

La justice intergénérationnelle¹

Danielle Zwarthoed, Centre de Recherche en Ethique, Université de Montréal.
danielle.zwarthoed@umontreal.ca

Version avant correction des épreuves. Version finale publiée ici : Gilles
Campagnolo & Jean-Sébastien Gharbi : "Philosophie économique" (2017)- p. 218-
256 (ISBN : 978-2-37361-057-4)

Introduction:

Qu'est-ce que la justice intergénérationnelle ? Dans ce chapitre, le terme « justice » désigne la « justice distributive ». Une « théorie de la justice entre générations » est une théorie normative visant à déterminer comment les avantages et les coûts devraient être distribués entre différents individus, appartenant à différentes générations, dans un monde où les ressources sont modérément rares. La « redistribution » vers les générations futures prend la forme d'épargne ou d'investissement.

On distingue la *justice distributive* de la *justice rectificative*. La justice distributive peut être conçue en première approximation comme la justice entre deux générations, tandis que la justice rectificative concerne généralement deux groupes à travers deux générations (ou plus). Des rectifications, matérielles ou symboliques, peuvent être exigées au nom de préjudices causés par les générations passées (la traite transatlantique, le génocide arménien ou les émissions de gaz à effet de serre de la Révolution Industrielle, par exemple). Là où la justice distributive requiert des transferts afin d'éviter qu'un agent ne se retrouve désavantagé (quels que soient les actions, ou les mécanismes à l'origine de cette situation), la justice rectificative requiert des transferts afin de réparer une action injuste, et ce quelle que soit la situation économique et sociale des intéressés (victimes ou titulaires d'obligations). Si les descendants des victimes d'injustices passées comptent aussi parmi les plus désavantagés, les demandes de la justice distributive et de la justice rectificative coïncident. Mais la justification des transferts reste différente. Des approches combinant la dimension distributive et la dimension rectificative sont possibles : par exemple, les transferts peuvent être justifiés en faisant appel à une injustice historique, mais leur montant peut être calculé sur la base de considérations distributives². Ce chapitre ne discute que la dimension distributive de la justice intergénérationnelle.

¹ Je remercie Peter Dietsch, Jean-Sébastien Gharbi et Axel Gosseries pour leur relecture attentive. Ce texte doit également beaucoup aux nombreux échanges que j'ai eus avec les membres de la Chaire Hoover d'Ethique économique et sociale (Louvain) et du Centre de Recherche en Ethique (Montréal). Je suis entièrement responsable des erreurs qui subsistent.

² Cf. Gosseries, Axel, « Historical Emissions and Free-Riding », *Ethical Perspectives*, vol. 11, no. 1, 2004, pp. 36–60. Sur la justice intergénérationnelle comprise comme réparation d'injustices

Une autre distinction importante concerne le terme « génération ». Ce terme désigne soit des cohortes de naissance, soit des groupes (ou classes) d'âge. Une cohorte de naissance correspond à l'ensemble des individus nés au cours d'une même période, par exemple l'année 1929. Un groupe d'âge désigne l'ensemble des personnes du même âge, par exemple 30 ans. En 1959, le groupe d'âge « 30 ans » désignait les personnes nées en 1929, mais en 1979 il désignait celles nées en 1949. Ce chapitre ne discute que la justice entre cohortes³. Et il ne discute que les obligations des générations présentes envers les générations futures, laissant ici de côté les obligations à l'égard des générations passées⁴. La justice intergénérationnelle se distingue de la justice intragénérationnelle (la justice au sein d'une génération) de plusieurs manières. Tout d'abord, nous ignorons les circonstances, besoins, capacités, valeurs et préférences des personnes futures. La définition des obligations envers les générations futures devra tenir compte de ces incertitudes⁵. Ensuite, le temps ne s'écoule que dans une direction : les bénéfices et les coûts ne « voyagent » que vers le futur, et il ne peut donc y avoir d'« échanges » à proprement parler entre les générations, du moins entre les générations qui ne se chevauchent pas. De plus, les actions d'une génération ont un impact significatif sur les conditions de vie, les valeurs et les préférences, et même l'identité et l'existence de ses successeurs. Il y a donc une asymétrie de pouvoir importante entre les générations. L'objet de ce chapitre est donc la justice intergénérationnelle comprise comme justice distributive entre cohortes. La première partie expose trois défis à la possibilité même de parler d'obligations de justice intergénérationnelle. La deuxième partie discute la justification et la définition des obligations de justice envers les générations futures. La

passées, on consultera également : Meyer, Lukas, « Intergenerational Justice », in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008, sect. 5. <http://plato.stanford.edu/entries/justice-intergenerational/> (consulté le 29 février 2016).

³ Sur la justice entre groupes d'âge, on consultera, par exemple : Daniels, Norman, *Am I my parents' keeper?: an essay on justice between the young and the old*, Oxford University Press, 1988 ; McKerlie, Dennis, « Equality Between Age-Groups », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 21, no. 3, 1992, pp. 275–295 ; Gosseries, Axel, « What Makes Age Discrimination Special? A Philosophical Look at the ECJ Case Law », *Netherlands Journal of Legal Philosophy*, vol. 43, no. 1, mars 2014, pp. 59- 80.

⁴ E.g. Gosseries, Axel, « A-T-on des Obligations Envers les Morts? », *Revue Philosophique De Louvain*, vol. 101, no. 1, 2003, pp. 80–104 ; Lippert-Rasmussen, Kasper, *Luck Egalitarianism*, Bloomsbury Publishing, 2015, pp. 156- 161.

⁵ Pour une présentation des différents principes susceptibles de guider les décisions publiques en situation d'incertitude, cf. IPCC, « Climate Change 2014: Mitigation of Climate Change. Working Group III Contribution to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change », Geneva, Switzerland, IPCC, 2014, pp. 168-176-219. Pour une reformulation et une défense du principe de précaution, cf. Gardiner, Stephen M., « A Core Precautionary Principle », *Journal of Political Philosophy*, vol. 14, no. 1, 2006, pp. 33–60.

troisième partie aborde brièvement la question de la mise en œuvre de la justice intergénérationnelle en contexte non-idéal.

1. La justice entre générations fait-elle sens ?

Fait-il sens de parler d'obligations à l'égard des personnes futures ? Trois défis, le défi de la non-existence, le défi de la non-identité et les problèmes posés par l'éthique des populations, jettent le doute.

1.1. Le problème de la non-existence

Le défi de la non-existence⁶ remet en cause l'idée selon laquelle les personnes futures pourraient avoir des droits (moraux et/ou légaux)⁷. Le raisonnement est le suivant :

- (1) Toute obligation doit être corrélée à un droit de la personne à l'égard de qui cette obligation est due.
- (2) De (1), il suit que les personnes du présent ne peuvent avoir des obligations à l'égard des personnes futures que si les personnes futures ont des droits.
- (3) Seules les personnes qui existent peuvent avoir des droits⁸.
- (4) Les personnes futures n'existent pas.
- (5) De (3) et (4), il suit que les personnes futures n'ont pas de droits aujourd'hui.
- (6) De (2) et (5), il suit que les personnes du présent n'ont pas d'obligations à l'égard des personnes futures.

Comment éviter cette conclusion ? Examinons deux solutions possibles : la *Solution de l'Existence des Personnes futures* et la *Solution des Droits futurs des Personnes futures*.

La *Solution de l'Existence des Personnes Futures* consiste à remettre en cause (3).

L'argumentation en faveur de (3) peut être formulée ainsi⁹ : ce qui n'existe pas ne peut pas

⁶ Pour des formulations du défi de la non-existence, cf. : Macklin, Ruth, « Can future generations correctly be said to have rights? », in Sterba, James P, dir., *Morality in Practice*, Belmont, CA, Wadsworth, 1984 ; De George, Richard T., « Do we owe the future anything? », in Sterba, James P, dir., *Morality in Practice*, Belmont, CA, Wadsworth, 1984 ; McMahan, Jefferson, « Review: Problems of Population Theory. Reviewed Work: Obligations to Future Generations by R.I. Sikora and Brian Barry », *Ethics*, vol. 92, no. 1, 1981, pp. 125- 126; Beckerman, Wilfred et Pasek, Joanna, *Justice, Posterity, and the Environment*, Oxford University Press, 2001, pp. 19- 20; Herstein, Ori J., « The Identity and (Legal) Rights of Future Generations », *George Washington Law Review*, vol. 77, 2009, pp. 1180- 1182.

⁷ Je n'aborde pas ici la question de savoir si la fonction des droits des personnes futures est de protéger la capacité de choix du détenteur des droits (« *will* » *conception of rights*) ou de protéger ses intérêts (« *interest* » *conception of rights*).

⁸ Il ne peut y avoir de « droits flottant dans les airs ». Cf. Gosseries, Axel, « On Future Generations' Future Rights », *Journal of Political Philosophy*, vol. 16, no. 4, décembre 2008, p. 450.

⁹ Cette formulation s'inspire de : Elliot, Robert, « The Rights of Future People », *Journal of Applied Philosophy*, vol. 6, no. 2, octobre 1989, p. 161.

avoir des propriétés réelles, par exemple la propriété d'avoir des droits. Or, les personnes futures n'existent pas. Donc elles ne peuvent avoir la propriété d'avoir des droits. Mais les personnes futures, bien qu'inexistantes aujourd'hui, peuvent être considérées comme des personnes potentielles. Leur « potentialité » est assez développée, la probabilité que des personnes humaines existeront dans le futur étant très forte¹⁰. (3) pourrait donc être reformulée ainsi :

(3') Seules les personnes qui existent, ou qui existeront, peuvent avoir des droits. S'il est vrai que des personnes existeront dans le futur, alors, d'après cette reformulation, leurs droits existent déjà¹¹.

La *Solution des Droits futurs des Personnes futures* concède (1)-(5), tout en niant la conclusion (6)¹². Supposons que, juste avant d'avaler un grand verre d'arsenic, un terroriste dissimule une bombe à retardement dans une crèche¹³. Il programme la minuterie pour déclencher la bombe dans trois ans. A l'exception du personnel de la crèche, les victimes potentielles de la bombe ne sont pas encore nées, ni même conçues. Le terroriste possède cependant dès *aujourd'hui* la capacité de leur nuire. Admettons (contrairement à la stratégie de réponse du paragraphe précédent) que les jeunes victimes, étant encore inexistantes, n'ont pas de droits au moment où je dépose la bombe¹⁴. Il serait néanmoins étrange d'affirmer que, *au moment où* la bombe se déclenche, les droits des bébés ne sont pas violés parce que le poseur de bombe est décédé depuis trois ans, et qu'ils l'auraient été si ce dernier était encore en vie. Ce qui importe ici, c'est que le poseur de

¹⁰ Cf. Feinberg, Joel, « The Rights of Animals and Unborn Generations », in Blackstone, William, dir., *Philosophy and Environmental Crisis*, Athens, GA, University of Georgia Press, 1974, p. 65. Comme Feinberg le souligne lui-même, cette stratégie soulève la difficulté suivante : à partir de quand le caractère potentiel d'une personne est-il suffisamment « avancé » pour que l'on puisse lui attribuer des droits ? Feinberg suggère deux critères : (i) l'importance des causes déjà existantes de l'existence de cette personne ; (ii) le degré de déviation du cours normal des événements qui serait requis pour empêcher la venue au monde de cette personne (*Ibid.*, pp. 67- 68). La potentialité des personnes futures satisfait le critère (ii) : si le genre humain décidait de cesser de procréer, ce serait sans doute une déviation importante du cours normal des événements.

¹¹ Cf. également Elliot, « The Rights of Future People », pp. 161- 162. Pour une critique de l'attribution de droits présents aux personnes futures, cf. Gosseries, « On Future Generations' Future Rights », p. 454.

¹² Gosseries, « On Future Generations' Future Rights », pp. 453- 457 ; Meyer, Lukas H, « Past and Future: The Case for a Threshold Notion of Harm », in Meyer, Lukas H, Paulson, Stanley L. et Pogge, Thomas W., dir., *Rights, Culture and the Law: Themes from the Legal and Political Philosophy of Joseph Raz*, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 144- 145. La position de Feinberg, développée dans le paragraphe précédent, peut aussi être interprétée ainsi. Cf. Elliot, « The Rights of Future People », p. 160.

¹³ Pour un exemple similaire, cf. Elliot, « The Rights of Future People », p. 162.

¹⁴ Pour une défense de la thèse selon laquelle la capacité de nuire *aujourd'hui* à une personne *future* suffit à légitimer l'attribution de droits *dès à présent* à cette personne : Partridge, Ernest, « On the Rights of Future People », in Scherer, Donald, dir., *Upstream/Downstream. Issues in Environmental Ethics*, Philadelphia, Temple University Press, 1990, pp. 54- 55.

bombe, comme les habitants actuels de la Terre, a dès à présent la *capacité* de nuire aux intérêts des personnes futures. Autrement dit, même si l'on admet que les droits doivent être contemporains à leurs détenteurs, cela n'implique pas d'admettre que les *obligations* corrélées à ces droits doivent aussi être contemporaines à ces droits¹⁵. Il faudrait donc préciser (5) :

(5') Les personnes futures n'ont pas de droit aujourd'hui, mais elles auront des droits dès qu'elles existeront, et nous avons la capacité de violer ces droits dès à présent.

Par conséquent, il fait sens d'évoquer le respect des *droits futurs* des *personnes futures* comme justification des *obligations présentes* des *personnes actuelles*.

1.2. Le problème de la non-identité

La non-existence des personnes futures n'est pas le seul obstacle à la justice intergénérationnelle. Leur identité dépend de nos actions présentes. Nous allons voir que cela représente un obstacle supplémentaire à la possibilité de parler d'obligations envers les personnes futures. Le problème de la non-identité peut être présenté ainsi¹⁶. Imaginons deux générations successives, G1 et G2. Avant même que les membres de G2 ne soient conçus, G1 doit choisir entre deux politiques, l'une menant à l'épuisement des ressources, et l'autre à leur préservation. L'on sait que la politique d'épuisement nuirait à la qualité de vie des êtres humains. Et cependant, G1 n'a, semble-t-il, pas d'obligation de choisir la politique de conservation pour la raison suivante :

- (1) Si un individu particulier n'avait pas été conçu au moment où il a été conçu, c'est un fait qu'il n'existerait pas¹⁷ (chaque combinaison d'un spermatozoïde particulier avec un ovule particulier produit un enfant différent génétiquement)
- (2) Les choix politiques de G1 affectent les détails de la vie des membres de G1, y compris le moment auxquels ils prennent place, et donc le moment de la conception des membres de G2.
- (3) De (1) et (2), il suit que le choix de la politique d'épuisement ou de conservation affectera l'identité *génétique* des membres de G2¹⁸.

¹⁵ Gosseries, « On Future Generations' Future Rights », p. 455.

¹⁶ Notons que ce problème, lié à celui des « vies préjudiciables », concerne aussi la bioéthique et le droit. Sur la portée du problème de la non-identité, cf. : Gosseries, « On Future Generations' Future Rights », pp. 459- 460.

¹⁷ Cf. Parfit, Derek, *Reasons and persons*, Oxford [Oxfordshire], Clarendon Press, 1984, pp. 351- 355.

¹⁸ Si les choix de G1 avaient été différents, les membres de G2, ou certains d'entre eux, auraient été conçus à un instant différent. Comme le moment de la conception affecte l'identité génétique de l'individu conçu, leur identité génétique aurait été différente

- (4) Si G1 n'avait pas choisi l'épuisement, alors, de (3), il suit que l'identité *génétique* des membres de G2 aurait été différente.
- (5) De (4), il suit qu'il est impossible de comparer la manière dont l'épuisement affecte les membres de G2 avec la manière dont la conservation les affecte. En effet, ceux qui sont nés du fait de l'épuisement n'auraient pas existé dans le monde où les ressources auraient été conservées.
- (6) Une action (ou une omission) ne peut à proprement parler causer de dommage à un individu que si l'on peut comparer la situation de cet individu une fois le dommage causé avec sa situation si le dommage n'avait pas eu lieu.
- (7) La vie des membres de G2 vaut la peine d'être vécue. (G1 n'a pas causé de dommage à G2 en les faisant exister)
- (8) De (5), (6) et (7), il suit que la politique d'épuisement ne peut à proprement parler avoir causé de dommage à G2.

De nombreuses solutions ont été envisagées¹⁹. Je me limiterai ici à en présenter quatre : la *Solution Impersonnelle*, la *Solution du Seuil*, la *Solution du Rattrapage* et la *Solution de l'Acceptation*.

Le problème de la non-identité se pose pour toutes les théories morales selon lesquelles la valeur morale d'une action (ou d'une omission) dépend de la manière dont elle affecte les intérêts d'individus particuliers (ce qu'on appelle les conceptions basées sur l'**affectation** des personnes, ou *person-affecting views*). La *Solution Impersonnelle*, suggérée par Parfit lui-même (**bien qu'il ne la labellise pas ainsi**), consiste à renoncer aux conceptions basées sur **le fait que les personnes en particulier soient affectées** et à opter pour une théorie morale impersonnelle. Une théorie impersonnelle n'évalue pas le choix entre l'épuisement et la conservation *en fonction de la manière dont ces politiques affectent les personnes futures*. Il faut plutôt se demander si la conservation est préférable *en tant que telle, quels que soient ses effets sur les personnes futures*.

Renoncer aux conceptions basées sur **l'affectation** des personnes implique des changements majeurs de notre manière de **concevoir** la moralité des actions. Les autres solutions au problème de la non-identité ne sont pas aussi radicales. La *Solution du Seuil* propose de remplacer la conception comparative du dommage telle qu'énoncée par la

¹⁹ Pour en savoir davantage sur le problème de la non-identité, on consultera ces deux excellentes références : Roberts, M. A., « The Nonidentity Problem », in Zalta, Edward N., dir., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015. <http://plato.stanford.edu/entries/nonidentity-problem/>; Boonin, David, *The Non-Identity Problem and the Ethics of Future People*, Oxford University Press, 2014.

proposition (6) par *une conception du dommage basée sur l'idée de seuil*²⁰, que l'on peut énoncer ainsi :

(6') Une action (ou une omission) ne peut à proprement parler causer de dommage à un individu que si cette action (ou omission) cause le fait que la situation de cet individu se trouve en-dessous d'un seuil spécifié indépendamment.

Cette conception, combinée²¹ avec la conception comparative du dommage (6), éviterait peut-être le problème de la non-identité. On pourrait dire que la politique d'épuisement causerait des dommages aux personnes futures, parce cette politique les ferait tomber en-dessous d'un seuil de qualité de vie (qu'il reste à définir). Que les personnes futures puissent être mieux loties en l'absence de cette politique ne serait pas pertinent pour déterminer si elles sont victimes d'un dommage ou non²².

La *Solution du Rattrapage* conserve la conception comparative du dommage (6) et fait appel à l'idée de *rattrapage* des obligations des membres d'une génération sur leur vie complète²³. Une fois que les membres de G2 sont conçus, il se peut que G1 ait encore la capacité d'agir de sorte à assurer à G2 le niveau de vie auquel G2 a droit. Au lieu de comparer la situation actuelle de G2 avec la situation de G2 si la politique d'épuisement n'avait pas été choisie, on compare (a) la situation de G2 résultant de la politique d'épuisement *sans* rattrapage des dommages avec (b) la situation de G2 résultant de l'épuisement *avec* rattrapage des dommages. Certes, cela suppose que les générations précédentes soient *capables*, une fois les descendants conçus, d'effectuer ce rattrapage d'obligations. Ce qui signifie que G1 doit rattraper les effets de ses actions (ou omissions) sur la qualité de vie de G2, mais aussi maintenir la capacité de G2 de maintenir la qualité de vie de G3 (et ainsi de suite).

²⁰ Meyer, Lukas H, « Past and Future: The Case for a Threshold Notion of Harm », pp. 143- 159 ; Meyer, Lukas H, « Intergenerational Justice » ; Meyer, Lukas H et Roser, Dominic, « Enough for the Future », in Gosseries, Axel et Meyer, Lukas H, dir., *Intergenerational Justice*, Oxford University Press, 2009. Pour une position similaire : cf. Caney, Simon, « Cosmopolitan Justice, Rights, and Global Climate Change », *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, vol. 19, no. 2, 2006, pp. 266- 268. ; Rivera-Lopez, Eduardo, « Individual procreative responsibility and the non-identity problem », *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 90, no. 3, septembre 2009, pp. 336- 363.

²¹ Selon cette conception « combinée », une action cause un dommage à un individu donné si et seulement si, *soit* elle cause le fait que la situation de cet individu tombe en-dessous d'un seuil de qualité de vie, *soit* elle cause le fait que la situation de cet individu est moins bonne que si cette action n'avait pas eu lieu. La conception comparative demeure donc pertinente pour les cas où le problème de la non-identité ne se pose pas. Cf. Meyer, « Past and Future: The Case for a Threshold Notion of Harm », pp. 152- 158 ; Meyer et Roser, « Enough for the Future », p. 232..

²² Pour une critique des stratégies de réponse au problème de la non-identité basées sur un changement de conception du dommage, cf. Boonin, *The Non-Identity Problem and the Ethics of Future People*, pp. 52- 102.

²³ Cette stratégie est défendue par Gosseries : Gosseries, « On Future Generations' Future Rights », pp. 462- 464.

La *Solution de l'Acceptation* nous demande d'accepter la conclusion (8)²⁴. Encore faut-il montrer que (8) est intuitivement plausible²⁵. Pour ce faire, Boonin fait une analogie entre donner naissance et sauver une vie. Voici un exemple, pertinent pour la justice intergénérationnelle, qui illustre cette stratégie. Supposons qu'un groupe de scientifiques a mis au point une technologie permettant de détourner les météorites de leur trajectoire. Une météorite, justement, s'annonce. Notre groupe de scientifiques peut agir sur la trajectoire et la vitesse de la chute de la météorite de seulement deux manières. La première méthode conduira à l'extermination de la population d'Ecoland, un pays qui a adopté une politique de conservation des ressources. La seconde méthode conduira à l'extermination de la population de Wasteland, un pays qui a adopté une politique d'épuisement des ressources. Ecoland et Wasteland ont exactement le même nombre d'habitants, et l'une ou l'autre décision ne changera absolument rien aux intérêts des habitants des autres pays, ni à la manière dont ils conduiraient leurs propres politiques de préservation des ressources. Il semble difficile de soutenir que le choix de maintenir en vie les Ecolandais est préférable au choix de maintenir en vie les Wastelandais. Intuitivement, nous aurions tendance à penser que les scientifiques devraient être également horrifiés à l'idée d'exterminer l'un ou l'autre pays. Or, le problème de la non-identité se pose parce que nous avons *aussi* l'intuition qu'il est moralement préférable de faire exister une génération dans un monde où les ressources ont été conservées que de faire exister une *autre* génération dans un monde où les ressources ont été épuisées. Si tant est que l'on accepte, avec Boonin, que *maintenir en vie* est moralement équivalent à *faire vivre*, alors nous devrions être moralement indifférents entre la conservation et l'épuisement des ressources. Si la Solution de l'Acceptation est correcte, la justice entre générations devra se limiter à déterminer les obligations entre générations qui se chevauchent.

1.3. La conclusion répugnante

Dans le contexte intergénérationnel, non seulement l'identité, mais aussi le nombre de personnes futures, est susceptible de dépendre des décisions de la génération présente. Les individus peuvent choisir d'avoir plus ou moins d'enfants. Les Etats peuvent adopter, ou non, des politiques natalistes. Une théorie complète de la justice intergénérationnelle doit intégrer un principe éthique déterminant la population qu'il est souhaitable

²⁴ C'est ce que suggère Schwartz : Schwartz, Thomas, « Obligations to Posterity », in Sikora, Richard I. et Barry, Brian M., dir., *Obligations to Future Generations*, White Horse Press, 1978, pp. 3–3.

²⁵ Boonin, *The Non-Identity Problem and the Ethics of Future People*, pp. 189- 236.

d'atteindre ou de maintenir dans un monde de ressources limitées. Or, si un tel choix tient compte des intérêts des personnes futures, nous nous trouvons face à des questions troublantes, puisque l'existence même de ces intérêts dépendra de la taille de la population que nous aurons choisie. Du point de vue d'une personne future possible, la comparaison entre un monde dans lequel elle existe et un monde dans lequel elle n'existe pas semble dénuée de sens²⁶, du moins si la vie de cette personne vaut la peine d'être vécue²⁷. Imaginons le trente milliardième être humain, né en 2150. La population est si importante que cet humain n'a accès qu'à une part très réduite des ressources, qui lui permet tout juste de mener une vie qui vaut la peine d'être vécue. Cette situation peut sembler déplorable. Mais, du point de vue du trente milliardième humain, elle est la meilleure possible, car il n'aurait pas vécu autrement.

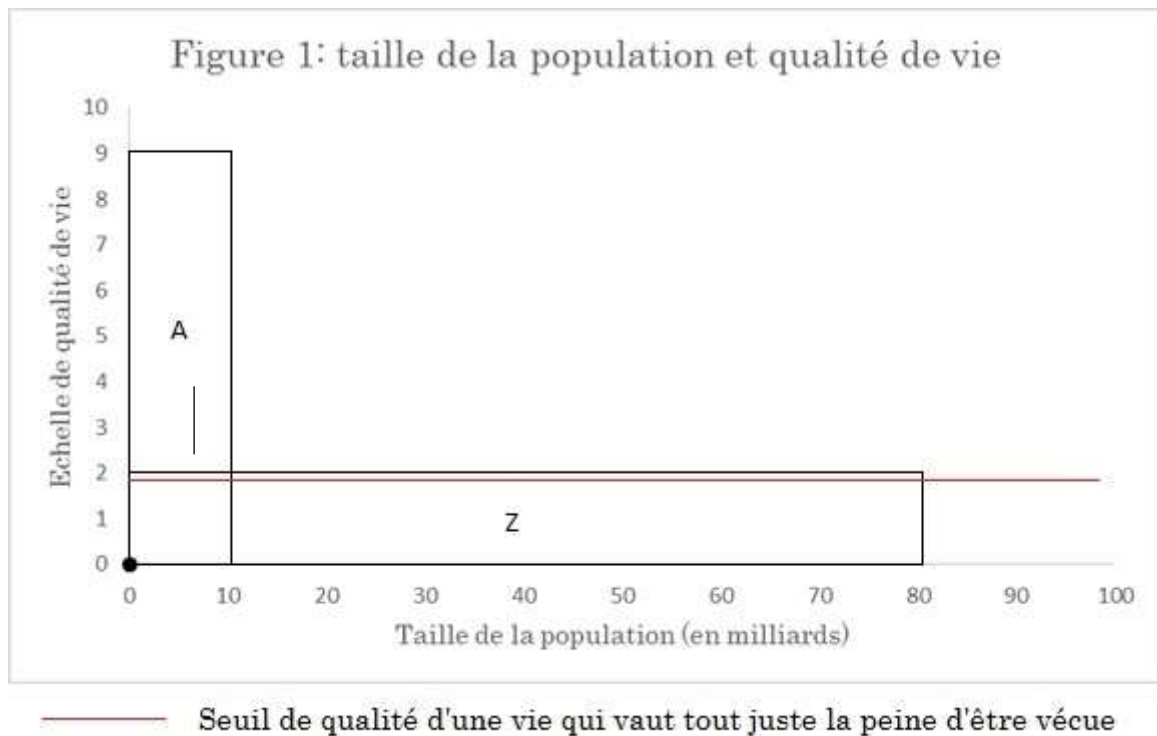
Un principe déterminant la taille de la population idéale devrait permettre d'arbitrer entre taille de la population et qualité de vie moyenne des individus. Mais les tentatives de déterminer un tel principe qui soit cohérent avec nos intuitions morales ont mené à des conclusions dites « répugnantes » ou absurdes²⁸. Supposons deux politiques démographiques possibles, l'une menant à la population A, une petite population

²⁶ E.g. Parfit, *Reasons and persons*, pp. 486- 490 ; Meyer, « Intergenerational Justice ».

²⁷ En revanche, il peut être plausible d'affirmer que la non-existence est préférable à une vie qui ne vaut pas la peine d'être vécue, une vie de souffrances intolérables – il y a donc Asymétrie. Cf. Roberts, Melinda A., « An Asymmetry in the Ethics of Procreation », *Philosophy Compass*, vol. 6, no. 11, 2011, pp. 765–776 ; Parfit, *Reasons and persons*, p. 391 ; McMahan, « Review: Problems of Population Theory. Reviewed Work: Obligations to Future Generations by R.I. Sikora and Brian Barry » ; Narveson, Jan, « Moral Problems of Population », *The Monist*, vol. 57, no. 1, 1973, pp. 62–86.

²⁸ Pour en savoir davantage, on consultera : Parfit, *Reasons and persons*, pp. 381- 442 ; Arrhenius, Gustaf, Ryberg, Jesper et Tännsjö, Torbjörn, « The Repugnant Conclusion », in Zalta, Edward N., dir., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2014. <http://plato.stanford.edu/entries/repugnant-conclusion/> (consultée le 26 mars 2016).

d'individus ayant une qualité de vie très élevée, et l'autre à Z, une grande population dont la vie vaut tout juste la peine d'être vécue (figure 1).



Comment choisir entre ces deux options ? Toutes choses égales par ailleurs, il semble bon de créer une population heureuse. Si la taille de la population échappait au contrôle des êtres humains, cette considération impliquerait que les individus et/ou les institutions devraient faire en sorte de rendre les individus existants le plus heureux possible. Mais la taille de la population n'échappe pas à notre contrôle. Pour rendre la société la plus heureuse possible, peut-être est-il bon alors de créer des personnes heureuses. Cette considération mène au principe suivant (une version généralisée de l'utilitarisme total²⁹) :

Principe total : le meilleur état du monde est celui, où, toutes choses égales par ailleurs, la quantité de bien-être est la plus grande³⁰.

Le principe total est plus général que l'utilitarisme car il ne s'engage pas en faveur d'une conception particulière du bien-être. Il implique que Z est préférable à A. Plus il y aurait d'êtres humains (dont la vie vaut au moins tout juste la peine d'être vécue), mieux ce serait. L'implication normative est que nous avons l'obligation de « créer » autant d'êtres humains qu'il est possible de maintenir à un niveau de vie qui vaut tout juste la peine d'être vécue. C'est la « conclusion répugnante »³¹.

²⁹ E.g. Sidgwick, Henry, *The method of ethics*, London, Macmillan and Co., 1907, p. 418.

³⁰ Parfit, *Reasons and persons*, p. 387.

³¹ *Ibid.*, p. 388.

L'alternative serait de favoriser la qualité de vie moyenne des membres de la société. C'est la thèse de l'utilitarisme moyen³², que l'on peut exprimer sous une forme non-utilitariste :

Principe moyen : le meilleur état du monde est celui où, toutes choses égales par ailleurs, le bien-être individuel moyen est le plus élevé³³.

Ce principe ne semble guère plus satisfaisant. Imaginons avec Parfit³⁴ deux futurs possibles de la France : dans l'un des futurs, la France devient le pays où la qualité de vie est la plus élevée ; la qualité de vie des autres pays est raisonnablement élevée, mais beaucoup moins que celle de la France. Dans le second futur, une épidémie indolore a mis fin à l'existence de tous les êtres humains de la planète, sauf les Français. La qualité de vie moyenne des Français s'en trouve légèrement affectée (ils ne profitent pas des importations ou des apports culturels de l'étranger), mais reste bien plus élevée que celle des autres pays dans le premier futur possible. Le principe moyen implique que le second futur de la France est préférable au premier, ce qui semble **encore une fois aller contre nos intuitions morales**.

Comment éviter ces difficultés³⁵ ? Examinons brièvement trois solutions possibles : la *Solution du Seuil de Qualité de Vie*, la *Solution du Principe Moyen*, et la *Solution de la Conclusion pas si Répugnante Après Tout*. La Solution du Seuil de Qualité de Vie consiste à déterminer un seuil plus élevé que le seuil d'une vie qui vaut tout juste la peine d'être vécue. En deçà de ce nouveau seuil, il n'est pas souhaitable que les personnes futures se retrouvent³⁶. Mais il est difficile de déterminer le juste seuil : un seuil trop élevé est élitiste (l'adopter implique qu'il ne faut pas faire naître une personne dont la qualité de vie se trouve en-dessous de ce seuil), et un seuil trop bas génère à nouveau la conclusion répugnante³⁷.

La Solution du Principe Moyen avance l'hypothèse empirique suivante : le maintien d'une qualité de vie moyenne élevée à travers les générations exigera probablement une population d'une taille minimalement raisonnable. En réponse à l'objection des futurs

³² E.g. Harsanyi, J. C., *Essays on Ethics, Social Behaviour, and Scientific Explanation*, Springer Science & Business Media, 2012.

³³ Parfit, *Reasons and persons*, p. 386.

³⁴ *Ibid.*, p. 406.

³⁵ Pour une **discussion approfondie des solutions possibles**, on consultera : Arrhenius, Ryberg et Tännsjö, « The Repugnant Conclusion ».

³⁶ Sur cette solution, cf. : Kavka, Gregory S., « The Paradox of Future Individuals », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 11, no. 2, 1982, pp. 93–112 ; Parfit, *Reasons and persons*, p. 404 ; 411-418 ; Blackorby, Charles, Bossert, Walter et Donaldson, David, « Critical-Level Utilitarianism and the Population-Ethics Dilemma », *Economics and Philosophy*, vol. 13, no. 2, octobre 1997, pp. 197- 230 ; Broome, John, *Weighing Lives*, Oxford University Press, 2004.

³⁷ Parfit, *Reasons and persons*, pp. 411- 418 ; 427- 428 ; Arrhenius, Ryberg et Tännsjö, « The Repugnant Conclusion », sect. 2.1.

possibles de la France, cette solution spécule que, en réalité, il est impossible que la qualité de vie des Français ne soit *que légèrement affectée* par la disparition des autres populations.

La Solution de la Conclusion pas si Répugnante Après Tout accepte la conclusion répugnante et suggère de réviser nos intuitions à ce sujet³⁸. En quel sens, après tout, cette conclusion est-elle répugnante ? Peut-être avons-nous une peur injustifiée des grands nombres (comment auraient réagi les Babyloniens s'ils avaient su que la Terre serait un jour peuplée de 7 milliards d'habitants ?). Peut-être sommes-nous **(seulement et à tort)** incapables d'imaginer vivre une vie digne d'être vécue avec beaucoup moins de ressources. Mais la conclusion répugnante n'est pas seulement répugnante au sens où l'image d'une planète extrêmement peuplée nous répugne. Ce qui nous répugne, c'est aussi l'idée de sacrifier le bien-être des personnes, prises individuellement, au nom de la production maximale de bien-être total. Le principe total conçoit les individus comme des contenants de bien-être s'ajoutant les uns aux autres, et non comme des êtres humains dont il faudrait améliorer la condition. Cet objectif est étranger à nos intuitions morales.

Si la non-existence, la non-identité et la conclusion répugnante sont des difficultés sérieuses, des solutions, que les philosophes tentent de clarifier et de renforcer, semblent envisageables. Ces problèmes ne doivent donc pas être vus comme une condamnation définitive de la justice intergénérationnelle, mais comme un signe de la nécessité d'élaborer un langage clair, cohérent, et transparent quant à ses présupposés, pour parler de ces obligations.

2. Quelles obligations avons-nous à l'égard des générations futures ?

Supposons qu'il **y ait un sens à parler** de nos obligations à l'égard des générations futures. Supposons également que la population soit donnée. Encore faut-il identifier les principes de juste distribution entre générations, ou entre individus appartenant à des générations différentes. Cette partie discute trois familles de théories qui dominent le débat

³⁸ E.g. Tännsjö, Torbjörn, « Why We Ought to Accept the Repugnant Conclusion », *Utilitas*, vol. 14, no. 03, novembre 2002, p. 339 ; Huemer, Michael, « In Defence of Repugnance », *Mind*, vol. 117, no. 468, 2008, pp. 899–933.

contemporain : le suffisantisme des besoins de base ou des capacités ; le welfarisme ; le contractualisme libéral égalitaire³⁹ de Rawls⁴⁰.

Quelques précisions terminologiques préliminaires s'imposent. Un principe de justice (intergénérationnel ou non) se caractérise notamment par le critère et la métrique de distribution qu'il préconise. Le critère répond à la question : *comment distribuer* ? Doit-on distribuer également les avantages (critère égalitariste) ? Doit-on s'assurer que chacun ait assez (critère suffisantiste) ? Doit-on maximiser les avantages agrégés ? Doit-on maximiser les avantages de l'individu ou du groupe qui a le moins (maximin) ? La métrique répond à la question : *que doit-on distribuer* ? Besoins, ressources, capacités, opportunités de bien-être, utilité, satisfaction des préférences, sont des métriques. Critères et métriques peuvent être combinés de différentes manières. Par exemple, une théorie de la justice pourrait exiger la maximisation des opportunités de bien-être, ou encore la satisfaction suffisante des préférences.

2.1. Le suffisantisme intergénérationnel

Une théorie suffisantiste, qu'elle s'applique à la justice entre contemporains⁴¹ ou à la justice entre générations, se définit par deux thèses principales, une thèse positive et une thèse négative⁴² :

Thèse positive du suffisantisme : le plus important, du point de vue de la justice, est que chaque individu ait accès à *assez* d'avantages.

Thèse négative du suffisantisme : une fois que chacun a assez, la manière dont les avantages restants sont distribués n'est pas importante du point de vue de la justice.

Ces deux thèses appellent quelques remarques. Tout d'abord, être suffisantisme ne nous engage *a priori* à rien quant à la métrique retenue ; cela étant, le suffisantisme a des affinités évidentes avec la métrique du besoin. Ensuite, les suffisantistes peuvent se

³⁹ Dans ce texte, l'expression « libéral égalitaire » correspond à la traduction de l'expression anglaise *liberal egalitarian*. L'expression « libéral égalitaire » est donc ici équivalente aux autres traductions françaises de *liberal egalitarian*, telles que « libéral égalitariste » et « égalitariste libéral ».

⁴⁰ Il existe bien sûr d'autres théories de la justice entre générations, que je n'ai pas l'espace de traiter ici : le libertarisme, le marxisme, l'égalitarisme de la fortune. Sur le libertarisme appliqué à la justice intergénérationnelle, on consultera, par exemple : Steiner, Hillel et Vallentyne, Peter, « Libertarian Theories of Intergenerational Justice », in Gosseries, Axel et Meyer, Lukas H., dir., *Intergenerational Justice*, Oxford University Press, 2009, pp. 50- 76. Sur le marxisme : Bertram, Christopher, « Exploitation and Intergenerational Justice », in Gosseries, Axel et Meyer, Lukas H., dir., *Intergenerational Justice*, Oxford University Press, 2009, pp. 147- 166). Sur l'égalitarisme de la fortune (*luck egalitarianism*) : Lippert-Rasmussen, *Luck Egalitarianism*, pp. 156- 161.

⁴¹ Cf. Frankfurt, Harry G., *On Inequality*, Princeton University Press, 2015.

⁴² Casal, Paula, « Why Sufficiency Is Not Enough », *Ethics*, vol. 117, no. 2, janvier 2007, pp. 296- 326.

focaliser sur la thèse positive et défendre une version moins radicale de la thèse négative, selon laquelle la manière dont les avantages restants sont distribués est une question importante d'un point de vue moral, mais pas *aussi importante*⁴³. Enfin, il est possible d'être suffisantiste *seulement* en matière de justice intergénérationnelle⁴⁴, et de faire appel à d'autres principes pour la justice entre contemporains⁴⁵.

Le suffisantisme semble lié à la Solution du Seuil au problème de la non-identité. Cependant, le *seuil* suffisantiste ne correspond pas nécessairement au *seuil* sur lequel se base la conception non-comparative du dommage. Une interprétation non-suffisantiste du seuil *de dommage* reste possible⁴⁶ : par exemple, un égalitariste intergénérationnel pourrait dire que, quelle que soit leur identité, nous causerions un dommage aux personnes futures si elles avaient accès à une part d'avantages plus petite que celle des membres de la génération présente. Mais que faire si, justement, la génération précédente n'a quasiment rien laissé ? Pour cette raison, une interprétation suffisantiste du seuil de dommage semble préférable⁴⁷. Le suffisantisme présente l'intérêt de ne pas prendre comme point de référence ce que les générations précédentes ont laissé, mais un seuil défini de manière indépendante⁴⁸. Il serait dommage qu'une théorie évite le problème de la dépendance de l'identité des personnes futures aux décisions des générations précédentes pour tomber dans le problème de la dépendance de la définition de la juste part aux décisions des générations précédentes⁴⁹.

La théorie suffisantiste de la justice entre générations la plus connue est sans doute le suffisantisme de Brundtland. L'éthique intergénérationnelle qui sous-tend le « développement durable » (*sustainable development*) prôné par le rapport Brundtland est condensée dans le principe suivant : « [répondre] aux besoins du présent sans

⁴³ Cf. Shields, Liam, « The Prospects for Sufficiencyarianism », *Utilitas*, vol. 24, no. 1, 2012, pp. 101–117.

⁴⁴ Ou seulement en matière de justice globale. Sur la similarité des deux démarches, cf. Gosseries, Axel, « Nations, Generations and Climate Justice », *Global Policy*, vol. 5, no. 1, février 2014, pp. 96–102.

⁴⁵ Cf. Meyer, « Intergenerational Justice » ; Gosseries, Axel, « Qu'est-Ce Que le Suffisantisme ? », *Philosophiques*, vol. 38, no. 2, 2011, pp. 465–491.

⁴⁶ Meyer, « Intergenerational Justice », sect. 4.1 et 4.2; Meyer et Roser, « Enough for the Future », pp. 233–235.

⁴⁷ Meyer et Roser, « Enough for the Future », pp. 233–243.

⁴⁸ En ce sens, le suffisantisme est une théorie non-cléronomique. Cf. : Gosseries, « Qu'est-Ce Que le Suffisantisme ? » ; Meyer et Roser, « Enough for the Future », pp. 233–234.

⁴⁹ Pour d'autres arguments en faveur du suffisantisme intergénérationnel, on consultera : Page, Edward A., « Justice Between Generations: Investigating a Sufficiencyarian Approach », *Journal of Global Ethics*, vol. 3, no. 1, 2007, pp. 3–20 ; Meyer et Roser, « Enough for the Future » ; Gosseries, « Qu'est-Ce Que le Suffisantisme ? »

compromettre la capacité des générations futures de répondre aux leurs »⁵⁰. Le rapport distingue les « besoins essentiels » des « aspirations ». Les besoins essentiels incluent notamment le besoin de s'alimenter, de se loger, de se vêtir, de travailler, l'accès à l'énergie, l'eau potable, l'hygiène publique, aux soins médicaux. L'équipe de Brundtland en dit assez peu sur la nature des « aspirations ». Ces ambiguïtés autorisent au moins trois interprétations du principe d'équité entre générations du rapport Brundtland :

Interprétation minimale : chaque génération devrait répondre aux *besoins essentiels* du présent sans compromettre la capacité des générations futures de répondre aux leurs. Une fois les besoins essentiels satisfaits, la réalisation des aspirations de chaque génération n'importe pas du point de vue de la justice intergénérationnelle.

Interprétation maximale : chaque génération devrait répondre aux besoins essentiels *et* aux aspirations du présent sans compromettre la capacité des générations futures de répondre à leurs besoins *et* aspirations.

Interprétation multiniveaux⁵¹ : chaque génération devrait répondre en priorité aux besoins essentiels du présent sans compromettre la capacité des générations futures de répondre aux leurs. Une fois cet objectif réalisé, chaque génération devrait viser à réaliser les aspirations du présent sans compromettre la capacité des générations futures de réaliser les leurs.

L'interprétation minimale n'est peut-être pas assez exigeante. En pratique, elle implique que, dès lors que les actions de la génération présente ne menacent la capacité des générations à venir de satisfaire ses besoins de base (d'assurer la survie de ses membres), nos obligations envers elles sont satisfaites. Une situation dans laquelle la génération présente lèguerait à la génération suivante seulement le capital et les ressources nécessaires pour assurer son alimentation, son logement et sa santé, et consommerait tout le reste, serait considérée comme juste du point de vue de l'interprétation minimale. La génération présente n'aurait pas l'obligation d'investir dans l'éducation (au-delà de ce qui est nécessaire pour assurer les besoins de base), de construire des institutions démocratiques (à moins que celles-ci ne constituent la seule structure institutionnelle

⁵⁰ Brundtland, Gro Harlem et al., *Notre Avenir à Tous, rapport de la commission mondiale sur l'Environnement et le Développement.*, Paris, Les Editions du Fleuve (traduction française de Our Common Future), 1987, chap. 2. Daly défend également un suffisantisme intergénérationnel des besoins : cf. Daly, Herman E., *Beyond Growth: The Economics of Sustainable Development*, Beacon Press, 1996. Sur les enjeux philosophiques du suffisantisme de Brundtland et de Daly, on consultera également : Gosseries, Axel, « Intergenerational Justice, Sufficiency, and Health », in Fourie, Carina et Rid, Annette, dir., *What is Enough? Sufficiency, Justice and Health*, NY, Oxford University Press, Forthcoming.

⁵¹ Sur le suffisantisme multiniveaux, on consultera : Casal, « Why Sufficiency Is Not Enough », p. 317.

capable de garantir la satisfaction des besoins de base pour tous), de préserver l'environnement et la biodiversité (au-delà de ce qui est nécessaire pour l'alimentation et la santé humaine) ou encore le patrimoine culturel. De plus, la génération présente n'aurait pas le droit de faire ces investissements « non-nécessaires » si les besoins de certains de ces membres n'étaient pas satisfaits. Par exemple, une génération qui investirait certaines de ses ressources dans la préservation du patrimoine culturel plutôt que dans des dispositifs permettant l'accès à l'eau potable pour tous violerait les obligations définies par l'interprétation minimale.

Pour identifier les demandes de l'interprétation maximale, il nous faut définir ce qu'est une « aspiration ». L'on pourrait, à partir d'une suggestion d'Amartya Sen, remplacer la combinaison des besoins et aspirations de Brundtland par les capacités⁵². La métrique des capacités intègre deux notions, celle de fonctionnement *et* celle de capacité⁵³. Un « fonctionnement » est un état ou une activité d'un être vivant, décrit par un verbe : se nourrir, dormir, être en bonne santé, être éduqué, se déplacer à vélo, jouer, voter, fumer des cigarettes, peuvent être des fonctionnements. Une capacité est un fonctionnement potentiel, ou une combinaison de fonctionnements potentiels, que l'agent peut choisir, ou non, de réaliser⁵⁴. Nussbaum, notamment, a proposé une liste complète des capacités auxquelles chaque être humain devrait avoir accès⁵⁵. Y figurent les capacités suivantes :

1. **Vie.** Etre capable de vivre jusqu'à la fin d'une vie humaine de longueur normale ; ne pas mourir prématurément, ou avant que sa vie soit si appauvrie qu'elle ne vaille plus la peine d'être vécue.
2. **Santé du corps.** Etre capable d'avoir une bonne santé, santé reproductive y compris ; être adéquatement alimenté ; avoir un logement adéquat.

⁵² Sen, Amartya, « The Ends and Means of Sustainability », *Journal of Human Development and Capabilities*, vol. 14, no. 1, 2013, pp. 6- 20. A noter également que la conception du développement durable défendue par Sen n'est pas suffisantiste. Cf. Gosseries, « Intergenerational Justice, Sufficiency, and Health ».

⁵³ Pour une introduction aux concepts de capacité et de fonctionnement, à leur justification et à leur opérationnalisation, on consultera par exemple : Sen, Amartya, *Commodities and capabilities*, Amsterdam; North-Holland, 1985 ; Nussbaum, Martha, *Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution*, World Institute for Development Economics, 1987 ; Robeyns, Ingrid, « The Capability Approach », in Zalta, Edward N., dir., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011. <http://plato.stanford.edu/entries/capability-approach/#FunCap> (consulté le 31 mars 2016).

⁵⁴ Dans les travaux de Sen, le terme « capacité » désigne aussi les « ensembles capacité », c'est-à-dire l'ensemble d'opportunités de fonctionnements d'une personne. Cf. Robeyns, Ingrid, « The Capability Approach: a theoretical survey », *Journal of Human Development*, vol. 6, no. 1, 2005, p. 100.

⁵⁵ Nussbaum, Martha C., *Creating Capabilities*, Harvard University Press, 2011, pp 33-34. La liste qui suit est en substance une traduction en français de la liste proposée par Nussbaum.

3. **Intégrité du corps.** Etre capable de se déplacer librement d'un endroit à l'autre ; être à l'abri d'agressions violentes, agressions sexuelles et violence domestique y compris ; avoir des opportunités de satisfaction sexuelle et de choix en matière de reproduction.
4. **Sens, imagination et pensée.** Etre capable d'utiliser ses sens, d'imaginer, de penser, et de raisonner – et de faire tout cela d'une manière « véritablement humaine », d'une manière informée et cultivée par une éducation adéquate incluant l'alphabétisation et une formation de base en mathématiques et en science, sans se limiter à cela. Etre capable d'utiliser son imagination et sa pensée en relation avec l'expérimentation et la production d'œuvres et d'événements de son choix, qu'ils soient religieux, littéraires, musicaux, etc. Etre capable d'utiliser son propre esprit des différentes manières protégées par la liberté d'expression eu égard à la parole politique et artistique, et la liberté de pratique religieuse. Etre capable d'avoir des expériences plaisantes et d'éviter la douleur non-bénéfique.
5. **Emotions.** Etre capable d'avoir des attachements aux personnes et aux choses en dehors de soi-même ; d'aimer ceux qui nous aiment et se soucient de nous, d'être peiné par leur absence ; en général, d'aimer, d'être peiné, d'expérimenter le désir, la gratitude, et la colère justifiée. Que le développement émotionnel ne soit pas entravé par la peur et l'anxiété.
6. **Raison pratique.** Etre capable de former une conception du bien et de s'engager dans une réflexion critique sur ses propres plans de vie.
7. **Affiliation.** (A) Etre capable de vivre avec et pour les autres, de reconnaître et de se soucier des autres êtres humains, de s'engager dans diverses formes d'interactions sociales ; être capable d'imaginer la situation d'un autre. (B) Avoir les bases sociales du respect de soi et de la non-humiliation ; être capable d'être traité comme un être digne dont la valeur est égale à celle des autres.
8. **Autres espèces.** Etre capable de vivre en se préoccupant de, et en relation avec, les animaux, les plantes et l'environnement naturel.
9. **Jeu.** Etre capable de rire, de jouer, d'apprécier les activités récréatives.
10. **Contrôle de son propre environnement.** (A) **Politique.** Etre capable de participer effectivement aux choix politiques qui gouvernent sa propre existence, avoir le droit de participer à la politique, protection des libertés d'expression et d'association. (B) **Matériel.** Etre capable de détenir des biens (des terrains comme des biens meubles) et d'avoir des droits de propriété au même titre que les autres ; être protégé des perquisitions et saisies injustifiées. Au travail, être capable de travailler comme un être humain, d'exercer sa raison pratique et d'entrer dans des relations riches de reconnaissance mutuelle avec les autres travailleurs.

Contrairement à l'approche minimale, l'approche maximale ne fait pas de distinction entre ce qui relève du besoin et ce qui relève des aspirations. Par conséquent, des actions garantissant l'accès à l'eau potable (requis pour garantir la capacité « santé du corps », notamment), par exemple, n'ont pas forcément priorité sur des actions de préservation de

la biodiversité (requis pour garantir la capacité « autres espèces ») ou du patrimoine culturel (possiblement requis pour garantir les capacités « sens, imagination et pensée »). Mais que faire si les ressources auxquelles les différentes générations ont accès, ou peuvent produire, ne suffisent pas à réaliser de manière adéquate les conditions garantissant les capacités de chaque génération ? On pourrait stipuler que certaines capacités ont priorité sur d'autres, ce qui revient à l'approche multiniveaux (ci-dessous). Or, Nussbaum refuse de procéder à des arbitrages entre capacités⁵⁶. Une seconde solution consisterait à faire en sorte de maximiser le nombre d'individus qui atteint le seuil de capacités, quitte à renoncer à garantir le seuil de capacité des autres. Mais ces arbitrages entre individus semblent bien plus répugnants que les arbitrages entre capacités.

L'interprétation multiniveaux permet de prioriser la satisfaction des besoins de base tout en reconnaissant l'importance des aspirations, et est donc l'interprétation la plus plausible moralement parlant du suffisantisme de Brundtland. Il s'agit en fait d'une reformulation des deux thèses du suffisantisme. L'interprétation multiniveaux reconnaît que ce qui est *prioritaire* est que les besoins de chaque individu, quelle que soit sa génération, soient satisfaits. Mais ce qui se produit une fois ces besoins satisfaits n'est pas *indifférent* du point de vue de la justice. Contrairement à l'interprétation maximale, l'interprétation multiniveaux stipulerait que chaque génération **doit** garantir à chacun, êtres humains présents et futurs, l'accès à l'eau potable *avant d'entreprendre de préserver le patrimoine culturel et la biodiversité*. Mais, contrairement à l'interprétation minimale, une fois les besoins de base satisfaits, l'interprétation multiniveaux stipulerait que chaque génération *a l'obligation de garantir à ses membres et à ses descendants la réalisation de ses aspirations*, par exemple en préservant le patrimoine culturel et la biodiversité⁵⁷.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 36- 37.

⁵⁷ Si l'on lève le postulat selon lequel la population est donnée, les trois interprétations du suffisantisme de Brundtland pourraient mener à des conclusions fort différentes en matière d'éthique des populations. Si l'on suppose que la liberté de procréer n'est pas un besoin, mais une aspiration, alors l'interprétation minimale pourrait préconiser une réduction drastique de la population afin de garantir la satisfaction des besoins de base de la génération suivante, et ce en dépit des préférences et valeurs des personnes qui souhaitent avoir des enfants. En revanche, l'interprétation maximale inclurait la liberté de procréer au sein de ce qui devrait être garanti pour chaque génération. Elle ne pourrait pas soutenir que la satisfaction des besoins nutritionnels, par exemple, a priorité sur la liberté de procréer. L'interprétation multiniveaux, quant à elle, garantirait une liberté de procréer de manière conditionnelle. Ce ne serait qu'une fois que la société est capable de garantir les besoins de chaque génération que les êtres humains pourraient exercer cette liberté.

2.2. Welfarisme et justice entre générations

Les théories welfaristes évaluent un état social exclusivement sur la base du *welfare* (du bien-être) de tous les individus dans cet état social ; la valeur d'un état social est fonction du niveau de bien-être des individus dans cet état⁵⁸. Comme le souligne Sen, le welfarisme est une contrainte informationnelle : aucune autre information, à l'exception du niveau de bien-être des individus, ne devrait être prise en compte dans l'évaluation. Des valeurs autres que le bien-être (la liberté, par exemple), ou des caractéristiques d'un état social qui n'affectent pas le bien-être de ses membres (l'existence d'une certaine biodiversité dans des zones inaccessibles aux êtres humains, par exemple) ne sont pas pertinentes pour l'évaluation welfariste.

Le bien-être individuel est mesuré en termes d'utilités, qui représentent généralement la satisfaction des préférences ou l'intensité du plaisir ressenti. L'utilitarisme est une espèce du genre welfarisme, qui stipule que la valeur d'un état social dépend de la valeur de la somme des utilités (mesures du bien-être) agrégées de l'ensemble des individus de cet état du monde. Il existe d'autres espèces de théories welfariste, le maximin welfariste ou l'égalitarisme welfariste, par exemple. Le maximin welfariste stipule que la valeur d'un état social dépend du bien-être de l'individu le moins bien loti dans cet état du monde. L'égalitarisme welfariste stipule que la valeur d'un état du monde dépend du degré d'égalité des niveaux de bien-être individuels dans ce monde.

Les welfaristes stipulent également que les états du monde devraient être évalués comme s'ils étaient évalués d'un point de vue imaginaire, celui d'un décideur social impartial. Notons que ce n'est pas parce que le décideur social est impartial que la conception du bien-être sur laquelle il s'appuie pour prendre ses décisions doit être une conception objective. Il est tout à fait possible pour un décideur impartial de prendre comme base d'information de son évaluation le bien-être subjectif des membres de la société.

2.2.1. Utilitarisme et épargne intergénérationnelle

Dans un article paru en 1928, Ramsey développe une théorie utilitariste de l'épargne intergénérationnelle⁵⁹. Supposons, avec Ramsey, que (i) la population est constante, (ii) sa capacité à être satisfaite par la consommation d'une quantité donnée de ressources est constante, (iii) son aversion pour le travail est constante, (iv) les utilités de différents

⁵⁸ Sen, Amartya, « Utilitarianism and Welfarism », *Journal of Philosophy*, vol. 76, no. 9, 1979, pp. 463–489.

⁵⁹ Ramsey, F. P., « A Mathematical Theory of Saving », *The Economic Journal*, vol. 38, no. 152, décembre 1928, p. 543.

individus appartenant à différentes générations peuvent être mesurées, additionnées et comparées, (v) aucune amélioration inattendue de la production ne se produit (« inattendue » signifie ici *autre que celle résultant de l'accumulation de la richesse par les générations antérieures*), (vi) aucune catastrophe inattendue ne se produit, (vii) toutes les générations se conformeront au taux d'épargne adopté par la génération actuelle. La question se pose de savoir, selon l'utilitarisme, quel devrait être le taux d'épargne de la société ?

Si l'on suppose que le capital est productif (c'est-à-dire que, s'il est investi au lieu d'être consommé, il permet une plus grande consommation dans le futur⁶⁰), et qu'un accroissement de la consommation entraîne une élévation du bien-être (mesuré en termes d'utilité), alors la maximisation de l'utilité collective à travers les générations requiert la croissance du capital. Mais Ramsey pense que la croissance de l'utilité n'est pas infinie ; ou, plus exactement, il pense que la croissance de l'utilité *que l'on peut obtenir par des moyens économiques* n'est pas infinie⁶¹. A un moment donné, l'utilité collective atteindra le niveau d'utilité le plus élevé que l'on puisse obtenir, un point labellisé « Félicité » (*Bliss*). Une société utilitariste devrait viser à atteindre ce point de Félicité. Mais le choix d'un taux d'épargne donné détermine la manière dont chaque génération devra répartir ses activités de consommation et d'investissement. L'épargne exige des générations qui précèdent le moment où le point de Félicité sera atteint de travailler davantage et de consommer moins, ce qui diminue leur utilité. Comment arbitrer entre l'utilité des générations pré-Félicité et celle des générations post-Félicité ? Ramsey adopte la règle suivante : dans chaque période, la perte marginale d'utilité résultant de l'épargne devrait toujours être égale à la différence entre la Félicité et le niveau d'utilité actuel⁶². Le taux d'épargne requis par cette règle, selon Ramsey, serait extrêmement élevé. L'utilitarisme exige un sacrifice intuitivement excessif pour les générations futures.

⁶⁰ Supposons que Babette hérite d'une somme de 50 000 € à l'âge de 18 ans. Elle peut soit s'acheter une très belle voiture, soit s'offrir des études en droit. Le premier choix consiste à consommer son capital, le second à l'investir dans sa formation. Le premier choix n'accroîtra pas ses opportunités de consommation dans le futur. Le second est susceptible d'accroître ses opportunités de consommation dans le futur puisque, si tout se passe comme elle l'a prévu (Babette obtient un diplôme et un emploi correspondant à ses qualifications), le revenu de Babette sera plus élevé que si elle n'avait pas entrepris d'études.

⁶¹ Ramsey, « A Mathematical Theory of Saving », pp. 544- 545.

⁶² *Ibid.*, p. 547. Cf. aussi Fleurbaey, Marc et Michel, Philippe, « Quelques réflexions sur la croissance optimale », *Revue économique*, vol. 50, no. 4, juillet 1999, p. 717.

La littérature sur le taux d'épargne optimal a mis en évidence les problèmes suivants⁶³. Si, à l'instar de Ramsey, l'on considère que le nombre de générations est défini, alors l'utilitarisme reporte la plupart des avantages de la consommation sur les dernières générations, ce qui semble injuste. Si l'on considère que le nombre de générations est indéfini, l'épargne est indéfinie aussi. Comment alors est-il possible d'éviter les conséquences sacrificielles de l'utilitarisme ? Koopmans propose d'introduire un taux social d'actualisation⁶⁴, afin de sauver la cohérence de l'utilitarisme avec nos intuitions.

Comment une telle manœuvre peut-elle être justifiée ?

2.2.2. Les enjeux éthiques du taux d'actualisation

La tendance à accorder plus de valeur au présent est modélisée à l'aide du taux d'actualisation. Un taux positif revient à attribuer moins de valeur à une *unité de bien-être* située dans le futur qu'à une unité de bien-être située dans le présent. Par exemple, on pourrait imaginer que la valeur d'une unité de bien-être décroît de 5% par an. Le « décideur social » appliquerait le taux d'actualisation aux décisions sociales, ce qui reviendrait à donner moins de poids à la valeur du bien-être des personnes futures qu'à la valeur du bien-être des personnes présentes dans le calcul du bien-être social⁶⁵. Le taux d'actualisation est une question centrale pour nombre de débats en éthique intergénérationnelle, tels que le débat sur la pondération des dommages et des bénéfices des actions et politiques responsables du changement climatique. Comment, en effet, pondérer des dommages et des bénéfices qui se produiront à différents moments dans le temps⁶⁶ ? Les évaluations welfaristes doivent-elles accorder le même poids à une unité de dommage qui se produira dans cinq cents ans qu'à une unité de dommage qui se produira dans une semaine ?

L'usage du taux d'actualisation dans une théorie de la justice est-il justifié⁶⁷ ? Un premier usage, acceptable, et en vigueur en économie, consiste à assigner un taux d'actualisation

⁶³ Koopmans, TC, « On the concept of optimal economic growth », *The econometric approach to development planning. Pontificiae Academiae Scientiarum Scripta Varia*, no. 28, 1965, pp. 225- 287. ; Fleurbaey et Michel, « Quelques réflexions sur la croissance optimale ».

⁶⁴ Koopmans, « On the concept of optimal economic growth », p. 254.

⁶⁵ Si le taux d'actualisation est principalement utilisé par les welfaristes, il n'est pas propre à cette famille de théories de la justice entre générations. Un welfariste pourrait refuser de l'utiliser. Et on peut concevoir une version du contractualisme libéral égalitaire revendiquant une préférence pour le présent. Cédric Rio défend une proposition en ce sens. Cf. Rio, Cédric, « Préférer le présent pour mieux concilier justice sociale au sein et entre les générations », *Revue de philosophie économique*, vol. 16, no. 1, décembre 2015, pp. 41- 68.

⁶⁶ Cf. Broome, J., « Counting the cost of global warming », White Horse Press, 1992, p 22.

⁶⁷ Pour une discussion détaillée des différentes justifications éthiques du taux social d'actualisation, on consultera : Cowen, Tyler et Parfit, Derek, « Against the social discount rate », in Laslett, P. et

à des unités de *biens et services pouvant être échangés sur le marché*. On peut par exemple assigner un taux d'actualisation à des biens évalués en termes monétaires, pour tenir compte de l'inflation. Le taux d'actualisation peut aussi représenter les coûts d'opportunité d'investissement des ressources épargnées pour le futur : si l'on accepte l'hypothèse selon laquelle la productivité du capital augmente avec le développement technologique, alors plus les ressources sont investies tard, moins le rendement est grand⁶⁸.

Un second usage du taux d'actualisation consiste à modéliser la préférence des individus pour le présent en faisant l'hypothèse qu'*un individu rationnel* assignerait un taux d'actualisation aux *unités de son propre bien-être*. Cet usage soulève deux questions. La première est de savoir si un tel comportement est véritablement rationnel. Autrement dit, le fait que les êtres humains ont tendance à préférer les bénéfices du présent à ceux du futur n'implique pas que ces comportements sont rationnels. La seconde question est de savoir si des institutions justes peuvent légitimement décourager la propension des êtres humains à investir davantage de ressources dans le présent que dans le futur. Cet usage du taux d'actualisation soulève des questions majeures, mais indirectement liées à la justice intergénérationnelle.

Un troisième usage, social et non pas individuel, consiste à stipuler que la société (ou le « décideur social ») devrait assigner un taux d'actualisation aux *unités de bien-être de différentes personnes, situées à différentes périodes*. Cet usage soulève une question cruciale pour la justice intergénérationnelle : l'attribution d'une valeur moindre au bien-être d'un individu *par le simple fait* qu'il est « localisé » dans le futur est-elle justifiée ? Un argument possible fait appel aux *relations spéciales*. Partant du principe que nous devrions nous soucier davantage du bien-être de celles et ceux avec qui nous entretenons des relations spéciales, nos contemporains et descendants proches, nous devrions adopter un taux d'actualisation, qui représenterait les comportements d'une société qui souscrirait à une telle règle. Mais on peut se demander dans quelle mesure l'inclusion des relations spéciales dans une théorie morale est justifiée, notamment lorsque les conséquences des

Fishkin, J., dir., *Justice between age groups and generations*, Yale University Press, 1992, pp. 144- 161 ; Broome, J., *Counting the cost of global warming*, pp. 52- 112.

⁶⁸ Néanmoins, Cowen et Parfit critiquent cette justification, en soulignant notamment que la productivité marginale du capital n'est pas exogène aux décisions relatives à la distribution des ressources entre génération. Si la société adopte un taux d'actualisation, celui-ci va affecter les taux d'intérêt, ce qui aura un effet sur la productivité du capital. Ils proposent donc de modéliser ces coûts d'opportunité d'une manière temporellement neutre, sans utiliser le taux social d'actualisation. Cf. Cowen, Tyler et Parfit, Derek, « Against the social discount rate », in Laslett, P. et Fishkin, J., dir., *Justice between age groups and generations*, Yale University Press, 1992, pp. 151- 154. Pour une réponse à cette critique, cf. Broome, John, « Discounting the Future », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 23, no. 2, avril 1994, p. 140-141 ; 145-146.

actions d'un agent A sur un agent B avec lequel A n'a pas de relation spéciale sont particulièrement graves⁶⁹. En outre, les principes moraux qui régissent les comportements des individus particuliers ne sont pas nécessairement les mêmes que ceux qui régissent les actions des institutions publiques. Si la partialité des premiers semble acceptable, la partialité des secondes est répréhensible – ce qui justifie la condamnation morale du népotisme.

L'application d'un taux d'actualisation justifié exclusivement par le fait qu'une personne est « localisée » dans une période temporelle particulière semble donc difficile à défendre sur le plan éthique. Le décideur social devrait être impartial, et considérer de manière égale tous les intérêts des individus, présents et futurs.

2.2.3. Le problème de la formation des préférences futures

Une discussion complète du welfarisme devrait également examiner la manière dont il appréhende l'épargne intergénérationnelle lorsque certaines hypothèses simplificatrices sont levées. Dans cette section, je discute les enjeux éthiques du retrait de l'hypothèse selon laquelle la capacité de satisfaction est constante.

Les préférences sont malléables. Les actions des générations présentes ont un impact sur le type de préférences que les générations futures vont développer, et ce en deux sens. En un premier sens, *les personnes futures adapteront leurs préférences* à ce que leurs prédécesseurs leur ont légué. Ramsey pensait que les améliorations de la production et les nouvelles inventions créeraient des attentes plus élevées⁷⁰. Si cela est vrai, le welfarisme exige que chaque génération lègue à la suivante davantage de ressources que ce qu'elle a consommé, afin d'assurer aux générations suivantes les moyens de satisfaire leurs préférences dispendieuses⁷¹. Mais la tendance inverse pourrait également se vérifier : dans un monde où les ressources sont épuisées et l'environnement dégradé, puisque les préférences humaines sont adaptables, les personnes futures ajusteront leurs attentes vers le bas⁷². Ainsi, Barry écrit :

⁶⁹ Cowen et Parfit, « Against the social discount rate », pp. 149- 150.

⁷⁰ Ramsey, « A Mathematical Theory of Saving », p. 549. Une thèse similaire est défendue par John K. Galbraith. Selon Galbraith, la production économique crée les préférences (ou du moins certaines d'entre elles) qu'elle cherche à satisfaire. Cf. Galbraith, John Kenneth, *The Affluent Society*, Boston, Mariner Books, 1998, chap. XI, « The Dependence Effect »; Dutt, Amitava Krishna, « The Dependence Effect, Consumption and Happiness: Galbraith Revisited », *Review of Political Economy*, vol. 20, no. 4, octobre 2008, pp. 527- 550.

⁷¹ Lippert-Rasmussen, Kasper, « Equality of What? and Intergenerational Justice », *Ethical perspectives*, vol. 19, no. 3, 2012, pp. 504- 509.

⁷² Barry, Brian, « Sustainability and Intergenerational Justice », *Theoria*, vol. 44, no. 89, 1997, pp. 50- 52 ; Gosseries, Axel, « What Do We Owe the Next Generation(s) », *Loyola of Los Angeles*

« Peut-être les gens dans le futur pourraient-ils apprendre à trouver de la satisfaction dans des paysages totalement artificiels, en marchant sur le gazon synthétique parmi les arbres en plastique, tandis que les oiseaux électroniques chantent au-dessus de leur tête. Mais on ne peut s'empêcher de penser que quelque chose d'horrible serait arrivé aux êtres humains si la vraie herbe, les vrais arbres et les vrais oiseaux ne leur manquaient pas. »⁷³.

Ce qui inquiète Barry, c'est que les théories welfaristes ne peuvent rendre compte du caractère problématique de l'adaptation des préférences à un monde où la qualité de vie semble intuitivement mauvaise.

En un second sens, les générations actuelles influencent les préférences de la génération à venir par *l'éducation*⁷⁴. Ce qui signifie qu'une théorie welfariste de la justice entre générations devrait non seulement énoncer les obligations de la génération actuelle en matière de transferts intergénérationnels, mais également en matière de formation des préférences. Toutes choses égales par ailleurs, la génération actuelle a le choix entre former (ou laisser se former) des préférences dispendieuses, et se sacrifier en épargnant les ressources requises pour satisfaire ces préférences, ou former des préférences chiches (ou frugales), et ne léguer qu'une petite quantité de ressources pour satisfaire ces préférences.

Pour illustrer cette difficulté, imaginons un *dilemme du frugaliste*. Un père altruiste, soucieux de respecter et de satisfaire les préférences futures de sa fille, doit choisir entre deux écoles. La première école est une école privée, fréquentée par des enfants dont les parents appartiennent aux classes sociales les plus aisées. Le père sait que, si sa fille fréquente cette école, elle développera au contact de ses camarades de classe des préférences dispendieuses, qu'il lui sera difficile de changer par la suite. La jeune fille éprouvera le besoin de s'habiller de vêtements coûteux, de posséder une grande maison avec une piscine, de fréquenter une université d'élite, *etc.* Le père sait aussi qu'il devra donc consacrer davantage de ressources à la satisfaction des préférences de son enfant. Il devra travailler davantage, ou réduire sa propre consommation. La seconde école est une école publique, fréquentée par des enfants des classes moyennes et populaires. Les préférences de consommation que la jeune fille développera au contact de ses pairs seront

Law Review, vol. 35, , 2001, p. 341 ; Page, Edward A., « Intergenerational justice of what: Welfare, resources or capabilities? », *Environmental Politics*, vol. 16, no. 3, juin 2007, p. 455.

⁷³ Barry, « Sustainability and Intergenerational Justice », p. 50. Je traduis.

⁷⁴ Gosseries, « What Do We Owe the Next Generation(s) », pp. 340- 341 ; Page, « Intergenerational justice of what », p. 455 ; Bykvist, Krister, « Preference Formation and Intergenerational Justice », in *Intergenerational Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 301- 322 ; Lippert-Rasmussen, « Equality of What? », pp. 509- 512.

moins dispendieuses : vêtements de seconde main, appartement en banlieue et une éducation technique lui suffiront. Le père disposera donc de davantage de temps de loisir et de ressources pour sa propre consommation. Quelle école le père devrait-il choisir ? Il pourrait se dire que son choix doit respecter les préférences de l'adulte que sa fille deviendra. Mais, en y réfléchissant, il se rend compte que, quelle que soit l'éducation qu'elle reçoit, sa fille développera une préférence pour l'éducation qu'elle a reçue (cette éducation constituera son identité, ses valeurs et ses préférences). Un welfarisme basé sur les préférences ne permet donc pas de trancher la question. Le tableau 1 résume le dilemme du père. On suppose que 9 unités de « ressources » sont disponibles, et que les « ressources » désignent une combinaison de biens matériels et de temps de loisir.

Ecole privée				Ecole publique			
Père		Fille devenue adulte		Père		Fille devenue adulte	
Ressources	Préférence	Ressources	Préférence	Ressources	Préférence	Ressources	Préférence
3	Préfère ce que sa fille préfère	6	Préfère école privée à école publique	6	Préfère ce que sa fille préfère	3	Préfère école publique à école privée

Tableau 1 : le dilemme du frugaliste

Dans certains cas, le dilemme du frugaliste pourrait être résolu en remplaçant la métrique de satisfaction des préférences par une métrique qui intègre l'intensité des désirs dans l'évaluation. Au lieu de « satisfaction des préférences », l'on parlera de « pro-attitudes » et de « con-attitudes »⁷⁵. Une pro-attitude vis-à-vis de x est l'attitude d'un agent positivement disposé à l'égard de x . Ses actions, émotions, évaluations, le poussent à favoriser x . Une con-attitude vis-à-vis de x est l'attitude d'un agent négativement disposé à l'égard de x . Ses actions, émotions, évaluations, le poussent à fuir x . (L'agent peut également avoir une attitude neutre à l'égard de x .) En intégrant la mesure de l'intensité des désirs, c'est-à-dire la valence des attitudes de l'agent (qui peut donc être positive, nulle ou négative), cette conception du bien-être fournirait au père davantage d'information sur les états mentaux futurs de sa fille, et lui permettrait donc de décider dans un plus grand nombre de cas. Si, par exemple, les préférences créées par l'école privée étaient plus

⁷⁵ Je reprends ici la proposition et la terminologie de Bykvist (« Preference Formation and Intergenerational Justice », pp. 309- 313).

intenses que celles créées par l'école publique, le père devrait choisir la première plutôt que la seconde (néanmoins, on peut se demander dans quelle mesure la création de préférences intenses est en soi désirable).

Cette solution ne réglerait pas les cas où l'intensité des préférences futures de la jeune fille serait équivalente dans les deux situations. D'aucuns pourraient avoir l'intuition que le père devrait préférer l'option où il fait preuve de plus de générosité (l'option « école privée »). Mais le fait est que, si la fille fréquente la seconde école, elle n'aura tout simplement pas besoin des ressources auxquelles la première école lui donne accès. Certes, il est préférable pour l'individu d'avoir accès à plus de ressources afin d'augmenter ses chances de satisfaire *les préférences qu'il a déjà*. Mais cela n'implique pas *qu'il est préférable pour l'individu d'avoir une préférence dont les coûts de satisfaction sont plus élevés que d'avoir une préférence dont les coûts de satisfaction sont moins élevés*. En fait, étant donné la rareté des ressources, les incertitudes du marché du travail et la pression croissante de l'activité économique sur l'environnement, le père pourrait avoir d'excellentes raisons prudentielles de développer des préférences frugales chez sa fille⁷⁶. Une fois l'incertitude introduite dans les facteurs pertinents pour la décision, il semble qu'un père altruiste devrait plutôt se décider pour l'école publique.

On peut formuler deux objections à cette solution au dilemme du frugaliste. L'objection de *l'autonomie* est la suivante : inculquer des préférences frugales viole l'autonomie des personnes. La réponse à cette objection consiste à rappeler qu'il n'est pas nécessaire de procéder à un lavage de cerveau pour développer des préférences frugales. Des approches pédagogiques compatibles avec le développement de l'autonomie sont tout à fait envisageables⁷⁷. Remarquons (c'est important pour la suite) qu'une caractéristique des préférences développées de manière autonome est que l'agent peut les réviser par la suite. Une seconde objection à la solution défendue ici est l'objection de *l'équité*. Lippert-Rasmussen suggère que, si tant est que le welfarisme autorise, encourage et peut-être exige la formation de préférences frugales, la génération actuelle serait autorisée à consommer une grande quantité de ressources⁷⁸. Une telle situation ne semble guère

⁷⁶ Otterholt, Tor, « “The Taste Approach”. Governance beyond Libertarian paternalism », *Revue de philosophie économique*, vol. 11, no. 1, août 2010, pp. 57- 80 ; Lippert-Rasmussen, « Equality of What? », pp. 509- 512 ; Zwarthoed, Danielle, « Cheap Preferences and Intergenerational Justice », *Revue de philosophie économique*, vol. 16, no. 1, novembre 2015, pp. 69- 101.

⁷⁷ Zwarthoed, Danielle, « Creating frugal citizens: The liberal egalitarian case for teaching frugality », *Theory and Research in Education*, vol. 13, no. 3, novembre 2015, pp. 298- 303. En fait, dans nos sociétés, c'est davantage les techniques utilisées pour développer des préférences *dispendieuses* que l'on peut légitimement soupçonner de ne pas respecter l'autonomie des agents (pensons au neuromarketing, par exemple).

⁷⁸ Lippert-Rasmussen, « Equality of What? »

équitable. Mais, si les préférences frugales sont développées de manière autonome, les welfaristes ne sont pas tenus d'accepter la conclusion de Lippert-Rasmussen. En effet, l'épargne intergénérationnelle devrait assurer non seulement les coûts de satisfaction, mais aussi *les coûts de révision* des préférences. Si le développement des préférences frugales s'accompagne du développement de la capacité de réviser ses préférences, l'épargne intergénérationnelle devrait, dans une certaine mesure, donner aux générations futures l'opportunité de satisfaire non seulement les préférences frugales qui leur ont été inculquées, mais également les préférences moins frugales qu'elles pourraient choisir de développer par la suite⁷⁹.

En conclusion, la malléabilité des préférences ne constitue pas, par elle-même, une raison décisive d'abandonner le welfarisme intergénérationnel.

2.3. Rawls et la justice intergénérationnelle

Le welfarisme évalue les états du monde d'un point de vue extérieur et impartial. Le contractualisme⁸⁰ de Rawls, en revanche, fait appel à l'idée d'un accord entre des agents rationnels dans une situation initiale hypothétique (état de nature ou position originelle), visant à justifier des normes morales et/ou politiques, et à en déterminer le contenu.

⁷⁹ Zwarthoed, « Cheap Preferences and Intergenerational Justice », pp. 95- 98.

⁸⁰ Rawls est contractualiste et non pas contractarien. On distingue en effet, généralement, ces deux types de théories du contrat social. Le contractarianisme interprète le contrat social de manière hobbesienne. Les parties du contrat sont rationnelles au sens prudentiel du terme. La coopération permet la production d'un surplus, et de ce fait augmente la capacité de chacun à réaliser ses désirs. Chacun a donc intérêt à ce qu'elle se maintienne. Or, si les règles qui régissent le partage des produits de la coopération sont insatisfaisantes pour certains, ceux-ci risquent de se retirer. La stabilité de la coopération exige donc des règles satisfaisantes pour tous, et la justice consiste en l'ensemble de ces règles.

Pour les contractualistes, les partenaires sont rationnels au sens moral du terme. Ils se considèrent comme libres et égaux, se devant un respect mutuel, et s'engagent donc à justifier publiquement les termes du contrat qu'ils proposent. L'objet de l'accord n'est donc pas tant de maintenir la stabilité de la coopération que de déterminer à quelles conditions celle-ci serait équitable.

Le contractarianisme (et *non pas* le contractualisme) fait face à des difficultés spécifiques dans le contexte intergénérationnel, telles que le problème de la « bombe à retardement », c'est-à-dire des actions (ou des omissions) dont les effets négatifs n'affecteront que les générations futures lointaines (pensons à la gestion des déchets nucléaires). Les contractariens ne peuvent expliquer pourquoi les générations présentes ne devraient pas poser ce type de bombe. En outre, nous venons de voir que les préférences des jeunes générations sont elles-mêmes formées par les générations anciennes. Or, une situation de négociation dans laquelle l'une des parties a la capacité d'influencer les préférences de l'autre (et donc les intérêts mêmes que l'autre va défendre) ne peut garantir un résultat équitable pour toutes les parties. Sur le contractarianisme intergénérationnel, Cf. Arrhenius, Gustaf, « Mutual Advantage Contractarianism and Future Generations », *Theoria*, vol. 65, no. 1, 1999, pp. 25-35 ; Gardiner, Stephen M., « A Contract on Future Generations? », in Gosseries, Axel et Meyer, Lukas H., dir., *Intergenerational Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 78- 81. ; Heath, Joseph, « The Structure of Intergenerational Cooperation », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 41, no. 1, 2013, pp. 31-66.

Cette section est subdivisée en deux sous-sections, l'une portant sur la justification du principe de juste épargne, le principe de justice intergénérationnelle adopté par Rawls, l'autre sur son interprétation.

2.4.1. Position originelle et générations futures

Qu'est-ce qu'une société juste ? Afin de répondre à cette question, Rawls fait l'expérience de pensée d'une position originelle, à partir de laquelle les principes de justice, c'est-à-dire les principes qui régissent les institutions et la manière dont elles affectent la distribution d'avantages au sein d'une société juste, seraient choisis. La position originelle vise à modéliser ce que nous regardons comme les conditions équitables d'un tel accord sur les principes de justice, accord entre des personnes hypothétiques, artificielles, qui se considèrent comme libres et égales, et qui représentant les intérêts des personnes réelles placées dans les circonstances de la justice⁸¹. L'objectif n'est pas d'expliquer pourquoi un tel accord se produirait, ou non, dans les sociétés réelles, mais de justifier les principes s'appliquant à la coopération en montrant qu'ils seraient choisis dans la position originelle. Les partenaires de la position originelle sont rationnels, mutuellement désintéressés et raisonnables (ils sont disposés à faire des concessions pour que les termes de l'accord soient équitables). Afin de garantir leur impartialité, ils sont placés derrière un voile d'ignorance, qui dissimule certaines informations. Les partenaires ignorent les caractéristiques particulières, avantageuses ou désavantageuses, de leur situation : leur position économique et sociale à la naissance, leurs talents, leurs préférences, leurs dispositions psychologiques, leur genre, leur couleur de peau, leur religion, *etc.* En revanche, les partenaires savent qu'ils se trouvent dans les « circonstances de la justice : rareté modérée des ressources, coopération entre participants et conflit d'intérêts. Ils connaissent également les faits généraux caractérisant les sociétés et la psychologie humaines.

A. Une assemblée de toutes les générations ?

Comment introduire les générations futures dans la position originelle⁸² ? Premièrement, l'on pourrait imaginer que toutes les personnes actuelles, ou possibles, de toutes les

⁸¹ Rawls, John, *Justice as fairness : a restatement*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2001, p. 80.

⁸² Une difficulté est que les partenaires de la position originelle savent que l'existence de certains membres de la société dépend des principes de justice qu'ils choisiront. Mais cette difficulté peut être contournée en rappelant que les partenaires de la position originelle ne sont pas eux-mêmes des individus réels identifiés par leur ADN, mais des personnes représentatives des intérêts des individus occupant certaines positions – la position économique la plus désavantagée, par exemple.

époques, soient convoquées dans la position originelle. Rawls rejette cette option pour la raison suivante : la position originelle doit être conçue de sorte que chacun de nous puisse adopter la perspective d'une personne qui s'y trouverait. Ainsi seulement peut-elle servir de guide à nos intuitions morales⁸³. Or, une assemblée de toutes les générations est, selon Rawls, difficile à concevoir. Rawls préconise donc d'imaginer que les partenaires de la position originelle appartiennent tous à la même génération. Ce qu'ils ignorent, c'est la génération à laquelle ils appartiennent ; ils savent qu'ils entrent tous au même moment de l'Histoire dans la position originelle, mais ils ignorent à quel moment (*present time of entry*).

B. Une assemblée de chef(fe)s de famille ?

L'absence des autres générations dans la position originelle contraint les rawlsiens à renoncer à la possibilité d'un accord contraignant entre différentes générations⁸⁴. En effet, la génération de la position originelle ignore si les autres générations ont suivi, ou vont suivre, la même politique d'épargne intergénérationnelle qu'elle⁸⁵. Pour quelle raison alors respecter un principe de juste épargne ? La première solution à ce problème, envisagée par Rawls (dans la *Théorie de la Justice*), est d'inclure dans le raisonnement conduisant au principe de juste épargne une hypothèse sur les motivations des partenaires de la position originelle. Les partenaires seraient en fait des chefs (ou des cheffes) de famille qui désirent assurer le bien-être de leurs descendants proches, enfants et petits-enfants⁸⁶. Ce désir les inciterait à adopter le principe de juste épargne.

Cette proposition a fait l'objet de vives critiques, notamment de la part de Brian Barry et de Jane English⁸⁷. Barry et English remarquent que l'introduction de cette hypothèse motivationnelle dans la position originelle n'est pas cohérente avec les propres exigences méthodologiques de Rawls, qui refuse notamment de stipuler que les partenaires de la

Cf. Rawls, John, *A theory of justice*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 56. Les partenaires ne jouent donc pas leur propre existence en choisissant les principes de justice.

⁸³ *Ibid.*, p. 120.

⁸⁴ Barry, Brian, « Justice Between Generations », in *Law, Morality and Society. Essays in Honor of H.L.A. Hart*, Oxford, Clarendon Press, 1977, pp. 251- 252. Pour cette raison, Barry, comme English (English, Jane, « Justice Between Generations », *Philosophical Studies*, vol. 31, no. 2, 1977, pp. 99- 100.), pensent que l'assemblée de toutes les générations est une meilleure version de la position originelle.

⁸⁵ Il s'agit d'une variante intergénérationnelle du dilemme du prisonnier : cf. Barry, « Justice Between Generations », pp. 251- 252 ; Attas, Daniel, « A Transgenerational Difference Principle », in *Intergenerational Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 189- 192.

⁸⁶ Pour une variante de cette solution, cf. Hubin, D. Clayton, « Justice and Future Generations », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 6, no. 1, 1976, pp. 70-83.

⁸⁷ Barry, « Justice Between Generations » ; Barry, Brian, *Theories of justice*, Berkeley ; Los Angeles, University of California Press, 1989, pp. 192- 203 ; English, « Justice Between Generations ».

position originelle ont une attitude bienveillante⁸⁸. Et l'altruisme intergénérationnel dans la position originelle mène à des conclusions problématiques pour la justice au sein de la famille⁸⁹. Les partenaires pourraient exiger que la division du travail domestique soit organisée de manière à maximiser le bien-être des enfants. Or, s'il s'avérait que la division genrée du travail, où la femme assume l'essentiel des tâches domestiques et de soin des enfants, corresponde à cet objectif, les exigences de justice à l'égard des jeunes générations entreraient en conflit avec l'accès équitable des femmes aux opportunités sociales et économiques.

C. Retour à la théorie idéale

La solution finalement retenue par Rawls est de stipuler que les autres générations ont effectivement agi, ou vont agir, en conformité avec le principe de juste épargne adopté par la génération de la position originelle. Ce qui est cohérent avec sa méthodologie, consistant à concevoir une théorie idéale de la justice⁹⁰. Une théorie idéale est une théorie élaborée en présumant que chacun a un sens de la justice et est disposé à se conformer aux principes choisis derrière le voile d'ignorance. Certes, les défenseurs de cette méthodologie savent qu'il n'en sera pas ainsi dans la réalité. Mais ils souhaitent que la conception des principes de justice, principe de juste épargne y compris, ne soit pas affectée par la possibilité d'une violation des obligations. Ensuite seulement, font-ils les ajustements nécessaires dans un monde non-idéal. La génération de la position originelle devrait donc présumer que toutes les autres générations se conformeront au principe de juste épargne qu'elle choisira⁹¹.

2.4.2. Le principe de juste épargne

A. La version de Rawls

Contrairement à l'utilitarisme, la théorie de la justice de Rawls n'exige pas des sacrifices tels auxquels nous pourrions difficilement nous tenir sur le long terme⁹². Ignorant à quelle génération ils appartiennent, et postulant que les autres générations respecteront leurs obligations de justice, les partenaires de la position originelle choisiraient un principe équitable de distribution du capital et de l'effort entre les générations. Certaines

⁸⁸ English, « Justice Between Generations », p. 93.

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 94- 95.

⁹⁰ Rawls, *Justice as fairness*, p. 13.

⁹¹ Pour une critique de cette méthode, cf. Attas, « A Transgenerational Difference Principle », pp. 201- 205.

⁹² Rawls, *Justice as fairness*, pp. 153- 154.

générations seront plus pauvres que d'autres. Le principe de juste épargne ne prescrit donc pas le même taux d'épargne pour chaque génération. Il distingue en fait deux phases. Lors de la « phase d'accumulation », la société ne dispose pas encore des moyens matériels d'établir et de maintenir des institutions justes. Le principe de juste épargne exige donc que chaque génération accumule des richesses jusqu'à ce que ces institutions puissent être établies et maintenues⁹³. Le taux d'épargne est fonction de la capacité de chaque génération à contribuer. Une fois cet objectif atteint, la société est en « phase de croisière ». La justice n'exige plus l'accumulation. Si les générations de la phase de croisière souhaitent continuer à accumuler pour leurs propres descendants, elles ont la permission de le faire, mais c'est surérogatoire⁹⁴.

Mais que doivent accumuler ou épargner les générations ? Rawls évoque cinq types de biens : (i) les gains de la culture et de la civilisation ; (ii) les institutions justes ; (iii) le capital réel, c'est-à-dire les investissements nets dans les moyens de production ; (iv) les investissements nets dans l'éducation et l'apprentissage⁹⁵ ; (v) les écosystèmes, qui contribuent à la survie et au bien-être des êtres humains⁹⁶. Chaque génération devra faire des arbitrages entre ces différents biens. Comment choisir entre les écosystèmes et la croissance des investissements dans les moyens de production, par exemple ? On peut supposer que l'objectif d'établissement et de maintien des institutions justes devra guider les arbitrages entre différents biens. Le problème de la pondération de ces différents biens pourra donc être partiellement résolu en déterminant la contribution probable de chaque panier de biens possible à cet objectif. « Partiellement résolu », car deux difficultés subsistent : (i) que faire lorsque il y a incertitude quant à cette contribution ? (ii) le choix entre différents paniers équivalents du point de vue de leur contribution au maintien d'institutions justes peut faire l'objet de désaccords importants.

B. Le leximin intergénérationnel

Il existe une tension entre les obligations d'une société à l'égard de ses membres les plus démunis et celles à l'égard de ses descendants. Comment Rawls pense-t-il l'articulation

⁹³ Le principe de juste épargne postule donc que, au moins jusqu'à un certain point, l'accumulation de capitaux est nécessaire à l'édification d'institutions justes. Pour une discussion de ce postulat, cf. Gosseries, « What Do We Owe the Next Generation(s) », pp. 320- 323.

⁹⁴ Rawls, *A theory of justice*, p. 255 ; Rawls, *Justice as fairness*, pp. 159- 160.

⁹⁵ Rawls, *A theory of justice*, p. 252.

⁹⁶ Rawls, John, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993, p. 245.

entre principe de juste épargne et principe de différence ? D'après les textes, il semble que le principe de juste épargne se situerait ainsi dans la hiérarchie des principes rawlsiens⁹⁷ :

1)Premier principe (principe de liberté) : chaque personne a le même droit indéfectible à un ensemble pleinement adéquat de libertés de base égales, lequel ensemble est compatible avec le même ensemble de libertés pour tous ;
2)Second principe (les inégalités justes) :
A)Principe de juste égalité des chances : les inégalités sociales et économiques doivent être attachées à des offices et positions ouverts à tous dans des conditions de juste (<i>fair</i>) égalité des chances ;
B)Principe de juste épargne :
<i>Phase d'accumulation</i> : chaque génération doit épargner jusqu'à ce que la société possède assez de capitaux et de biens pour établir et maintenir des institutions justes ; le taux d'épargne est fonction de la capacité de chaque génération à contribuer ;
<i>Phase de croisière</i> : chaque génération doit préserver ce qui est nécessaire au maintien des institutions justes. L'épargne supplémentaire est permmissible, mais pas obligatoire.
C)Principe de différence : les inégalités sociales et économiques doivent être au plus grand bénéfice des membres les plus désavantagés de la société.

Comment justifier la priorité du principe de juste épargne sur le principe de différence ? Dans la phase d'accumulation, la priorité de l'épargne juste sur le principe de différence peut se justifier par la priorité du principe de liberté, que l'épargne permet de garantir⁹⁸. En effet, sans ressources suffisantes pour maintenir des institutions justes, les libertés fondamentales ne peuvent être garanties.

Dans la phase de croisière, Rawls lui-même adopte une approche suffisantiste, selon laquelle, une fois cette phase atteinte, l'épargne et la désépargne intergénérationnelles sont autorisées, tant que l'on ne tombe pas au-dessous du seuil de ressources nécessaires pour maintenir les institutions justes dans le futur. Mais pourquoi autoriser l'épargne ? La priorité du principe de juste épargne sur le principe de différence autoriserait une société à diminuer la part des plus désavantagés pour préserver davantage de ressources pour ses descendants. Cela peut sembler problématique. Gaspart et Gosseries soutiennent

⁹⁷ *Ibid.*, p. 258 ; Paden, Roger, « Rawls's Just Savings Principle and the Sense of Justice », *Social Theory and Practice*, vol. 23, no. 1, 1997, pp. 35.; Gaspart, Frédéric et Gosseries, Axel, « Are generational savings unjust? », *Politics, Philosophy & Economics*, vol. 6, no. 2, janvier 2007, pp. 196- 197.

⁹⁸ Gaspart et Gosseries, « Are generational savings unjust? », pp. 197- 201 ; Gosseries, « Nations, Generations and Climate Justice », p. 98.

donc que, *dans la phase de croisière*, les rawlsiens devraient plutôt adopter un principe d'équivalence : ni l'épargne, ni la désépargne, ne seraient autorisées⁹⁹. Permettre l'épargne intergénérationnelle peut représenter un coût d'opportunité pour les plus désavantagés d'aujourd'hui¹⁰⁰. Et permettre la désépargne, c'est risquer de retomber en-dessous du seuil de ressources requis pour maintenir des institutions justes¹⁰¹.

Cette interdiction de l'épargne pourrait entrer en conflit avec la liberté de chacun de léguer sa part à ses enfants (au lieu de la consommer)¹⁰². Certes, les Etats sont capables de prédire combien, en moyenne, les parents sont prêts à léguer à leurs enfants, et peuvent donc couper l'épargne et les investissements publics correspondant au montant prévu de l'épargne privé¹⁰³. Mais cette solution est insatisfaisante, pour deux raisons : d'une part, à revenu égal, certains parents tendent à se sacrifier davantage que d'autres pour leurs enfants. Or, une coupe dans les dépenses publiques affecterait de la même manière tous les enfants, que leurs parents soient généreux ou non. D'autre part, l'épargne privée ne finance pas nécessairement le même type de biens que les dépenses publiques, ou pas aussi efficacement, ne serait-ce que parce qu'il est plus difficile pour les acteurs privés de se coordonner.

Faut-il alors prohiber l'épargne intergénérationnelle privée ? Quelle est l'importance normative de la liberté des parents de léguer un héritage matériel à leurs enfants ? Dans certains cas, la transmission intergénérationnelle de biens privés – une maison de famille, par exemple – contribue au maintien de relations familiales réussies, et de telles relations contribuent de manière significative au bien-être des parents et des enfants¹⁰⁴. Mais ce raisonnement ne justifierait que la transmission de biens familiaux chargés de certaines significations, et non pas toutes les formes d'héritage¹⁰⁵. La justice intergénérationnelle

⁹⁹ Gaspart et Gosseries, « Are generational savings unjust? », pp. 203- 204 ; Gosseries, « Nations, Generations and Climate Justice », p. 99.

¹⁰⁰ Remarquons que l'on pourrait répondre qu'il se peut que l'épargne intergénérationnelle dans la phase de croisière ne représente pas un coût d'opportunité réel pour les plus défavorisés, parce que les citoyens les mieux lotis ne seraient pas disposés à transférer aux plus démunis la somme qu'ils seraient prêts à épargner pour la génération suivante. Par exemple, ils feraient pression pour payer moins de taxes redistributives, et utiliseraient ces économies d'impôt pour subventionner un organisme de protection de l'environnement. Ce point a été mis en évidence par English. Cf. English, « Justice Between Generations », p. 101.

¹⁰¹ Gaspart et Gosseries discutent également des exceptions à ce principe général. Cf. Gaspart et Gosseries, « Are generational savings unjust? », pp. 207- 209.

¹⁰² Notons qu'il s'agit d'un problème différent de celui des effets de l'héritage sur la juste distribution *au sein d'une génération*.

¹⁰³ Gaspart et Gosseries, « Are generational savings unjust? », p. 205.

¹⁰⁴ Brighthouse, Harry et Swift, Adam, *Family Values: The Ethics of Parent-Child Relationships*, Princeton, Princeton University Press, 2014.

¹⁰⁵ J'emprunte cette ligne d'argument à Brighthouse et Swift : *Ibid.*, pp. 123-140.

rawlsienne bien comprise pourrait donc exiger de très fortes restrictions de l'héritage privé (à l'exception, peut-être, des héritages chargés de significations familiales importantes). On peut se demander si, dans la phase de croisière, les rawlsiens ont encore besoin d'un principe de juste épargne. Ne pourrait-on étendre le principe de différence à l'ensemble des individus des différentes générations de la phase de croisière ? Rawls rejette cette éventualité, car il n'y a aucun moyen pour la génération actuelle d'améliorer la situation des générations passées¹⁰⁶. Mais cette difficulté peut être surmontée en ajoutant une clause d'accessibilité au principe de différence¹⁰⁷. Ou encore, une solution plus élaborée, proposée par Gaspart et Gosseries, fait appel à une interprétation particulière du principe de différence. La structure formelle du principe de différence est proche de celle de la règle du maximin, une règle de choix en situation d'incertitude¹⁰⁸. La règle du maximin stipule que le classement de préférence des états sociaux devrait être déterminé par la situation de l'individu, ou du groupe, le plus désavantagé dans chacun des états sociaux du menu. Mais si cet individu était, par exemple, un esclave des plantations du Sud des Etats-Unis au XIX^e siècle, le maximin serait inapplicable. Gaspart et Gosseries proposent donc de remplacer le maximin par le leximin, une version séquentielle du maximin¹⁰⁹. Le leximin stipule que, premièrement, les états sociaux devraient être classés en fonction de la situation de l'individu le plus désavantagé ; ensuite, les états sociaux où la situation du plus désavantagé est équivalente seraient classés en fonction de la situation du deuxième individu le plus désavantagé ; et ainsi de suite pour les troisième, quatrième, cinquième, *etc.*, plus désavantagés. A terme, nous arriverions à trouver un individu désavantagé accessible, et le principe de différence exigerait de maximiser ses perspectives, quelle que soit sa génération (de phase de croisière).

C. Principe de différence et croissance à travers les générations

Cette transposition du principe de différence au contexte intergénérationnel repose sur une interprétation « maximinienne » (ou sa version « leximinienne ») du principe de différence. Rawls a par la suite pris ses distances avec cette lecture du principe de différence : la règle du maximin, écrit-il, ne conduit pas nécessairement au choix du principe de différence dans la position originelle, et les deux ne devraient pas être

¹⁰⁶ Rawls, *A theory of justice*, p. 254.

¹⁰⁷ Gaspart et Gosseries, « Are generational savings unjust? », p. 203.

¹⁰⁸ Rawls, *A theory of justice*, pp. 132- 135.

¹⁰⁹ Sur le leximin, on consultera : Sen, Amartya, *Collective choice and social welfare*, San Francisco, Calif., Holden-Day, 1970, p. 138.

confondus¹¹⁰. Schématiquement, tandis que le maximin se concentre sur les perspectives de l'individu, ou du groupe d'individus, le plus désavantagé, le principe de différence se concentre sur la justification des inégalités. Sur la base de cette lecture rawlsienne du principe de différence, Attas défend un principe de différence transgénérationnel¹¹¹. Il discute l'exemple suivant, emprunté à Wall¹¹², et auquel j'ajoute une société 3 :

	SOCIETE 1	SOCIETE 2	SOCIETE 3
GENERATION 1	Mal lotis : 10	Mal lotis : 9	Mal lotis : 9
	Classe moyenne : 15	Classe moyenne : 14	Classe moyenne : 14
	Bien lotis : 20	Bien lotis : 18	Bien lotis : 18
GENERATION 2	Mal lotis : 10	Mal lotis : 13	Mal lotis : 9
	Classe moyenne : 15	Classe moyenne : 18	Classe moyenne : 14
	Bien lotis : 20	Bien lotis : 22	Bien lotis : 18

Tableau 2. Les différentes implications du maximin, du leximin, du principe de différence et du limitisme dans un contexte intergénérationnel.

On suppose que les trois sociétés sont en phase de croisière, et que les biens premiers qui sont mesurés dans le tableau sont le revenu et la richesse matérielle. Le maximin et le leximin intergénérationnels favoriseraient la société 1. En revanche, selon Attas, un principe de différence transgénérationnel devrait privilégier la société 2, pour les raisons suivantes. Premièrement, les inégalités entre contemporains (mesurées par la différence entre les avoirs des mieux lotis et ceux des plus mal lotis) sont moins importantes dans la société 2. Or, Attas affirme que l'importance que Rawls donne aux bases sociales du respect de soi devrait incliner les partenaires de la position originelle à préférer des distributions moins inégales plutôt qu'à maximiser les perspectives des mieux lotis. En effet, l'importance des inégalités diminuerait fortement le respect de soi des plus désavantagés. Deuxièmement, Rawls lui-même affirme explicitement qu'il n'est pas souhaitable de poursuivre la croissance économique bien au-delà de ce qui est requis par le maintien des institutions justes¹¹³ :

« [Le principe de différence] n'exige pas une croissance économique continue sur plusieurs générations dans le but de maximiser indéfiniment les attentes des plus »

¹¹⁰ Rawls, *Justice as fairness*, p. 43 n.3; p. 94-104.

¹¹¹ Attas, « A Transgenerational Difference Principle », pp. 208- 217.

¹¹² *Ibid.*, p. 211 ; Wall, Steven, « Just Savings and the Difference Principle », *Philosophical Studies*, vol. 116, no. 1, 2003, pp. 79–102.

¹¹³ Rawls, *A theory of justice*, pp. 256- 257 ; Rawls, *Justice as fairness*, pp. 159- 160.

désavantagés (évaluées en termes de revenu et de richesses). Cela ne serait pas une conception raisonnable de la justice. Nous ne devrions pas exclure l'idée de Mill d'une société dans un état stationnaire juste où l'accumulation de capital (réel) pourrait cesser. Une société bien ordonnée est définie de manière à inclure cette possibilité. »¹¹⁴

Selon Attas, cette « conception du bien modérément matérialiste »¹¹⁵ délivre les générations qui précèdent la Génération 1 de l'obligation de maximiser les perspectives des plus démunis de la Génération 1. Ces deux arguments nous expliquent pourquoi les sociétés 2 et 3 seraient préférables à la société 1. Mais qu'en est-il du choix entre les sociétés 2 et 3 ? Attas affirme que l'épargne intergénérationnelle reste permise dans la phase de croisière, à condition qu'elle ne contribue pas à l'accroissement des inégalités entre contemporains¹¹⁶. Autrement dit, le choix entre la société 2 et la société 3 n'est plus une question de justice.

Je crois en revanche que la citation ci-dessus suggère que le choix entre la société 2 et la société 3 *est une question de justice*. Certes, l'épargne intergénérationnelle de la société 2 n'entraîne pas de coûts d'opportunité pour les plus désavantagés. Mais la réticence de Rawls à l'égard de la croissance n'est pas seulement liée à sa conception personnelle du bien. Il écrit bel et bien qu'une croissance indéfinie ne serait pas *une conception raisonnable de la justice*. Et, dans la *Théorie de la Justice*, il soutient qu'au-delà d'un certain point, la croissance est néfaste ; elle distrairait les êtres humains de ce qui est vraiment important¹¹⁷.

Comment un libéral égalitaire peut-il s'opposer à la croissance¹¹⁸ dans la phase de croisière ? Gosseries identifie quatre arguments possibles¹¹⁹. Premièrement, la croissance pourrait contribuer à l'augmentation des inégalités de richesse au sein d'une génération. Si ces inégalités n'étaient pas au bénéfice des plus défavorisés, le principe de différence exigerait une limitation de la croissance. Mais cela ne **suffit pas à justifier** le choix de la société 3. Deuxièmement, les politiques de croissance ne peuvent être justifiées de manière neutre¹²⁰. Le libéralisme politique de Rawls stipule en effet que les institutions et les politiques publiques ne devraient pas être conçues de manière à favoriser une conception

¹¹⁴ Rawls, *Justice as fairness*, pp. 63- 64. Je traduis.

¹¹⁵ Attas, « A Transgenerational Difference Principle », pp. 215- 216.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 216.

¹¹⁷ Rawls, *A theory of justice*, pp. 257- 258.

¹¹⁸ Pour une définition du terme « croissance » dans ce contexte, on consultera : Gaspart et Gosseries, « Are generational savings unjust? », p. 195.

¹¹⁹ Gosseries, Axel, *Penser la justice entre les générations: de l'affaire Perruche à la réforme des retraites*, Paris, Aubier, 2004, pp. 224- 225.

¹²⁰ Bonin, Pierre-Yves, « Neutralité Libérale Et Croissance Économique », *Dialogue*, vol. 36, no. 4, 1997, p. 683-.

particulière de la vie bonne¹²¹. Or, le matérialisme (ici compris comme un système de valeur accordant une très grande importance à la richesse matérielle) est une conception particulière et controversée de la vie bonne. Troisièmement, un libéralisme non-neutre ou modérément neutre pourrait souligner que la poursuite de l'enrichissement nuit à notre capacité de mener une vie bonne, car le matérialisme peut nuire au développement de l'autonomie¹²². Quatrièmement, la croissance de la richesse matérielle menace la préservation des ressources naturelles et de l'environnement. Or, le capital naturel est également une composante du panier de biens que nous devrions léguer aux générations futures.

Une dernière hypothèse susceptible d'expliquer la réticence de Rawls à l'égard de l'enrichissement a trait aux *attitudes* que celui-ci encourage. La croissance favorise, et est soutenue par, la propension à accumuler indéfiniment des richesses matérielles. Or, à terme, cette attitude pourrait nuire au sens de la justice, à la volonté de s'en tenir à sa juste part et à se plier aux contraintes imposées par la redistribution et la juste épargne¹²³. Ce qui signifie que, au-delà de ce qui est nécessaire au maintien des institutions justes, seule l'« accumulation » des biens autres que le revenu et la richesse matérielle serait permmissible (l'accumulation de connaissances ou la préservation de l'environnement, par exemple).

Rawls peut-il donc être considéré comme un suffisantiste en phase de croisière ? Pour ce qui est de l'accumulation de capitaux qui ne sont pas susceptibles de nuire au sens de la justice, la réponse est probablement positive, du moins tant que cette accumulation est compatible avec le principe de différence. En revanche, pour ce qui est de l'accumulation de capitaux susceptibles de nuire au sens de la justice, Rawls adhère à la thèse positive du suffisantisme, mais pas à la thèse négative : au-delà du seuil de suffisance, la distribution des richesses entre générations importe aussi du point de vue de la justice. En effet, ce suffisantisme faible semble s'accompagner d'un principe limitiste¹²⁴ : ce qui importe, du point de vue de la justice, est que les individus n'aient *pas* accès à plus de richesses matérielles qu'un *plafond* défini indépendamment.

¹²¹ Rawls, *Political Liberalism*, pp. 193- 194.

¹²² Cf. Zwarthoed, « Creating frugal citizens », pp 298-301 ; Schinkel, Anders, Ruyter, Doret de et Steutel, Jan, « Threats to autonomy in consumer societies and their implications for education », *Theory and Research in Education*, vol. 8, no. 3, janvier 2010, pp. 269- 287.

¹²³ Pour une liste des attitudes, ou vertus, qu'une société juste devrait encourager, cf. Rawls, *Political Liberalism*, p. 157.

¹²⁴ Sur le limitisme (*limitarianism*) intra-générationnel, cf. Robeyns, Ingrid, « Having Too Much », in Knight, J. et Schwartzberg, M., dir., *NOMOS LVI: Wealth. Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy*, New York University Press, Forthcoming.

3. Comment mettre en œuvre la justice intergénérationnelle ?

Les conceptions de la justice intergénérationnelle telles que celle de Rawls sont élaborées en partant du principe que chaque génération fera les efforts exigés et transférera sa juste part à la génération suivante. Mais il n'est pas certain que les générations présentes soient motivées à remplir leurs obligations de justice à l'égard des générations futures. Il ne suffit pas toujours de reconnaître une obligation de justice pour remplir cette dernière. Des attitudes quasi-morales, comme la sympathie, la compassion ou l'amour, ou non-morales, comme le souci de protéger ses intérêts et d'éviter les sanctions, sont en pratique souvent nécessaires pour s'assurer du respect desdites obligations¹²⁵. Or, le contexte intergénérationnel n'est guère favorable au développement de telles attitudes : les générations futures sont sans visage, incapables de nous sanctionner ou de nous apitoyer¹²⁶. Les théoriciens de la justice intergénérationnelle doivent donc déterminer les moyens moralement **permis**, soit de développer ces attitudes, soit de faire agir les citoyens comme s'ils avaient de telles attitudes.

Le design institutionnel en vue de la réalisation de la justice intergénérationnelle peut faire agir les citoyens comme s'ils avaient les attitudes en question¹²⁷. Les propositions existantes incluent l'octroi du droit de vote aux enfants¹²⁸, des clauses constitutionnelles spéciales¹²⁹, ou encore l'attribution de sièges à des représentants des générations futures dans les assemblées parlementaires¹³⁰. Pour ce qui est du développement des attitudes, la justice intergénérationnelle justifie l'adoption par les écoles et **les** universités de

¹²⁵ Birnbacher, Dieter, « What motivates us to care for the (distant) future? », in *Intergenerational Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ Van Parijs, Philippe, « The Disfranchisement of the Elderly, and Other Attempts to Secure Intergenerational Justice », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 27, no. 4, octobre 1998, pp. 292- 333.

¹²⁸ Hinrichs, Karl, « Faut-il accorder le droit de vote aux enfants? », *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 105, no. 1, mai 2007, pp. 42- 76.

¹²⁹ Gosseries, Axel P., « Constitutions and Future Generations », *The Good Society*, vol. 17, no. 2, 2008, pp. 32- 37.

¹³⁰ Dobson, Andrew, « Representative Democracy and the Environment », in *Democracy and the environment: Problems and prospects*, 1996, p. 124 ; Ekeli, Kristian Skagen, « Giving a Voice to Posterity – Deliberative Democracy and Representation of Future People », *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, vol. 18, no. 5, septembre 2005, pp. 429- 450.

programmes d'éducation environnementale¹³¹, d'éducation à la frugalité¹³², ou encore d'éducation à la participation aux délibérations citoyennes¹³³.

Conclusion

Ce texte ne peut prétendre clore un débat complexe et en pleine effervescence. Mais on peut d'ores et déjà tirer quelques conclusions. Tout d'abord, si la non-existence, la non-identité et la conclusion répugnante sont des difficultés sérieuses, elles ne doivent pas être comprises comme des objections fatales à la justice intergénérationnelle, mais comme une manifestation de la nécessité de clarifier et de rendre cohérent le langage que nous utilisons pour parler de nos obligations à l'égard des personnes futures. Ensuite, le suffisantisme de Brundtland devrait opter pour une approche multiniveaux, plus plausible sur le plan normatif. Quant au welfarisme, la malléabilité des préférences ne remet pas en cause son caractère plausible, si tant est que les welfaristes acceptent que les préférences doivent être formées d'une manière compatible avec un certain degré d'autonomie. Enfin, parmi les interprétations possibles du principe rawlsien de juste épargne, il a été suggéré que celui-ci pouvait inclure simultanément une dimension suffisantiste et une dimension limitiste. L'idée est que la croissance des richesses, nécessaire jusqu'à un certain point pour établir la justice, deviendrait nocive et devrait être limitée ensuite.

De nombreuses questions restent en suspens et méritent d'être approfondies dans le futur. Premièrement, la difficile question de la taille idéale de la population ne semble pas, à ce jour, avoir reçu une solution satisfaisante. Les différentes théories, suffisantisme, welfarisme, libéralisme égalitaire, défendraient sans doute des réponses différentes. Il nous faut les identifier et les confronter. Deuxièmement, les discussions de la métrique de la justice entre générations sont peu nombreuses, et restent trop abstraites pour qu'il soit possible de spécifier ce que, précisément, nous devrions préserver pour les générations futures, et comment arbitrer entre différents biens (la nature et le capital humain, par exemple). Troisièmement, les théories de la justice entre générations sont généralement des théories idéales (au sens que Rawls donne à ce terme). Mais que peuvent-elles dire

¹³¹ Bell, Derek R., « Creating Green Citizens? Political Liberalism and Environmental Education », *Journal of Philosophy of Education*, vol. 38, no. 1, 2004, pp. 37–8211 ; Ferkany, Matt et Whyte, Kyle Powys, « The compatibility of liberalism and mandatory environmental education », *Theory and Research in Education*, vol. 11, no. 1, mars 2013, pp. 5- 21.

¹³² Zwarthoed, « Creating frugal citizens ».

¹³³ Ferkany, Matt et Whyte, Kyle Powys, « The Importance of Participatory Virtues in the Future of Environmental Education », *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, vol. 25, no. 3, avril 2011, pp. 419- 434.

dans un contexte non-idéal ? Si les générations précédentes n'avaient pas respecté le principe de juste épargne, serait-il juste que la génération actuelle s'y conforme ? Quatrièmement, des propositions de design institutionnel et d'éducation morale et citoyenne susceptibles de mieux disposer nos sociétés à remplir nos obligations envers le futur restent à élaborer et à défendre.