : un enfant doit être victime d'un handicap inéluctable dès avant sa naissance, celui-ci doit résulter d'un fait de la nature ; d'autre part, les parents, s'ils avaient eu connaissance du risque ou de l'existence du handicap, auraient décidé de ne pas concevoir l'enfant ou auraient pratiqué une IVG ; enfin, un tiers a commis une faute de diagnostic ou d'information.

Dans cette affaire, la Cour de cassation a conclu à un dommage envers l'enfant. Cela est contestable, car pour qu'il y ait

dommage à une personne, il faut pouvoir comparer l'état actuel de cette personne avec l'état contrefactuel qui aurait été le sien si l'erreur n'avait pas été commise. Dans le cas de la vie préjudiciable, si l'erreur n'avait pas eu lieu, deux hypothèses s'ouvraient : soit les parents décidaient de garder l'enfant ou de le concevoir quand même, et dans ce cas l'erreur ne change rien. Soit les parents décidaient d'avorter ou de ne pas concevoir l'enfant, et dans ce cas il ne serait pas né. Il n'est pas possible de mener la comparaison entre situation factuelle et contrefactuelle de la même personne, puisque la situation contrefactuelle est la non-existence et non un état de cette personne, on voit ainsi que le concept de dommage est inopérant quand ledit dommage est aussi une condition de possibilité de l'existence de sa victime (l'existence d'un dommage, moral ou matériel, aux parents est en revanche parfaitement défendable et cohérente). On pourrait objecter que le concept de dommage peut-être étendu en le rendant « indépendant de l'identité ». On pourrait ainsi comparer le sort de l'enfant né avec un handicap avec celui qui serait né après avortement du premier. Toutefois, dans bien des cas, les parents n'auraient pas donné naissance à un autre enfant et le

concept de dommage étendu serait dans ce cas inopérant. D'autre part, il est fortement contre-intuitif d'affirmer que quelqu'un a subi un dommage parce que quelqu'un d'autre pourrait avoir une meilleure existence que lui, et en acceptant une telle proposition, on serait conduit à affirmer que l'on cause dommage à chaque enfant en l'engendrant, puisqu'un autre aurait toujours pu naître dans de meilleures conditions. Il convient donc de

rejeter ce concept de dommage étendu.

Il est en revanche possible de défendre l'idée d'un seuil minimal de dignité en deçà duquel la vie ne vaudrait pas la peine d'être vécue, conçu comme un ensemble de conditions physiques et psychiques d'existence indignes de la personne qui doit les subir. On pourra alors parler de dommage puisqu'il s'agira de comparer l'état factuel d'une personne avec ce seuil.

La plupart de nos actions affectent l'identité des personnes futures. Si on applique l'argument de non-identité, on pourrait conclure que, tant que nos actions ne condamnent pas les générations futures à vivre en deçà d'un certain seuil de dignité, nous ne leur causons aucun dommage (ce risque est en fait pris en charge par le catastrophisme). Cela serait peut-être vrai si nous étions une espèce semelpare, c'est-à-dire si nous mourrions en engendrant nos descendants.



BSIP/INGRAM

« Traitez bien la terre : elle ne vous fut pas donnée par vos parents, elle vous fut prêtée par vos enfants. Nous n'héritons pas la terre de nos ancêtres, nous l'empruntons à nos enfants ». *Nos obligations envers la génération suivante sont fondées directement par cette propriété collective : la Terre est un bien public, et non par un ancrage dans le passé.*

Mais tel n'est pas le cas, les générations se chevauchent, ce qui permet de donner sens à des obligations envers les générations futures. Si on ne peut condamner des actes ou des intentions préconceptuels, il n'en va pas de même des actes postconceptuels. Libre à chaque génération d'en engendrer une suivante ou non, mais à partir du moment où elle le fait, chaque individu engendré devient une personne responsable munie de droits, ce qui implique des devoirs de la part de la génération précédente. La nouvelle génération aura elle-même des devoirs envers la génération suivante et ainsi de suite. Toute décision de notre part (génération n) qui aurait un impact négatif envers la génération $n+2$ rendrait plus difficile à la génération $n+1$ le respect de ses devoirs envers la génération $n+2$ et nous causerions ainsi un dommage à la génération $n+1$ qui existe déjà et envers laquelle nous avons des devoirs. Ainsi, c'est par nos devoirs envers la génération suivante vivant en même temps que nous, que nous pouvons justifier des devoirs à propos des générations futures : c'est le concept de chaîne d'obligations. La satisfaction de ces obligations est évaluée à l'issue de la vie de chaque génération. Nous disposons donc de toute notre durée de vie pour satisfaire

deux types de devoirs envers la génération suivante : un devoir direct de transmission à définir (par exemple, leur transmettre au moins autant de ressources que nous en avons hérité) et un celui de leur rendre possible la satisfaction de leurs obligations de transmission envers leurs descendants.

Si la chaîne d'obligations intergénérationnelles fonde nos devoirs à long terme par l'intermédiaire de ceux envers la génération suivante existante, elle ne précise pas la nature de ces derniers. La théorie la plus fréquemment convoquée pour cela est celle de la réciprocité indirecte.

Elle renvoie à deux principes, un principe explicatif de nos obligations intergénérationnelles qui peut s'exprimer comme suit : nous devons quelque chose à la génération suivante parce que nous avons reçu quelque chose de la génération précédente ; et un principe substantiel qui précise ces obligations : la désépargne est interdite, autrement dit, nous sommes tenus de transférer à la génération suivante au moins autant que nous avons reçu de la génération précédente.

On peut noter ici que ce principe ne nous dit pas comment on évalue l'héritage, et notamment le degré de substituabilité des différentes formes de capitaux, discussion cruciale

que nous ébaucherons par la suite.

On peut noter également que la référence est la quantité absolue de richesses transmise par la génération précédente et nullement une quantité d'efforts fournie par cette dernière : une épargne très importante, par exemple, n'engage en rien la génération suivante au même effort. Cela n'implique pas non plus que nous transférons *ce que nous aurions dû recevoir* de la génération précédente, autrement dit, nous ne sommes pas tenus de réparer les consommations excessives des générations précédentes.

Nous allons maintenant étudier différentes objections à la réciprocité indirecte. D'abord, en quoi l'héritage de la génération précédente nous contraint-il à donner en retour à la génération suivante plutôt qu'à la génération actuelle ou même à la génération précédente (au moins en partie) ?

Supposons que la génération $n+1$ ait reçu 1 000 par personne de la génération n . Si elle décide de rembourser une partie de sa dette en donnant 100 à la génération n , celle-ci aura reçu 1 100 en tout et transmis seulement 1 000, elle devrait donc refuser un tel transfert si elle souscrit à la réciprocité. De même, les transferts intragénérationnels ne peuvent être vus comme un moyen de

« rembourser ses dettes » vis-à-vis de la génération précédente puisqu'une telle génération qui utiliserait une partie de son héritage pour soulager les plus démunis de sa génération aurait reçu plus qu'elle n'aurait rendu. Il faut donc, dans ce cadre, séparer nettement justice intra et intergénérationnelle, l'une ne devant pas affecter l'autre.

Examinons une autre objection, celle du don. Si l'intention de la génération précédente avait été de faire un don à la seule génération suivante, cela libère-t-il cette génération de toute obligation envers la suivante ?

Si les intentions de la génération précédente devaient être prises en compte, il n'y aurait aucune raison de ne pas considérer également celles de l'ensemble des générations antérieures. Il suffit, dans ce cas, qu'une d'entre elles ait conçu ce qu'elle avait transféré comme un don à l'ensemble des générations à venir pour qu'aucune génération ne puisse s'absoudre de l'obligation de transférer cette partie de l'héritage à la suivante. Pour que l'argument du don délivre donc une génération d'obligations envers la suivante, il faudrait donc que toutes les générations précédentes aient conçu leur transfert intergénérationnel comme un don à l'usage exclusif de la

génération suivante, ce qui est très peu convaincant.

Pour s'affranchir des intentions des générations précédentes, on peut reformuler la logique de la réciprocité indirecte en termes économiques de passager clandestin (*free-rider*). Un passager clandestin est un individu qui bénéficie, sans rien payer, d'une externalité positive rendue possible par la prise en charge des coûts par autrui. Dans la logique de la réciprocité indirecte, la seule manière de compenser la génération précédente est de reporter la compensation vers la génération suivante. Une génération qui aurait une consommation excessive et un legs inférieur à son héritage pourrait donc être qualifiée de passager clandestin, et en cela être moralement condamnable. On pourrait alors objecter qu'il n'est pas condamnable d'être un passager clandestin si la seule manière de ne pas l'être implique des coûts supérieurs aux bénéfices retirés. Ainsi, une génération ne serait tenue de rendre que le seul bénéfice qu'elle a effectivement retiré de son héritage. A supposer alors que plusieurs générations fassent un usage très inefficace du capital, celui-ci se réduirait alors progressivement à rien, ce qui serait moralement inacceptable ! On doit donc considérer que si une génération décide

d'entamer le capital, la mesure de cette compensation ne devrait pas être calculée sur la base du bénéfice effectivement retiré par cette génération (ce qui présente comme on vient de le voir le risque de dégradation du capital, et implique que les avancées technologiques initiées par cette génération justifient un accroissement des obligations intergénérationnelles), ni sur l'usage que pourraient en faire les générations futures, mais plutôt sur l'usage le plus efficace qu'aurait pu en faire la génération précédente. En ce sens, l'interprétation morale de la réciprocité indirecte en termes de passager clandestin est acceptable.

Examinons maintenant l'objection la plus sérieuse à la réciprocité indirecte : c'est un devoir envers la génération précédente qui est à la base de l'héritage que nous laissons à la génération future. Or, une fois celle-ci décédée, cette obligation ne peut se maintenir que si nous acceptons la possibilité morale de devoirs envers les morts. L'existence d'obligations envers les morts signifierait une extension du domaine de la justice entre les générations dans le passé au-delà de la période de chevauchement entre générations et affecterait aussi bien l'existence que la nature et l'ampleur de nos

obligations envers les générations futures.

Nombre d'entre nous conçoivent les devoirs envers les morts comme des obligations morales parmi les plus fermes. Mais si nous estimons qu'une obligation morale n'a de sens que si sa violation est susceptible d'engendrer un dommage, alors on doit s'interroger sur la signification d'un dommage envers les morts.

Gosseries a montré de manière très convaincante que, même en admettant que les morts existent, il est très difficile de justifier l'existence d'obligations envers les morts ayant un coût pour les générations présentes. L'indifférence aux *desiderata* des défunts, qui n'est pas contradictoire avec le principe d'égal respect et d'impartialité pour les morts et les vivants, du moment que les morts de toutes les générations sont traités de la même manière, semble être la seule voie praticable. La réciprocité indirecte paraît ainsi fragilisée. On peut toutefois contourner cette difficulté en posant d'emblée une propriété collective de la Terre. Tout se passe comme si la réciprocité indirecte reposait sur la présupposition d'une propriété générationnelle initiale exclusive qui, par le biais de l'intention de certaines d'entre elles, se collectivisait, ce qui pose deux problèmes, le res-

pect d'obligations envers les morts, et celui de la première génération. Un moyen de dissoudre ces difficultés consiste à poser d'emblée une propriété collective, comme dans le fameux proverbe indien : « *Traitez bien la terre : elle ne vous fut pas donnée par vos parents, elle vous fut prêtée par vos enfants. Nous n'héritons pas la terre de nos ancêtres, nous l'empruntons à nos enfants* ». Nos obligations envers la génération suivante sont fondées directement par cette propriété collective : *la Terre est un bien public*, et non par un ancrage dans le passé. En fait, si chaque génération est la propriétaire exclusive de la Terre tant qu'elle décide de ne pas avoir de descendants, il n'en va plus de même dès qu'elle engendre une nouvelle génération. Cette dernière, une fois engendrée, devient, elle aussi, propriétaire du patrimoine, collectivement avec la génération précédente, et a donc droit d'être aussi bien traitée qu'elle, c'est-à-dire de recevoir un héritage équivalent.

La chaîne d'obligations intergénérationnelle amène à la règle suivante : l'interdiction de la désépargne. Une des faiblesses de ces théories est qu'il n'est jamais clair si la richesse à transmettre est en valeur absolue ou par personne, et qu'il n'existe pas de

raison interne décisive de trancher sur cette question.

Enfin, en cas de catastrophe naturelle prévisible dans l'avenir et non imputable aux actions humaines, la théorie présentée dans ce paragraphe ne conduit pas à une obligation morale d'épargne de la génération présente pour aider la génération subissant la catastrophe, ce qui n'est bien sûr pas le cas du catastrophisme, ni de la justice distributive que nous allons présenter maintenant.

Nous avons donc montré qu'on peut justifier nos devoirs envers les générations futures par l'intermédiaire de nos devoirs envers la génération suivante, et tenté de préciser la nature de ces derniers. Nous allons maintenant nous pencher sur la troisième classe de justification des devoirs à long terme : l'extension des justices distributives au cas intergénérationnel.

Les justices distributives

Les théories de justices distributives s'intéressent à la répartition d'une grandeur (par exemple le bonheur, l'argent, le bien-être...) entre les individus. Elles se répartissent grossièrement en deux classes : les théories égalitaristes strictes qui se préoccupent du niveau relatif des personnes au regard

d'un bien donné (même si la redistribution exigée engendre une baisse du volume total de ressources disponibles) et les théories égalitaristes qui se préoccupent du sort absolu des individus. De très nombreuses théories de ce type existent, aux fondements philosophiques divers (généralement basées sur des perspectives déontologiques et ou des procédures contractualistes), la plus célèbre actuellement étant probablement la théorie de la justice de John Rawls [5]. Nous n'allons pas détailler ce sujet puisque ces théories ne sont jamais, à notre connaissance, conçues pour traiter directement des obligations intergénérationnelles à long terme. Toutefois, de très nombreuses extensions des théories existantes au cadre intertemporel ont été proposées, notamment par des économistes. L'idée consiste simplement à étendre la redistribution non plus simplement aux individus vivants mais à l'ensemble des générations actuelles et à venir. On peut noter que si une telle pratique est devenue courante, nous ne lui connaissons aucune base philosophique solide.

Nous allons développer deux exemples de justices distributives étendues au cadre intergénérationnel : celle réalisée par Gosseries de la philosophie de Rawls, puis nous nous

intéresserons aux critères de décision économiques.

Extension de la philosophie de Rawls au cas intergénérationnel

Nous rappelons tout d'abord que la théorie de la justice de Rawls se base sur les trois principes suivants :

- ✓ chaque personne doit avoir un droit égal au système le plus étendu de libertés de base égales pour tous qui soit compatible avec le même système pour les autres. Les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de façon que, à la fois on puisse raisonnablement s'attendre à ce qu'elles soient à l'avantage de chacun et qu'elles soient attachées à des positions et à des fonctions ouvertes à tous ;
- ✓ principe du Maximin (aussi appelé principe de différence) : l'inégalité de répartition de la richesse et des revenus doit être à l'avantage de chacun, avec une priorité lexicale pour les plus défavorisés ;
- ✓ les deux principes précédents sont disposés selon un ordre lexical, ce qui signifie que des atteintes aux libertés de base égales pour tous ne peuvent être justifiées ou compensées par des avantages sociaux ou économiques plus grands.

La théorie de Rawls est d'abord politique, puisqu'elle se veut

applicable à nos sociétés (marquées par la coexistence d'une pluralité de conceptions de la vie bonne), d'où la recherche d'une justice procédurale fondée sur un accord unanime dans une position originelle (et non une justice déontologique basée sur des intuitions communes de la nature du bien ou du juste). Elle est ensuite libérale, défendant une série de libertés fondamentales, accordant une priorité au respect de ces libertés, et l'octroi de moyens matériels afin de permettre un usage effectif de telles libertés. Enfin elle est égalitariste, mettant en œuvre le maximin, qui s'intéresse au sort absolu du plus défavorisé : nous devons choisir un ensemble de règles d'organisation sociale de sorte que les personnes se retrouvant involontairement les plus défavorisées dans une telle société s'en tirent mieux que les plus défavorisées sous le régime de n'importe quelles autres règles. Cet égalitarisme accepte pourtant les inégalités comme moyen d'améliorer le sort de chacun et de parvenir ainsi à l'unanimité.

En ce qui concerne le cadre intergénérationnel, Rawls a indiqué à maintes reprises que les principes philosophiques développés dans sa théorie de la justice ne peuvent se transposer directement, en raison de l'asymétrie fondamen-

tale entre les générations qui ne peuvent, même par expérience de pensée, s'entendre et s'engager sur un contrat. Il propose donc simplement (et la pauvreté de sa démarche lui a souvent été reprochée) la détermination d'un taux d'épargne juste entre les générations (pour la répartition de richesses mais aussi la préservation d'institutions justes). La caractéristique de ce modèle est qu'il fait se succéder deux phases, l'une d'accumulation et l'autre de croisière. Il s'agit d'abord de mettre en place fermement les institutions justes grâce à un taux d'épargne positif et progressif.

Une fois cela réalisé, il n'y a plus pour Rawls de taux d'épargne positif obligatoire. Dans cette phase de croisière, il s'agit de préserver les institutions justes et leur base matérielle. L'épargne positive est autorisée mais la désépargne proscrite.

Rawls justifie la phase d'accumulation en défendant l'existence d'un certain lien entre accumulation des richesses et existence et stabilité des institutions garantissant les libertés ou la redistribution.

Gossieries a voulu défendre le maximin même dans le cas intergénérationnel. Il se préoccupe du sort du plus défavorisé et ce quelle que soit la génération à laquelle il appartient. Il va donc radicaliser la proposi-

tion de Rawls en interdisant dans la phase de croisière l'épargne comme la désépargne, la croissance est rejetée. Le maximin devient la maxime d'action pratique. Il convient de rappeler que Rawls lui-même condamnait une telle extension de sa théorie, les fondements philosophiques d'un maximin intergénérationnel restent donc à construire.

Nous allons maintenant étudier la démarche distributive intergénérationnelle des économistes.

Critères économiques de décision

L'approche économique classique consiste à prendre comme point de départ les préférences des individus (notamment en matière de consommation). Ces dernières sont considérées comme données, il n'y a donc aucun aspect normatif. Ces préférences sont ensuite représentées par une fonction d'utilité qui attribue une valeur supérieure à un scénario d'avenir par rapport à un autre si le premier est préféré par rapport au second. Dans le domaine intergénérationnel, les préférences des individus de chaque génération sont agrégées dans une fonction d'utilité unique. Il s'agit ensuite de répartir les ressources entre toutes les générations, la méthodologie

la plus employée consiste à maximiser un certain critère. De nombreux critères existent dans la littérature, reposant tous sur des bases axiomatiques différentes. Le plus utilisé est la maximisation de la somme des utilités actualisées :

où u_t représente la fonction

$$\sum_{t=0}^{\infty} \frac{u(c_t)}{(1+\delta)^t}$$

d'utilité de la génération t , c_t la consommation d'un bien particulier par la génération t . δ représente le très controversé taux de préférence pure pour le présent. L'idée sous-jacente est assez intuitive : il s'agit de maximiser l'utilité totale de l'ensemble des générations en diminuant la pondération de celles-ci avec leur éloignement dans le temps. δ doit être strictement positif : ce critère ne permet donc pas de traiter toutes les générations de manière égale. Il repose sur les postulats de Koopmans ([6], [7]) que nous ne présentons pas ici en raison de leur technicité. De nombreuses variantes existent. On peut, par exemple, intégrer les stocks dans les utilités si on suppose que les individus leur accordent une valeur intrinsèque (on pense par exemple aux ressources écologiques).

Un autre critère célèbre a été proposé par Graciela Chichilnisky [8]. Elle a

démontré que les seules fonctions d'utilité vérifiant les deux postulats : *non dictature du présent* (un nombre aussi grand soit-il (mais fini) de générations ne suffit pas à préférer un programme de consommation à un autre) et *non-dictature du futur* (changer un nombre fini de consommations change la valeur de l'utilité) sont de la forme :

$$\sum_{t=1}^{\infty} \lambda_t v_t(c_t) + \alpha \lim_{t \rightarrow \infty} v(c_t),$$

où la série des λ_t est sommable. Ce critère ne permet pas plus que le précédent de traiter toutes les générations de la même manière. Il n'est pas non plus complètement consumériste comme peut l'être la somme des utilités actualisées, puisqu'il accorde de la valeur à une consommation reportée à l'infini.

Le dernier critère célèbre est dérivé de la philosophie de

$$\inf_t v(c_t),$$

Rawls : il s'agit de maximiser soit l'utilité de la génération la plus mal lotie.

Ces critères constituent des aides puissantes à la décision, ils permettent de faire des calculs pratiques. On peut ainsi les utiliser pour calculer la répartition optimale d'une ressource non renouvelable (par exemple, l'uranium) entre les générations. Toutefois, ils tendent souvent à outrepasser

leur statut d'outil pour prétendre à une valeur normative. On peut évoquer ici la distinction kantienne entre raison et rationalité. La rationalité est le respect d'une raison théorique provenant d'un schéma conceptuel universel, ainsi que le respect d'une raison pratique faite de règles, de conseils de prudence, de maximes et d'instructions adoptés par les individus dans leur vie quotidienne. Ainsi, la rationalité nous donne des instructions pour agir. Par exemple, avec le premier critère, la combinaison de la maximisation des utilités et de la prise en compte actualisée du futur implique qu'un agent rationnel doit choisir la somme des utilités actualisées maximale. Le critère est alors un outil du calcul et une instruction éclairant les choix entre différentes options. Mais cette instruction est cependant hypothétique : pour les Kantiens, il ne peut y avoir une obligation morale à maximiser ce critère.

La raison est liée à comment la rationalité opère et comment elle procède. C'est une activité de second ordre et réflexive. Elle présuppose une compréhension, des techniques d'investigation ainsi qu'une distance critique. Les caractéristiques de la raison sont donc sa réflexivité, son sens critique, son intérêt (elle n'est pas neutre)

avec comme plus hauts intérêts l'éthique, la suspicion de la rationalité, et la capacité à juger justement cette rationalité. La raison doit comprendre les arguments pour juger (et non calculer). Ainsi, les jugements de la raison doivent émaner d'une compréhension profonde du sujet et, dans le même temps, d'idées éthiques telles la justice, l'impartialité, l'autonomie.

La raison doit intervenir lorsque la rationalité est prise en défaut ou questionnée, ce qui arrive par exemple avec l'économie. L'idée kantienne concernant *la colonisation de nos pensées par les outils de la rationalité* a été conceptualisée par Habermas. Cette colonisation signifie que des questions telles que « Comment dois-je vivre ? » sont réglées par des outils économiques ou commerciaux. Toute théorie doit être circonscrite à un domaine. La question doit alors être posée au niveau de la raison.

On rejoint ici la critique de l'économie d'Amartya Sen [9]. L'économie, qui est censée s'intéresser aux individus réels, suppose généralement que les motivations des êtres humains restent pures, vierges de sentiments comme la malveillance ou le sens moral. Un présupposé d'autant plus surprenant que l'économie est issue de l'éthique : Adam Smith était professeur de philosophie

morale, et jusqu'à récemment, l'économie était une des matières de la licence ès sciences morales de Cambridge.

Amartya Sen distingue deux origines à l'économie. D'une part, une origine éthique remontant à Aristote pour qui l'économie est reliée de manière essentielle à la politique : la richesse n'est pas alors un but en soi, mais seulement une chose utile en vue d'autre chose. On ne saurait arrêter l'évaluation à un arbitraire tel que l'appréciation de critères d'efficacité, une conception plus large du bien doit être dégagée. L'autre conception est qualifiée par Sen de mécaniste : elle s'intéresse avant tout à la logistique plutôt qu'aux finalités ultimes. Les fins sont tenues pour des données assez simples, l'effort porte sur les moyens pour les atteindre.

Ces deux conceptions sont très riches, mais Sen déplore que l'importance de la conception éthique n'ait cessé de décliner, appauvrissant aussi bien l'économie (notamment l'économie du bien-être) que la recherche éthique, qui pourrait grandement bénéficier des analyses et méthodes économiques.

L'économie moderne suppose généralement un comportement « rationnel » des individus, mais définit parfois cette rationalité en termes assez étroits : la maximisation de

l'intérêt personnel. Toute autre attitude est-elle forcément irrationnelle ? Cette vision rejette catégoriquement le rôle de l'éthique dans la prise de décision.

Bien sûr, l'intérêt personnel joue un rôle fondamental, dans la plupart des transactions économiques par exemple. Mais ne peut-on, dans d'autres cas, reconnaître une pluralité de motivations ?

Enfin, le terrain des droits, des libertés et des opportunités réelles n'est pas pris en compte de manière intrinsèque par l'économie du bien-être et l'utilitarisme, qui se fondent uniquement sur les accomplissements des individus et voient en eux des moyens d'obtenir d'autres biens, en particulier des utilités. L'acceptation morale de certains droits (en particulier de droits auxquels on tient et que l'on défend, que l'on ne se contente pas de respecter sous la forme de contraintes) peut entraîner une déviation systématique par rapport au comportement intéressé. Lorsque la conduite réelle s'oriente dans ce sens, même de façon partielle et limitée, les fondements de la théorie économique classique peuvent être remis en cause.

Il nous semble que les idées précédentes sont essentielles ; elles défendent une idée forte : l'économie du bien-être doit être circonscrite à son statut

d'outil de calcul, même si on intègre dans l'axiomatique des propositions « éthiques ».

Au final, on conclut que l'extension philosophique d'une justice distributive au cadre intergénérationnel reste à faire, et que les calculs économiques ne doivent pas outrepasser leur rôle d'outils.

Conclusion

Les trois théories éthiques présentées semblent pour le moment inconciliables et surtout difficiles à mettre en pratique. En effet, si les bases philosophiques de la justice distributive intergénérationnelle sont peu claires, le catastrophisme et la chaîne d'obligations intergénérationnelles se heurtent à l'obstacle redoutable de l'évaluation (scénario du pire pour l'un, héritage pour l'autre). Par exemple, comment évaluer l'héritage, et quel est le degré de substituabilité entre les différents biens ? Beaucoup de « mesures » de l'héritage ont été proposées, depuis la notion « objective » de ressources, jusqu'à celle subjective de bien-être, en passant par les opportunités de bien-être ou les bases productives. L'utilisation de critères subjectifs pose problème, au sens où l'héritage sera évalué selon les préférences d'une

seule génération. Toutefois, les transferts intergénérationnels s'effectuent progressivement, aussi les préférences de la génération immédiatement suivante au moins, sont-elles prises en compte. Ces préférences sont pourtant largement contrôlées par la génération présente, notamment par le biais de l'éducation ou par ce que nous leur laissons (si nous faisons disparaître des ressources sans en parler à nos descendants, ils ne pourront les regretter). Aussi, la diversité des options doit ici être prise en compte. En effet, en plus d'être une réponse à l'incertitude concernant les préférences futures, c'est également le seul moyen pour que la génération suivante puisse modifier ses préférences au-delà de celles qui résultent de son éducation. Cependant, maintenir une diversité d'options est coûteux, sans compter que certaines options sont mutuellement exclusives. Au sujet de l'équivalence des biens, deux questions doivent être discutées : d'abord les biens important-ils en eux-mêmes ou seulement par l'intermédiaire de leurs fonctions ? D'autre part, des fonctions peuvent-elles être abandonnées au profit d'autres plus prioritaires ? Il en va ainsi du capital naturel, dont la non-substituabilité peut être défendue de deux manières : parce

qu'il a une valeur intrinsèque, ou parce qu'il remplit seul des fonctions essentielles.

Refuser toute substitution conduit clairement à ne jamais toucher aux ressources non renouvelables, ce qui n'est pas efficace. De plus, en adoptant un critère par individu, on a beaucoup de mal à soutenir que les ressources naturelles doivent être préservées sans possibilités de substitution (et puis, comme le souligne Birnbacher [10], si nous sommes contre toute forme de substituabilité, comment considérer alors le processus naturel qui fait disparaître certaines espèces et en apparaître d'autres ?).

La question est au moins aussi complexe quand il s'agit de décider quel est le scénario du pire. Ainsi, l'élaboration pratique de critères de décisions à partir de ces théories est probablement utopique. Faut-il alors les rejeter comme autant de mécaniques abstraites et stériles ? Nous sommes persuadés du contraire, car dans un monde où les préoccupations vis-à-vis des générations futures ne cessent de gagner en importance, elles peuvent jouer le rôle irremplaçable de phares guidant les hommes dans le brouillard moral et les aidant, au moins, à démasquer les contradictions nombreuses parmi les invocations désormais rituelles des droits des générations futures.

Notons pour finir que la réflexion sur ce thème n'en est qu'à ses prémises, d'autres théories surgiront, contredisant les précédentes, les unifiant ou encore les renouvelant. Dans tous les cas, l'avenir s'annonce... passionnant !

Bibliographie

[1] Visser't Hooft, H. P., *Justice to Future Generations and the Environment*, Kluwer Academic Publishers.

[2] Jonas, Hans, *Le Principe Responsabilité* (1979).

[3] Dupuy, Jean-Pierre, *Pour un catastrophisme éclairé* (2002).

[4] Gosseries, Axel P. *Penser la justice entre les générations*, Alto (2004).

[5] Rawls, John, *A Theory of Justice* (1971).

[6] Koopmans, Tjalling C., *Stationary Ordinal Utility and Impatience*, *Econometrica* 28 : 2, (1960).

[7] Koopmans, Tjalling C., *Representation of Preference Ordering Over Time*, *Cowles Foundation Paper* (1972).

[8] Barbyshnikov, Yuliy et Chichilnisky, Graciela, *Intergenerational Choice : A Paradox and A Solution*, *American Mathematical Society* 22 (1999).

[9] Sen, Amartya, *Ethique et économie* (1993).

[10] Birnbacher, Dieter, *La responsabilité envers les générations futures* (1988).