

QUEL EFFET CELA FAIT-IL D'ÊTRE UN ÊTRE HUMAIN ?

Amartya Sen

1

Il y a quarante ans, paraissait dans *The Philosophical Review* un article célèbre de Thomas Nagel intitulé : « Quel effet cela fait-il d'être une chauve-souris ? » La question que je poserai aujourd'hui est celle-ci : quel effet cela fait-il d'être *un être humain* ? La question peut sembler au premier abord plus simple à résoudre que celle des chauves-souris, mais c'est en réalité, elle aussi, une question difficile. Nombre de batailles intellectuelles ont été livrées, en fait, sur des points qui ont un rapport direct avec cette recherche. Je dirai que notre compréhension du développement humain en général, et des exigences de « l'identité culturelle, la démocratie et l'équité » en particulier (sujet de la présente conférence), dépend dans une grande mesure de la réponse que nous donnons à cette question centrale.

L'analyse de Nagel portait d'ailleurs en fait sur les êtres humains et ne concernait les chauves-souris que de façon marginale. Il présentait de puissants arguments contre la validité de l'entreprise qui consiste à chercher à comprendre la conscience et les phénomènes mentaux en s'efforçant de les réduire à des phénomènes physiques (comme essayaient de le faire de nombreux philosophes), et en particulier, il opérait une distinction entre la *nature* de la conscience et les *connexions* - causales ou associatives – qui peuvent la relier aux activités corporelles. Mon propos ici, je dois me hâter de le préciser, n'est pas d'investiguer la conscience, celle des êtres humains ou des chauves-souris, précision qui, je suppose, soulagera l'auditoire, car il me semble que la perspective d'écouter un économiste pontifier sur la conscience peut être toute aussi inquiétante que celle d'écouter un éléphant expliquer comment se comporter au juste dans un magasin de porcelaine.

Quelle que soit la complexité de la nature de la conscience, ce n'est pas la seule difficulté à résoudre lorsqu'il s'agit de l'identité des êtres humains. Il est bon de se rappeler en fait, dans le cadre du présent Forum sur le développement humain, que le point de départ de ce que l'on peut appeler l'approche du développement humain consiste à percevoir les êtres humains en terme de leur bien-être et de leur liberté, et que cela diffère notablement d'une approche du développement qui se concentre sur les revenus, la richesse et les biens matériels des gens. Il y a quinze ans de cela, en 1989, lorsque plusieurs d'entre nous nous sommes joints à Mahbub ul Haq pour l'aider à lancer les Rapports mondiaux sur le développement humain, nous faisons plus que rechercher des indicateurs du développement qui seraient moins axés sur les biens et qui rendraient compte davantage des réalités de la vie des gens; nous nous efforçons également de répondre, à un niveau modeste, à la question sous-jacente : Quel effet cela fait-il d'être un être humain ? Devrions-nous ne percevoir le manque humain qu'en termes de faiblesse du revenu, de possessions matérielles limitées ? Ou devrions-nous plutôt considérer le manque de certaines capacités élémentaires auxquelles nous attachons, à juste titre, de la valeur (telle que l'aptitude à être suffisamment nourri, à échapper à la morbidité évitable et à la mortalité prématurée, à savoir lire, écrire et compter, à participer à la vie de la communauté, etc.)? *
Le revenu est un facteur qui influe sur nos capacités, mais il y en a d'autres. Et la transformation du

revenu en capacité dépend également de diverses éventualités, telles que la susceptibilité de la personne à certaines maladies ou le fait de vivre dans une région où sévissent des épidémies fréquentes, ou de la présence d'écoles dans le quartier, etc.

2

L'approche du développement humain, dans un premier temps, s'est concentrée principalement sur les capacités qui sont très universellement recherchées de par le monde, telles que la capacité de vivre longtemps, à l'abri de la maladie et de la douleur, la capacité de lire et écrire, et d'autres. Il peut également y avoir ici des différences subtiles d'une société à l'autre, mais il existe une uniformité considérable dans les valeurs qui interviennent dans l'importance attachée à ces capacités très fondamentales. Toutefois, dans les travaux récents sur l'approche du développement humain, l'investigation des capacités pertinentes s'est élargie de manière substantielle pour inclure les variations des cultures, des croyances et des styles de vie particuliers. La mention de « l'identité culturelle » dans le titre du présent Forum reconnaît l'importance des aspects culturels de la vie humaine dans lesquels les différences fleurissent d'une société à l'autre et, au sein de la même société largement définie, d'une collectivité à l'autre.

Il est en fait parfaitement naturel d'inclure la liberté culturelle dans la liste des capacités auxquelles les êtres humains attachent, à juste titre, de la valeur. Si nous avons toutes les raisons d'éviter certains modes de vie généralement très peu plaisants – je songe par exemple à ceux qui ont été imposés aux prisonniers de Guantanamo Bay, nous avons effectivement des traditions et des priorités différentes sur de nombreux autres points de la vie et des pratiques culturelles quotidiennes. L'inclusion de la liberté culturelle dans le dernier Rapport mondial sur le développement humain, celui de 2004, représente donc une expansion substantielle de la portée de l'analyse du développement humain.

En mettant résolument l'accent sur les capacités et les libertés, l'approche du développement humain suggère que nous prenions en considération les facteurs culturels d'un point de vue légèrement différent de ceux sur lesquels il a généralement été insisté dans le vaste corpus de publications sur la valeur du multiculturalisme. Il peut en fait être utile ici de clarifier deux points en ce qui concerne la valeur attachée à la liberté culturelle dans l'approche du développement humain.

En premier lieu, il faut distinguer l'accent mis sur la liberté culturelle et la célébration de toutes les formes d'héritage culturel, sans tenir compte de la question de savoir si les personnes concernées choisiraient ces formes particulière d'héritage si elles connaissaient bien les autres options et les choix qui existent en réalité. Malgré les larges débats de ces dernières années sur le rôle des cultures et des civilisations, l'accent a généralement été mis non pas tant sur l'importance de la liberté culturelle que sur la nécessité de reconnaître, voire d'exalter, la conservation culturelle. En revanche, dans l'approche du développement humain, plutôt qu'une glorification irraisonnée de l'approbation des traditions héritées, l'accent est placé sur l'importance de la liberté dans les sphères culturelles (ainsi que dans d'autres sphères de la vie humaine) et sur les façons et les moyens de défendre et d'élargir les libertés culturelles dont les gens peuvent jouir. La grande question n'est pas simplement la signification particulière de la culture traditionnelle mais l'importance et les vastes répercussions des choix et des libertés culturelles en général.

Certes, la liberté culturelle peut être limitée par la société lorsque celle-ci ne permet pas à une collectivité donnée de pratiquer un style de vie traditionnel que les membres de cette collectivité choisiraient librement de pratiquer. La répression sociale de certains styles de vie, ceux des homosexuels, des immigrants, de certains groupes religieux, est commune dans de nombreux pays du

globe. Mais de même que la répression sociale peut constituer un déni de liberté culturelle, la tyrannie du conformisme, qui fait qu'il est difficile pour les membres d'une collectivité d'opter pour d'autres styles de vie, peut également porter atteinte à la liberté. La non liberté peut résulter d'un manque de connaissances et de compréhension des autres cultures et des modes de vie alternatifs. Pour illustrer ce dont il s'agit ici, en tant qu'admirateurs des libertés culturelles que la société britannique a généralement accordées aux gens d'horizons et d'origines divers, je me suis aussi fait systématiquement et publiquement le critique des mesures officielles prises au Royaume-Uni dans le sens de la consolidation et de l'expansion des établissements d'enseignement confessionnels. Plutôt que de réduire les écoles confessionnelles existantes financées par l'État, le fait d'en ajouter d'autres écoles musulmanes, écoles hindouistes et écoles sikh, aux écoles chrétiennes préexistantes, risque d'accroître considérablement la non liberté imposée aux enfants à une époque où la priorité pourrait raisonnablement être donnée à l'élargissement des horizons, de la compréhension et des choix pour les enfants qui ont la vie devant eux. Le problème se pose avec une acuité particulière lorsque les nouveaux établissements d'enseignement religieux accordent aux enfants des possibilités très limitées d'opérer des choix raisonnés et laissent fort peu de latitude dans les décisions à prendre quant aux diverses composantes de l'identité des élèves (en ce qui concerne la langue, la littérature, la religion, l'histoire culturelle, les intérêts scientifiques, etc.).

Le second point à clarifier concerne le fait que l'identité culturelle n'est pas la seule composante de l'identité des gens et que, même dans le champ culturel, il existe différents domaines d'activité, en rapport notamment avec la religion, la langue, la littérature, les goûts musicaux, les habitudes alimentaires, et de nombreux domaines analogues. L'identité culturelle n'est pas exclusivement importante; elle n'est pas non plus un objet homogène qui subsume la diversité des domaines distincts appartenant, de différentes manières, au domaine général de la culture.

3

Il est utile d'analyser le fonctionnement de la notion d'identité, et en particulier le fait principal qui est que nous appartenons à de multiples catégories distinctes relevant de différents systèmes de classification. Dans notre existence normale, nous nous percevons en tant que membres de divers groupes, auxquels nous appartenons. Le même individu peut être un ressortissant français, d'origine caribéenne, ayant des racines africaines, chrétien, libéral, de sexe féminin, végétarien, coureur de fond, poète, enseignant, géographe, féministe, passionné de théâtre, activiste écologiste, amateur de tennis, musicien de jazz et intimement convaincu que nous devrions essayer de communiquer avec les extra-terrestres intelligents (en français de préférence). Chacune des collectivités auxquelles cette personne appartient simultanément lui confère une identité particulière, mais pas exclusive. Aucune de ces catégories ne sauraient être considérée comme unique ou comme définissant la seule identité de la personne. Et leur importance relative peut varier selon le contexte. Être végétarien, par exemple, est une identité plus importante que celle d'historien ou de poète, lorsque l'on va dîner quelque part.

Toutefois, dans de nombreuses circonstances, les différents composants de l'identité de la personne peuvent se trouver en opposition. C'est ainsi, par exemple, que l'on pourra se retrouver obligé de déterminer l'importance relative à accorder à l'activisme écologique par rapport à l'amour du tennis, s'il faut décider entre une manifestation écologique et un match de tennis prometteur qui ont lieu le même jour à la même heure. Les oppositions et les incompatibilités entre les exigences et le respect des différentes identités doivent être résolues à la lumière des circonstances ; les décisions en la

matière ne sauraient être prises catégoriquement et de manière invariable quel que soit le contexte. Nous devons aussi reconnaître, chose d'égale importance, que l'identité ne peut pas être exclusivement une question de « découverte » (comme le prétendent souvent les philosophes dits communautariens); c'est également une question de choix.

Il est possible que la croyance souvent exprimée selon laquelle l'identité serait une affaire de « découverte » soit encouragée par le fait que les choix que nous pouvons faire sont limités par la faisabilité et ces limites sont parfois très exiguës. La faisabilité dépend incontestablement des circonstances spécifiques. Les limites peuvent être particulièrement rigides lorsqu'il s'agit de définir la mesure dans laquelle nous pouvons persuader les autres, en particulier, de nous considérer comme ayant une identité différente de celle qu'ils considèrent être la nôtre. Un juif en Allemagne nazie ou un Afro-Américain en face d'une foule prête à le lyncher ne peuvent pas très bien choisir une identité autre que celle qui les marque de l'extérieur. La liberté de choisir notre identité aux yeux d'autrui peut être parfois extraordinairement limitée. Personne n'en disconvient.

En fait, il peut nous arriver de ne pas être pleinement conscients de la façon dont les autres nous identifient, identification qui peut être différente de notre auto-perception. Il est particulièrement instructif, je trouve, de rappeler ici une vieille histoire italienne, des années 20, dont la morale est intéressante. C'est l'histoire d'un recruteur politique du parti fasciste qui essaie de persuader un paysan socialiste d'adhérer au parti fasciste. « Comment pourrais-je devenir fasciste, dit le paysan socialiste. Mon père était socialiste, mon grand-père était socialiste. Je ne peux vraiment pas entrer au parti fasciste. » « Qu'est-ce que c'est que ce raisonnement ? », dit le recruteur fasciste exaspéré par la naïveté du paysan. « Qu'est-ce que tu aurais fait, demande-t-il, si ton père était un assassin et si ton grand-père était un assassin ? Qu'est-ce que tu aurais fait ? » « Ah ben là, dit le paysan, là, bien sûr, je serais entré au parti fasciste. »

Les idées de tierces parties sur une personne peuvent laisser à celle-ci très peu de latitude pour modifier son image. Parfois aussi, l'image que se font d'eux les gens eux-mêmes peut être extraordinairement limitée par leur situation. En fait, que nous considérions notre identité telle que nous la percevons nous-mêmes ou telle que les autres la perçoivent, nous devons choisir dans le cadre de certaines limites. Mais cela n'a rien qui doive surprendre car c'est ainsi que se font les choix dans toutes les situations. Dans tous les domaines, les choix de toutes sortes se font dans des limites particulières. C'est peut-être là l'aspect le plus fondamental du choix. Même en économie élémentaire, par exemple, la théorie du choix du consommateur ne nie pas l'existence de limites budgétaires : elle étudie les façons dont s'opèrent les choix dans le cadre de ces limites. Ce qui vaut en économie élémentaire vaut également pour les décisions politiques et sociales complexes. Même lorsque l'on est inéluctablement perçu comme juif, Afro-Américain ou (en particulier dans le contexte des troubles actuels), Arabe ou musulman, on doit encore déterminer l'importance exacte à accorder à cette identité par rapport à celles que confèrent les autres catégories auxquelles on appartient aussi.

Il n'existe pas, en fait de raisons historiques qui font que les champions du patrimoine arabe ou musulman doivent se concentrer spécifiquement sur les seules croyances religieuses, sans prendre aussi en considération les sciences et les mathématiques auxquelles les sociétés arabes et musulmanes ont tant apporté dans le passé et qui peuvent être également des composantes de l'identité arabe ou musulmane. Même aujourd'hui, à l'École normale supérieure, par exemple, lorsqu'un mathématicien moderne fait appel à un « algorithme » pour résoudre un problème computationnel difficile, il contribue à perpétuer la mémoire des contributions du mathématicien arabe du IX^e siècle Al-Khawarizmi, car le terme d'algorithme vient de son nom (de même que le mot « algèbre » vient de son ouvrage « Al Jabr

wa-al-Muqabilah »). Malgré l'importance de ce legs arabe, les classifications grossières des civilisations ont généralement mis les sciences et les mathématiques dans le panier de la « science occidentale », en laissant aux autres civilisations puiser leur fierté dans les profondeurs de la religion. Les activistes non occidentaux se concentrent alors sur les points qui les distinguent de l'Occident (telles que les croyances religieuses, les coutumes locales et les spécificités culturelles) plutôt que sur les éléments qui reflètent les interactions mondiales (et notamment les sciences, les mathématiques, la littérature, etc.).

L'exercice de la liberté culturelle sans options de fermeture est à la fois un droit et un devoir. C'est un droit de la personne significatif que de décider de l'importance que l'on attache à son propre bagage culturel et de déterminer aussi l'importance relative d'une identité culturelle donnée par rapport aux membres des autres groupes auxquels on appartient. C'est ainsi, par exemple, que la séparation du Bangladesh du reste du Pakistan était liée non pas à la religion, essentiellement partagée par les deux pays, mais à l'importance de la langue et de la littérature bengali ainsi qu'à des convictions politiques.

La chose à laquelle nous devons résister est l'imposition d'identités, tout particulièrement d'identités belligérantes, par d'autres qui souhaitent ainsi nous obliger à faire quelque chose. Nous pouvons nous faire dire soudain que nous sommes des Hutus et que « nous haïssons les Tutsis ». Ou que nous sommes des Serbes et que « nous ne pouvons pas supporter les Albanais. » Ces arguments peuvent faire appel à nos sentiments instinctifs d'appartenance à un groupe donné, avec l'identité qui y est attachée, mais il existe d'autres identités en concurrence. Le Hutu rwandais que l'on pousse à agir contre les Tutsis doit réfléchir au fait qu'il est, en plus d'un Hutu, un Rwandais, un Africain et un être humain. Ignorer le rôle de la décision devant des choix effectivement présents constitue non seulement une erreur épistémique mais peut également être source d'une défaillance éthique majeure.

4

L'importance de la démocratie est liée de plusieurs manières à la question de l'identité. En premier lieu, comme l'a exposé Aristote, la participation politique peut être extrêmement importante pour les gens; elle peut même être considérée comme une composante essentielle de la vie humaine en société. Quelle que soit l'importance des autres aspects de la culture, notre rôle en tant que citoyen d'un pays, ou en vérité notre compréhension de nous-mêmes en tant que membre de l'humanité a une présence constante et ne peut être ignoré totalement que par une opération chirurgicale arbitraire.

En second lieu, bien que la démocratie soit souvent perçue comme un simple arrangement d'organisation des votes, elle est au sens large un système de raisonnement public; c'est ce que l'on appelle parfois le « gouvernement par la discussion ». L'arène démocratique peut offrir un bon terrain pour discuter des divers composants qui se trouvent en concurrence et auxquelles nous devons accorder notre attention. Dans la détermination de l'importance relative des différentes capacités, y inclus des libertés culturelles de divers types ainsi que de la liberté de vivre en paix, en bonne santé et dans la prospérité, il doit être fait une place centrale à la discussion participative. Et cela s'applique aussi au domaine général du développement humain.

En troisième lieu, si la démocratie est parfois considérée comme un concept quintessentiellement occidental (composante de l'identité occidentale), l'histoire mondiale du raisonnement public, du gouvernement par la discussion est bien plus longue et bien plus largement répandue dans le monde. Il est, bien sûr, absolument incontestable que les concepts modernes de la démocratie et du raisonnement public ont subi l'influence très profonde de l'Âge des Lumières

européen, notamment par ce qui s'est passé ici même, en France, au XVIII^e siècle. Mais une extrapolation réursive de cette histoire relativement récente pour construire une dichotomie quintessentielle et sur le long terme entre le monde occidental et le monde non occidental serait extrêmement trompeuse. C'est ainsi, par exemple, que certaines des réunions générales ouvertes les plus anciennes visant spécifiquement à résoudre les différences d'opinion ont eu lieu en Inde, à partir du VI^e siècle avant Jésus-Christ, au sein de ce que l'on a appelé les « conseils » bouddhiques, où les partisans de différents points de vue s'assemblaient pour débattre de leurs divergences. Pour prendre un autre exemple historique, au Japon du début du VII^e siècle, la « Constitution des 17 articles » promulguée en 604 de l'ère chrétienne par le prince Shotoku, bouddhiste, stipule : « Les décisions sur les questions importantes ne doivent pas être prises par une seule personne. Elles doivent être débattues entre plusieurs. » Nous nous situons là quelque six cents ans avant la signature de la Grande Charte au XIII^e siècle. De même, Akbar, le grand empereur Moghol – et musulman – de l'Inde, a non seulement réglementé les débats systématiques entre les membres de différentes religions dans sa capitale, la ville d'Agra, mais il a également insisté sur la nécessité d'un tel dialogue. Cela se passait entre 1590 et 1600, à une époque où l'Inquisition était florissante en Europe. Pendant que Giordano Bruno mourait au bûcher sur le Campo dei Fiori à Rome, Akbar prêchait la tolérance et la nécessité du dialogue à Agra.

Le monde occidental ne possède pas de droits de propriété sur les notions démocratiques et les débats fréquents sur la question de savoir si l'on peut ou non « imposer » la démocratie au monde non occidental sont précisément, en partie, la réflexion de l'arrogance de l'Occident. Comme l'a noté Alexis de Tocqueville en 1835 dans son ouvrage classique sur la démocratie, si la « grande révolution démocratique » dont il a observé le déroulement en Amérique pouvait être considérée par certains comme « une chose nouvelle », elle pouvait aussi l'être, dans une perspective plus large, comme un exemple du « fait le plus continu, le plus ancien et le plus permanent que l'on connaisse dans l'histoire ». ** Dans son autobiographie, *Long Walk to Freedom*, Nelson Mandela décrit à quel point il a été influencé, dans son adolescence, par la nature démocratique des débats lors de réunions locales auxquelles il avait assisté en Afrique dans sa ville natale :

Tous ceux qui voulaient parler le faisaient. C'était la démocratie à son état le plus pur. Il y avait peut-être une hiérarchie dans l'importance des intervenants, mais tout le monde se faisait entendre : chef et sujet, guerrier et guérisseur, commerçant et agriculteur, propriétaire terrien et manœuvre. ***

La quête de la démocratie et de la liberté entreprise par Mandela n'est pas issue d'une « imposition » occidentale. L'intégration de l'importance de la démocratie dans l'approche du développement humain est une réaffirmation de la pertinence des différents éléments de l'histoire de l'humanité.

5

Pour terminer, je devrais dire quelques mots sur le sujet, vaste et complexe, de l'équité mondiale. Le monde dans lequel nous vivons est à la fois remarquablement prospère et parfaitement misérable. C'est un monde où un contrôle massif des ressources, des connaissances et des technologies côtoie de manière frappante un manque extraordinaire et des inégalités effarantes. Des enfants en nombres stupéfiants sont malnutris, négligés, illettrés et malades sans raison; il en périt des

millions par semaine de maladies qui peuvent être entièrement éradiquées, ou que l'on peut, du moins, empêcher de tuer sans limites.

La gravité des divisions mondiales semblerait militer contre toute notion selon laquelle nous sommes influencés, ou pouvons l'être, par un sentiment opérant d'identité mondiale, l'identité de tous les êtres humains où qu'ils vivent dans le monde. Si nous sommes réellement si proches les uns des autres, comment pouvons-nous nous montrer si distants ? Il peut également sembler que les mouvements de protestation des activistes de l'anti-mondialisation reflètent une perte de croyance en la solidarité mondiale. Mais dès lors que l'on considère les relations mondiales comme essentiellement antagonistes et marquées par l'affrontement plutôt que par des appuis réciproques, il est naturel de demander une réduction de la mondialisation, et d'être en fait anti-mondialisation, dans l'intérêt des défavorisés du monde.

Il y a deux difficultés dans cette façon de comprendre le phénomène des protestations anti-mondialisation. La première est liée à l'identité et la deuxième au phénomène de la mondialisation. Si le sentiment d'identité mondiale est dénué de tout sens, pourquoi les protestataires anti-mondialisation sont-ils si dérangés par l'inégalité mondiale ? Pourquoi les habitants d'une région du globe devraient-ils se préoccuper que ceux d'autres régions soient traités injustement ? Le mouvement anti-mondialisation est en fait un phénomène mondial, à la fois par le sujet de ses préoccupations et par sa participation. Les protestataires ne sont pas seulement des habitants locaux de Seattle, de Washington ou de Gènes : ils viennent des quatre coins du monde et ils s'assemblent pour protester contre ce qu'ils perçoivent comme de graves iniquités ou de graves injustices dont souffrent les habitants de notre planète. En fait, le mouvement anti-mondialisation est peut-être le mouvement moral le plus mondialisé du monde actuel.

La deuxième question concerne l'identification de la nature des problèmes qui forment le fond de ces protestations. Le principal défi, selon moi, ne concerne pas la mondialisation en tant que telle, mais l'inégalité sur le plan tant international qu'intranational. Les inégalités qui suscitent la colère concernent les disparités en matière de richesse, ainsi que les asymétries criantes des possibilités et du pouvoir politiques, sociaux et économiques. Le problème de l'inégalité se situe au cœur des affrontements relatifs à la mondialisation. Une question cruciale est celle du partage des bénéfices potentiels de la mondialisation, entre pays riches et pays pauvres et entre les différents groupes d'un même pays.

Il est nécessaire de formuler avec plus de clarté les questions de distribution qui doivent être posées. Les conservateurs économiques disent souvent que les pauvres, qui participent aux échanges commerciaux, ne s'appauvrissent généralement pas. Selon leur argument, étant donné qu'ils s'enrichissent du fait de leur participation à l'économie mondiale, la mondialisation n'est pas injuste envers les pauvres et ils en bénéficient eux aussi. Cet argument passe à côté du problème. Lorsqu'il échoit des bénéfices de la coopération, il peut y avoir de multiples arrangements différents qui bénéficient à chaque partie par rapport à une absence de coopération. Il faut donc se demander si la répartition des bénéfices est juste ou acceptable et pas seulement s'il y a des bénéfices pour toutes les parties concernées (ce qui peut être le cas pour un grand nombre d'arrangements alternatifs). Comme l'a exposé J.F. Nash, le mathématicien et théoricien des jeux, il y a plus d'un demi siècle (dans un article intitulé « The Bargaining Problem » paru dans *Econometrica* en 1950, article figurant parmi les écrits cités par l'Académie royale suédoise qui lui a décerné le prix Nobel d'économie), en présence de bénéfices issus de la coopération, le problème central n'est pas de savoir si un arrangement donné vaut mieux que l'absence totale de coopération (il peut y avoir une multiplicité d'arrangements variables),

mais si les bénéfices ont été répartis équitablement. Ceci amène à un réexamen des conditions du commerce et des échanges, et notamment des lois inéquitables et parfois très peu efficaces, en matière de brevets, de l'exclusion des produits des pays pauvres des marchés des pays riches, et ainsi de suite. La critique selon laquelle un arrangement de répartition des bénéfices de la coopération est injuste ne peut pas être réfutée en se contentant de dire que toutes les parties ont vu leur situation s'améliorer par rapport à ce qu'elle aurait été en l'absence de coopération.

Par exemple, pour démontrer qu'un arrangement familial particulièrement inégal et sexiste est injuste, il n'est pas nécessaire de démontrer que le sort des femmes aurait été comparativement meilleur s'il n'y avait pas eu de famille du tout, mais seulement que le partage des bénéfices du système familial est fortement inégal dans l'arrangement considéré. Le point sur lequel beaucoup des débats se sont concentrés, à savoir que les pauvres bénéficient eux aussi de l'ordre économique établi, n'autorise pas une investigation adéquate; c'est en fait la mauvaise question. Il faut se demander si les pauvres peuvent bénéficier davantage et être traités de manière plus équitable. Il faut procéder à un examen critique des changements à apporter dans les politiques économiques intérieures (dans les pays pauvres comme dans les pays riches) et appliquer des mesures qui favorisent une répartition internationale plus raisonnable des immenses bénéfices de la mondialisation. C'est là que se situe la véritable question. Il ne s'agit pas de savoir si les pauvres s'appauvrissent ou s'enrichissent marginalement.

6

Je me dois de clore en remerciant les organisateurs de la conférence, le Gouvernement français et le PNUD, et en particulier le Président Chirac, d'avoir accueilli ici ces échanges intellectuels. J'en tire personnellement une satisfaction toute particulière étant donné que mon principal domaine d'activité est celui de la théorie du choix social, théorie d'origine française, parisienne tout particulièrement, qui remonte au XVIIIe siècle et aux travaux d'un certain nombre de mathématiciens, notamment Condorcet et Borda.

La théorie du choix social est une discipline technique, mais elle procède du désir d'explorer les modalités selon lesquelles les êtres humains, en grands nombres, organisés en société peuvent vivre ensemble et prendre ensemble des décisions. C'est là aussi, en termes généraux, le défi du développement humain. Et cette existence interactive est également, dirai-je, un élément constitutif de l'identité humaine, de l'effet que cela fait d'être humain. Il n'est aucune nécessité qui fait que cette existence interactive doive être caractérisée par une pauvreté économique, sociale et culturelle, dès lors que nous ferons à la raison la place qui lui est due dans les interactions que nous choisissons. Tel est le grand défi que nous avons à relever.

NOTES

* La distinction a été examinée, et illustrée, dans mon ouvrage Commodities and Capabilities (Amsterdam: North Holland, 1985) ainsi que dans le Rapport mondial sur le développement humain 1990 (New York: PNUD, 1990).

** Alexis de Tocqueville, De la démocratie en Amérique, dans la traduction anglaise de George Lawrence (Chicago, Ill: Encyclopaedia Britannica, 1990), p. 1.

*** Nelson Mandela, Long Walk to Freedom (Boston: Little, Brown & Co., 1994), p. 21.