

# La capabilité : un composé de nature et de volonté

Par : Fabrice Flipo  
Ingénieur  
Docteur en Philosophie  
Sans attache institutionnelle pour l'instant  
Fabrice.flipo@ifrance.com

Résumé : Amartya Sen a développé une puissante théorie de la liberté. Pourtant, l'une des faiblesses de cette approche est qu'elle ne tient pas suffisamment compte du comportement réel de la nature. Ceux-ci tendent pourtant de plus en plus à occuper le devant de la scène médiatique, et ceci à juste titre, puisque certaines dégradations écologiques menacent la liberté d'êtres humains jusque dans leur liberté la plus élémentaire, celle de vivre. Nous montrons que l'approche par les capacités permet de saisir adéquatement ce qui est mis en jeu par la prise en compte du rôle de la nature dans la construction des libertés humaines. Il importe pour cela de remarquer que toute capacité participe de la nature, dont elle tire une part de son existence et de sa pérennité. La liberté ne serait pas possible dans certains états de nature, qui de ce fait constituent une valeur intrinsèque. Ceci nous permet d'ouvrir une nouvelle voie de recherche, celle du lien entre les biens naturels et la liberté.

Plan :

- I. Capacités, libertés substantielles et libertés instrumentales
  - II. La nature humaine est liberté
  - III. La crise écologique et le développement durable
  - IV. Biens naturels et capacités
- Conclusion

## **Introduction**

L'œuvre d'Amartya Sen, prix Nobel d'économie 1998, ne cesse de grandir. Ses travaux font référence très au-delà de la seule science économique, dans le monde entier. L'Indien est même en passe d'être davantage reconnu comme philosophe que comme économiste. Sa pensée est riche et multiforme, ses implications sont multiples. La liberté et la justice sont son leitmotiv. Toutefois, un aspect reste peu abordé. Amartya Sen reste un théoricien des relations sociales, sans appréhension réelle des libertés de la personne humaine vivante, évoluant dans un environnement duquel les processus naturels ne sont pas absents, bien au contraire. La biosphère et l'écologie n'apparaissent que de manière marginale, au détour d'une phrase, sans analyse approfondie. L'objet principal des réflexions d'Amartya Sen reste la construction sociale de la liberté, entendue comme l'usage de la volonté pour ordonner un monde de matériaux. Les êtres humains sont les principaux facteurs d'accroissement ou de réduction de la liberté. Ce qui manque, pour étendre la liberté, ce ne sont pas les matériaux mais l'ingéniosité et la coopération pour en tirer parti. La nature semble inerte, stable, définie, *garantie*, comme dans les théories économiques orthodoxes.

La crise écologique oblige aujourd'hui à rouvrir le concept de nature, un peu trop rapidement tenu pour établi par les théories économiques dominantes. Si Sen a entrepris de repenser les relations sociales, il n'a pas été jusqu'à rouvrir la question de la nature, sinon partiellement, à travers l'enrichissement de l'éventail des intérêts humains. Après avoir rappelé l'univers conceptuel d'Amartya Sen et défini ce qu'est une capabilité, cet article entend établir cet oubli, et analyser la pertinence du concept de "capabilités" lorsqu'on se base sur une théorie de la nature enrichie par les apports de l'écologie. Le concept, qui a permis de sortir du réductionnisme marchand, permettra-t-il aussi de sortir du réductionnisme économique, qui se contente d'envisager la nature comme un entrepôt de matériaux inépuisables ou pour le moins substituables entre eux ?

Nous verrons alors que oui, le concept de «capabilité» se révèle bien adapté à la problématique écologique. Il permet de mieux saisir ce qui se joue aujourd'hui dans les relations internationales, et permet d'envisager la crise écologique sous un jour nouveau : celui des droits de l'homme. Cette voie prometteuse, tout juste émergente, ne demande qu'à être davantage creusée.

### **I. Capabilités, libertés substantielles et libertés instrumentales**

Amartya Sen définit le bien-être d'une personne comme sa "qualité d'être" ("*quality of the person's being*"<sup>1</sup>). C'est un état. Vivre peut alors être vu comme un jeu de fonctionnements inter-reliés, consistants en un ensemble de possibilités de faire et de possibilités d'être. Bien-être est défini par son sens littéral : bien-être, c'est avant tout pouvoir *être* d'une façon que l'on juge bonne. Sen ne rentre pas vraiment dans le détail des sources du jugement. Une bonne manière d'être, c'est un désir raisonné<sup>2</sup>. L'essentiel est que les personnes puissent le définir elles-mêmes.

Le concept de "capabilité" est la pierre angulaire de la pensée d'Amartya Sen. L'Indien la définit comme "*un ensemble de vecteurs de fonctionnements, qui reflètent la liberté dont dispose actuellement la personne pour mener un type de vie ou un autre*"<sup>3</sup>. Analogue au pouvoir d'achat dans l'espace marchand, elle est un pouvoir d'être ou de faire. Elle se différencie de la "capacité" en ce qu'elle est réelle et actuelle. Une capacité peut s'actualiser ou non. Son actualisation peut être empêchée pour différentes raisons. La personne peut avoir le permis de conduire et ne pas avoir de véhicule, par exemple. La capabilité désigne l'ensemble des capacités qui peuvent librement s'actualiser, à volonté. A la différence du seul permis, le fait d'être propriétaire d'un véhicule rend par exemple la personne capable de se déplacer plus vite qu'à pied. La capabilité ne désigne pas une liberté au conditionnel, mais la liberté qui est effectivement disponible à l'instant considéré. L'approche selon les capabilités cherche à saisir le degré de bien-être permis par le monde dans lequel la personne évolue à un instant donné. Il s'agit d'un indicateur d'état.

Certains états sont recherchés pour eux-mêmes, ils ont ce que Sen appelle une « valeur intrinsèque ». Dans la voiture, ce que la personne cherche est la mobilité et non la voiture elle-même qui n'en est que le vecteur. L'approche selon les capabilités voit l'espace évaluatif en termes de fonctionnements et de capabilités de fonctionner. Avoir davantage de chaque capabilité signifie voir sa situation s'améliorer<sup>4</sup> : pouvoir vivre plus longtemps, pour avoir davantage d'amis, voyager plus loin, manger davantage de plats agréables, être moins malade etc.

---

<sup>1</sup> A. Sen, *Inequality Reexamined*, Oxford : Clarendon Press, 1992, p.39

<sup>2</sup> A. Sen, *Ethique et économie*, Paris, PUF, 1993, p.57

<sup>3</sup> A. Sen, *Inequality Reexamined*, 1992, p.40 : "*a set of vectors of functionings, reflecting the person's freedom to lead a type of life or another*" (notre traduction)

<sup>4</sup> A. Sen, *ibid.*, 1992, p.46

Mais la capabilité dépend aussi de l'état social. Avoir une voiture ne sert plus à aller plus vite quand l'espace est encombré par d'innombrables voitures. Dans une société basée sur l'apartheid ou sur des inégalités très grandes, par exemple, le quotidien de la personne est spécifique. Si les Blancs ont davantage de libertés que les Noirs, ils en ont quand même moins que s'il n'y avait pas d'apartheid car ils pourraient tous aller et venir sans contraintes. Dans les villes rongées par la violence urbaine, les sociétés de gardiennage permettent aux riches de se protéger, mais ils ont perdu la tranquillité d'esprit et la liberté d'aller et venir sans risque dans l'espace public. Dans sa quête d'une liberté maximale pour chacun, Sen en vient alors rapidement à distinguer la liberté en général de la liberté obtenue par contrôle direct<sup>5</sup>. En effet, certaines capabilités ne sont pas construites par la personne elle-même mais par la coopération sociale. Si la personne peut se déplacer en vélo, par exemple, c'est parce que quelqu'un d'autre a construit le vélo. Le vélo rend la personne capable de se déplacer loin. Elle peut emmener des charges plus lourdes sans se fatiguer. La démonstration pourrait être répétée avec tous les produits de la coopération sociale. L'administration postale, autre exemple, est elle aussi porteuse de liberté : la personne peut communiquer au lointain sans avoir à se déplacer.

La liberté réelle et actuelle des personnes est donc celle qui est procurée par les capabilités. La liberté obtenue par contrôle direct est celle que la personne met en œuvre par elle-même, sans aide humaine extérieure. Les personnes sont donc à la fois acteurs et bénéficiaires de l'ordre social. Elles contribuent à maintenir cet ordre, et cet ordre leur permet d'accroître leurs capabilités. En principe, du moins, car l'ordre social peut aussi réduire les capabilités des personnes. L'analyse des famines en témoigne. Quand le petit paysan produit lui-même ce dont il se nourrit, alors il dépend surtout du climat et de la fertilité du sol. Mais quand il se spécialise et décide de vendre sa production pour en tirer le revenu qui lui permettra de vivre, le paysan dépend de l'ordre du marché sur lequel il propose sa marchandise. Si le marché connaît un excès de production, les prix chutent et la situation du paysan se dégrade. Son revenu se réduit et son espace de capabilités aussi, parfois jusqu'à la famine – famine qu'il aurait pu ne pas connaître s'il avait gardé un ensemble diversifié de cultures vivrières. De la même façon, la querelle de deux gouvernements peut précipiter deux peuples les uns contre les autres, alors que très peu de personnes impliquées dans le conflit sur le terrain n'ont, avant le début du conflit, de raison valable de détester son voisin au point de vouloir attenter à sa vie.

La liberté des uns interférant avec celle des autres, les destins d'êtres humains coexistant en un des lieux frontaliers sont pour partie liés. Pour saisir ceci, Amartya Sen distingue deux sortes de libertés. Les libertés substantielles sont celles qui ont une valeur intrinsèque, tandis les libertés instrumentales sont celles qui n'ont de valeur qu'en regard d'un but. Elles sont des moyens en vue d'une fin, et cette fin est la liberté substantielle. Avoir la liberté de se soigner, par exemple, n'a de sens qu'en regard de la liberté de vivre bien, en bonne santé. Les libertés instrumentales sont donc des libertés de second rang, en quelque sorte. Elles sont utilisées en vue d'autre chose qu'elles-mêmes.

Tout l'art d'accroître la liberté dans une société réside alors dans l'agencement des libertés instrumentales individuelles, de manière à ce que leur combinaison produise un maximum de libertés substantielles pour chacun. La coopération permet de coordonner les libertés instrumentales que chaque être humain met à disposition pour l'œuvre commune. Dans ce processus, la valeur de la liberté de la personne ne disparaît pas : les valeurs sont toujours définies par rapport à l'agent, et aucun individu n'est entièrement soumis au collectif. Dans une société idéale, chaque personne

---

<sup>5</sup> A. Sen, *Inequality reexamined*, 1992, p.64

pourrait participer à la définition de l'activité publique de chacun, autrement dit, à l'organisation générale des libertés instrumentales, de manière à ce que chaque personne dispose d'un ensemble de capacités aussi étendu que possible. Il est important de noter que cet ensemble de capacités n'est pas optimisable. Il y a conflit, ou tout du moins incompatibilité entre les différentes valeurs car la poursuite de l'une entraîne souvent la détérioration de l'autre<sup>6</sup>. La figure la plus générale de l'accord collectif comme de la décision individuelle est donc le *compromis*. Le fait qu'il n'existe généralement pas de solution unique ou de priorité claire, sinon en cas d'urgence, n'implique pas l'absence de référence stable dans les jugements de valeur. Il n'y a pas, chez Amartya Sen, ce relativisme facile qui affirme que puisqu'il est difficile d'établir des priorités, alors toute décision en vaut une autre. Au contraire, l'Indien tente de saisir le jugement moral dans toute sa complexité et avec toutes ses subtilités.

Dans cette conception morale, un droit n'est pas une obligation déontologique intransigeante et absolue. L'inconvénient majeur des conceptions strictement déontologiques est en effet de ne pas permettre de hiérarchiser les droits entre eux, puisque tous ont une urgence rigoureusement équivalente, ce qui ne permet pas de penser le compromis en cas de conflit. Sen saisit les droits comme des buts, des états possibles à atteindre, ce qui permet d'ouvrir la discussion sur les priorités à accorder à tel but par rapport à un autre. Il n'en reste pas moins que certains droits doivent pouvoir être atteints ou maintenus à tout instant. Ils correspondent en général à des aspirations universellement partagées, à un certain nombre de capacités minimales auxquelles la personne doit avoir accès car sans elles sa dignité est affectée. "*On appellera "droits-but" un système moral dans lequel le respect et la violation des droits sont compris parmi les buts, intégrés à l'évaluation des situations puis appliqués au choix des actions par des liens de conséquence*"<sup>7</sup>. Si tous les droits-but prennent la forme de droits à certaines capacités, alors un tel système peut être appelé système de droits-but<sup>8</sup>. Et telles que nous les avons défini jusqu'ici, les capacités sont essentiellement le produit du travail humain, organisé collectivement, sur une nature conçue comme un matériau extérieur à la personne humaine. La liberté est le résultat de l'agencement des volontés travaillant ce réceptacle passif qu'est la matière, vivante ou non.

## II. La nature humaine est liberté

C'est ici que nous touchons aux limites de la démonstration d'Amartya Sen. La matière n'est pas passive, et les forces utilisées par les personnes pour ordonner leur monde ne sont pas toutes d'origine humaine. L'être humain est un être vivant parmi les autres êtres vivants, dans un milieu qui constitue son environnement. Le vivant a son rythme et son activité propres : naissance, enfance, maturité, dégénérescence, mort. Cela justifie la variation de la taille des vêtements, le traitement différencié des enfants, des parents ou des personnes âgées. La vie est transmise, et non inventée, créée *ex nihilo* d'une main humaine. Le mythe de Frankenstein ou du Golem restent aujourd'hui encore de l'ordre de l'imaginaire. La conception d'un enfant est très mal connue. L'intervention de la volonté humaine dans le processus reste marginale, et aux conséquences incertaines. Les raisons qui motivent les êtres humains à engendrer restent elles-mêmes assez obscures. La famille est universellement perçue comme un bien en soi, sans que l'on en connaisse de raison plus originelle. C'est une valeur intrinsèque. Sans cet état, sans un entourage affectif et intellectuel humain stable, les

---

<sup>6</sup> A. Sen, *Inequality reexamined*, 1992, p.48

<sup>7</sup> A. Sen, *Ethique et économie*, 1993, p.130

<sup>8</sup> A. Sen, *Un nouveau modèle économique*, Paris : Odile Jacob, 2000, p. 132.

observations empiriques montrent que l'enfant ne parvient pas à l'autonomie. Ses capacités sont très réduites, sans que l'on sache exactement pourquoi.

Les générations jaillissent les unes des autres et se succèdent dans un monde qui paraît extraordinairement stable, au regard de l'échelle de temps des œuvres humaines. Les êtres humains se ressemblent tant entre eux que l'étude d'un être permet d'en soigner un autre, voire même de soigner d'autres animaux. Ce qui tue l'un tue aussi l'autre. Le maintien de la vie dans la personne a lieu en grande partie à son insu : vieillissement, échanges cellulaires, ballet des atomes et molécules à travers notre personne et notre environnement etc. Nous sommes rythmés par des activités cycliques régulières et involontaires, souvent imperceptibles : respiration, pulsations du cœur etc. mais aussi renouvellement des cellules. La médecine et la nourriture aident à maintenir la personne dans l'état de vie, mais elles ne l'inventent pas. Le dopage augmente la force musculaire, mais il ne la crée pas. La connaissance que nous avons de notre corps est lacunaire<sup>9</sup>, et pour agir notre intentionnalité consciente n'est souvent requise qu'à la marge. La personne ne décide pas d'avoir faim : elle éprouve une sensation de manque, que la nourriture vient faire disparaître en procurant une grande sensation de bien-être. L'alimentation reste l'un des grands plaisirs de la vie, et cette activité occupe toujours des millions de gens, des paysans aux fabricants de tracteurs, grossistes, marchés, supermarchés, bouchers, épiciers etc. Les catégories socioprofessionnelles actuelles qui laissent croire à une disparition des paysans faussent profondément la configuration réelle de l'agriculture : tant que les êtres humains seront ce qu'ils sont, il n'y a rien de tel qu'une disparition de l'agriculture qui soit en vue. Et supprimer la faim, ce serait aussi supprimer le plaisir de la bouche. Une famine, ce n'est donc pas tant un problème de faim qu'un problème de durée de la faim. La nourriture n'est pas disponible à temps. Le manque est désir qui devient souffrance lorsqu'il est excessif. C'est une question de rythme tout autant que d'ordre social et naturel.

La nature a ses processus propres, qui agissent indépendamment de ce que les personnes en pensent. L'intention humaine peut les modifier, en infléchir le cours, mais elle ne crée pas les lois de leur évolution, pas plus qu'elle ne crée la matière ou l'énergie. Nous naissons sans l'avoir voulu, nous évoluons à notre insu, nous mourons dans une seconde d'inattention. La nature humaine n'est pas passive, la vie veut s'y maintenir et peut faire preuve d'adaptation surprenante pour y parvenir. Victor de l'Aveyron, l'enfant-loup, était par exemple capable de courir dans la forêt et se rouler dans la neige sans être transis de froid<sup>10</sup>. Sans aide humaine, mais grâce à la solidarité providentielle et exceptionnelle d'une communauté de loups, il disposait d'une résistance au froid et à la maladie tout à fait hors du commun des personnes de son temps. Pour obtenir cette capacité, les parents biologiques de Victor auraient dû recourir aux produits de la coopération sociale : vêtements, feu et abri pour se réchauffer etc.

C'est la nature qui est la source de ce flux incessant de nouvelles idées, de nouvelles têtes, ce flux continu de naissances que les sociétés humaines accueillent toujours avec autant d'étonnement. La nature nous fait libres, si libres que nous pouvons indifféremment devenir loups ou princes, mathématiciens ou athlètes. La culture et l'éducation viennent limiter et élaborant cette liberté à l'état brut, qui sans cela resterait pure indétermination. Là encore, les analyses de Castoriadis nous sont d'une grande aide. Sans entrer dans le détail, ce qui nous éloignerait par trop de notre sujet, notons ici que les catégories sociales, apprises, viennent réduire l'indétermination originelle de l'enfant, pour lui donner un sens, pour lui donner des repères<sup>11</sup>. Indéterminé, l'enfant n'a pas de repère et vit dans

---

<sup>9</sup> E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris : Gallimard, 1989, Ed. orig. 1937.

<sup>10</sup> J.M.G. Itard, *Victor de l'Aveyron*, Paris, Allia, 1994.

<sup>11</sup> C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

un état fusionnel avec son environnement. Apprenant peu à peu la dualité, puis la triade, puis un ensemble toujours plus grand et plus précis de catégories distinctes, l'enfant souffre, certes, perd une partie de sa liberté, mais il gagne l'autonomie nécessaire pour vivre à son aise un environnement qui évolue. Il gagne les moyens de devenir parent à son tour, et ainsi de suite.

Toutes les libertés possibles sont offertes par la nature. Il ne dépend que des êtres humains de savoir les cueillir et en faire bon usage. La médecine n'est pas un triomphe sur la nature : elle est simplement une possibilité qui nous est offerte. Les personnes, par l'étude attentive, ont fini par en découvrir certains secrets et cela est un gain précieux. Mais inversement, les personnes peuvent dégrader la nature, et rendre des régions entières inhospitalières. Tchernobyl en est le cas paradigmatique. La faillibilité humaine est naturelle est irréductible. Etre faillible, ce n'est jamais que l'envers d'être libre. L'erreur est l'envers de la créativité, c'est elle qui permet d'envisager les choses autrement. Si l'être humain était infaillible, il devrait être omniscient, il connaîtrait la finalité de la vie et du monde. Plus rien ne serait à faire ou à découvrir puisque tout aurait déjà été dit. Rien n'aurait plus de sens. La guerre n'est pas davantage à imputer à l'imperfection de la nature humaine, pour les mêmes raisons. Les êtres humains peuvent coopérer ou se battre, ils ne peuvent s'en prendre qu'à eux-mêmes car la nature a également donné toutes ces possibilités. Imputer la responsabilité à la nature ne sert qu'à fournir de vagues excuses qui permettent d'éviter de se remettre en cause.

Les libertés substantielles dépendent donc non seulement de l'organisation des libertés instrumentales des personnes, mais aussi de l'état de la nature tout entier, du moins l'ensemble des lieux que l'être humain peut atteindre en se déplaçant. L'être humain et la société humaine participent de la nature dont ils tirent une partie de leur être et de leurs capacités effectives d'action. **Or c'est là précisément la définition d'une "capabilité"**. Il s'avère donc qu'une capabilité n'est pas le fruit de la seule intention. L'existence d'une capabilité présuppose l'existence et le maintien d'une activité naturelle ayant une certaine forme, un certain ordre, qui a lieu en grande partie à l'insu de l'attention humaine. La capabilité est toujours un hybride de nature et d'artifice, et cela jusqu'à un point "*insondable*", pour reprendre l'expression de Castoriadis<sup>12</sup>. Jonas, essayant de saisir l'origine de la volonté, en arrive à la même conclusion : la liberté de marcher est, jusqu'à un point impossible à déterminer précisément, une capabilité agie à la fois par l'intention et par la nature<sup>13</sup>. L'établissement des responsabilités respectives, nature d'un côté et intention de l'autre, est un problème extraordinairement riche et complexe, que nous n'aborderons pas ici. Il traverse l'épistémologie, mais aussi la morale, l'administration judiciaire de la preuve ou encore le politique. C'est à lui que les sociétés humaines sont confrontées quand elles s'interrogent sur leur destinée, sur leur histoire. C'est encore à lui que chacun d'entre nous est confronté quand il tente de suivre le conseil socratique, "*deviens ce que tu es*".

Amartya Sen a vu cela, car il évoque le cas de la maladie, la différence entre hommes et femmes et la façon selon laquelle les personnes l'envisagent, la famine etc. mais il ne l'a réellement thématiqué sous l'angle écologique. Cela apparaît de manière incidente dans ses analyses. Il l'évoque, et en vient immédiatement à ce qui l'intéresse davantage : l'organisation de la matière par l'intention des personnes et les critères de jugement permettant d'évaluer les résultats de la coopération. Il ne se soucie pas davantage du contexte écologique global. Et surtout il ne pense pas que les biens naturels puissent être menacés. Pour lui, l'état de la nature est une donnée éternelle et invariable, comme pour la plupart des économistes. Sa théorie de la justice part d'un état des biens naturels, que la

---

<sup>12</sup> C. Castoriadis, *op. cit.*, 1975.

<sup>13</sup> H. Jonas, *Le principe responsabilité*, 3e éd. Paris : Flammarion, 1990, Ed. orig. 1979, pp. 117-130

coopération humaine permet d'améliorer. Il n'envisage pas que cet état de nature puisse être détérioré. S'il y a famine, comme il le montre si bien, ce n'est jamais à cause de la nature mais toujours à cause de l'organisation humaine : si les paysans participaient davantage à la conception des politiques publiques dont ils dépendent ensuite, cela n'arriverait pas. Ce n'est jamais un problème de fertilité.

### III. Biens naturels et capacités

Pourtant, si les activités humaines ont souvent contribué à améliorer la nature, aujourd'hui c'est de moins en moins le cas. Les déséquilibres vont grandissants, et les personnes les plus faibles, celles dont l'espace de capacités est le plus restreint, sont les premiers touchés. La régularité climatique est une question de vie ou de mort pour un milliard de paysan qui n'a pas les revenus nécessaires pour compenser une mauvaise récolte. La qualité de l'environnement dans les faubourgs des grandes mégapoles est si mauvaise qu'il faut aller chercher dans les zones volcaniques pour trouver l'équivalent à l'état naturel. Cette fois-ci, ce n'est pas la nature mais la personne elle-même qui est la cause de ces menaces, ou tout du moins certaines personnes, car tous et toutes ne sont pas également responsables. Il ne s'agit plus seulement d'améliorer la nature à partir d'un donné qui a pu sembler frugal et ingrat ou abondant, selon les époques et les lieux. Désormais, ce donné, si maigre paraisse-t-il, est aujourd'hui en danger. Désertification, changements climatiques, appauvrissement de la couche d'ozone, dissémination de toxiques, création de risques technologiques majeurs, pression excessive sur les biens naturels renouvelables etc. Dans la catégorie des biens naturels menacés, la liste est longue, à tel point qu'un nombre grandissant de conventions, traités internationaux et réglementations ont vu le jour. Les tendances montrent que si les buts qui guident l'activité humaine restent inchangés, alors ces risques et menaces vont empirer constamment. Un nombre grandissant de processus naturels contribuant au bien-être de n'importe quel être humain risquent d'être définitivement détruits. Les biens naturels ne se limitent donc pas à l'ordre naturel corporel ou à l'environnement proche, dans le temps et dans l'espace. La personne se déplace dans la biosphère, cède la place aux jeunes, se renouvelle sans cesse grâce aux flux d'éléments qui la traversent etc. Pour continuer à vivre, elle doit satisfaire son désir d'eau et d'air sain, et se nourrir, partout où elle va. Les nomades du désert le savent bien : rester en place dans un tel milieu, c'est être sûr de passer rapidement de vie à trépas.

*Par nature*, l'être humain ne peut pas vivre dans tous les milieux. Il a une certaine tolérance par rapport aux fluctuations du milieu, mais elle n'est pas sans limites. C'est pour cette raison que les artifices sont nécessaires pour aller dans les milieux inhabitables : scaphandre etc. Les lieux naturels ne sont pas toujours favorables ni à la vie, ni à la personne. Il faut beaucoup de persévérance et d'ingéniosité pour arriver à vivre dans le désert, de sable ou de glace. Les peuples qui habitent ces lieux y ont historiquement été poussés par l'invasion d'autres peuples. Les terres fertiles ont souvent fait l'objet de convoitise, car la nature n'a pas besoin que la main humaine vienne la détériorer pour être hostile. Les lieux permettant une vie agréable sont peu nombreux, et tous compris dans la biosphère. Plus le lieu est hostile, plus il doit être modifié pour être rendu vivable. Et cela n'est pas nécessairement plus durable que l'état que maintiennent les processus naturels laissés à eux-mêmes. Quand on pense que les artifices peuvent remplacer la nature, on se trompe, comme l'avait déjà vu Hannah Arendt<sup>14</sup>. Les artifices sont à imputer aux êtres humains, et portent donc les caractéristiques de leurs œuvres. Ils sont sujets à la fragilité des relations humaines et ne dureront que le temps au

---

<sup>14</sup> H. Arendt, *La condition de l'homme moderne*, p. 139.

cours duquel la coopération humaine se maintiendra. Si les êtres humains se disputent, changent d'avis, alors les artifices disparaîtront. On se trompe d'autant plus que la « substitution » proposée aujourd'hui par un grand nombre de théories économiques<sup>15</sup> repose sur des artifices qui requièrent un approvisionnement régulier de biens naturels dont on sait déjà qu'ils sont épuisables. Il est dès lors bien évident qu'ils disparaîtront avec le tarissement de ces biens naturels. La volonté humaine ne sera dès lors plus que désir, et désir vain, faute de matière.

L'artificialisation n'est donc pas nécessairement bonne. Il est parfois préférable et plus durable de laisser faire la nature, et de se contenter d'en recueillir les fruits. C'est aussi pour cette raison que les victimes de pollutions apparaissent comme expropriées<sup>16</sup>. La pollution est vécue comme un désagrément, et parfois comme une menace mortelle. L'ordre du monde, tel qu'il était donné par nature, ou tout du moins dans une situation où l'artificialisation avait plutôt amélioré ce donné de nature, est dégradé. Il peut être dégradé de manière irréversible, comme c'est le cas avec la radioactivité artificielle ou les changements climatiques. Cela engage alors la responsabilité des auteurs devant les personnes et êtres vivants affectés par les conséquences de ces actes. La destruction définitive ou l'épuisement de possibilités offertes par la nature pose la question morale des droits des générations à venir. Avons-nous le droit de changer le contenu du patrimoine dont elles vont hériter ? Sommes-nous certains que les priorités que nous établissons aujourd'hui seront encore les mêmes à l'avenir ? Nos priorités ne sont-elles pas seulement *culturelles*, et non universelles ? Ces questions devraient être au cœur des préoccupations – et pourtant elles restent marginales.

#### **IV. La crise écologique et le développement durable**

Nous pouvons à présent saisir toute l'importance de l'élargissement du concept de capacités pour le renouvellement des théories qui président à l'organisation de la coopération humaine – ce qu'on appelle aujourd'hui « l'économie ». Si la liberté réside dans l'extension individuelle des capacités, alors la prise en compte de l'évolution réelle de la nature à long terme est déterminante dans l'évaluation de leur pérennité. L'artifice ne se maintient pas de lui-même : à l'instar de l'amortissement du capital en économie, les constructions humaines perdent peu à peu leur forme. Dans certains cas, c'est regrettable car les artifices procurent une amélioration du bien-être, mais dans d'autres cas c'est l'inverse : quand les armes se taisent et que la terre brûlée reverdit, quand les enfants sont abandonnés et qu'ils sont accueillis par les loups, quand un pouvoir autoritaire prend le pouvoir et que l'on est obligé de prendre le maquis, quand un système despotique s'effondre, que les institutions sont corrompues et que les citoyens doivent se procurer leurs biens de première nécessité à partir de leur potager, alors la pérennité des régulations naturelles apparaît comme une véritable renaissance, comme la dernière liberté. La pérennité d'un état naturel accueillant apparaît comme l'une des conditions nécessaires pour que la liberté continue d'avoir lieu, par-delà les accidents provoqués par les êtres humains. Cette condition est antérieure à la propriété, dont Hannah Arendt faisait la pierre angulaire du politique<sup>17</sup>. Il n'y a pas de propriété sans bien naturel à posséder, car nul ne veut posséder un mal naturel, nul ne veut être souverain sur un lieu naturel hostile ou mortel.

---

<sup>15</sup> S. Faucheux & J.-F. Noël, *Economie des ressources naturelles et de l'environnement*, Paris : Armand Colin, 1995

<sup>16</sup> F. Ost, *Deux conceptions réductrices : la nature comme objet de droit et la nature comme sujet de droit*, in P. Gérard & al., *op. cit.*, 1993, pp. 17-75.

<sup>17</sup> H. Arendt, *ibid.*, pp. 99-108.

La destruction des processus naturels susceptibles de contribuer au bien-être des êtres humains est donc une entreprise de réduction des capacités des générations à venir. Rendre une zone stérile, c'est donc indéniablement appauvrir le patrimoine qui sera transmis aux générations à venir. C'est aussi appauvrir le patrimoine d'autres êtres vivants, car les conditions qui favorisent le bien-être des autres êtres vivants sont souvent les mêmes que celles qui favorisent le bien-être des êtres humains : les radiations ou le manque d'eau touchent également humains et animaux. L'état des biens naturels doit de toute urgence être protégé, de manière à ce qu'ils perdurent par-delà la variété des disputes humaines, de manière à ce que chaque génération puisse commencer autre chose, si elle le veut.

Le nouveau modèle économique d'Amartya Sen, ne prenant pas en compte les aspects écologiques, ne permet donc pas de comprendre ni de répondre à une question pourtant cruciale : le mode de vie des pays industrialisés n'est pas généralisable ni partageable, pour des raisons écologiques, et ne peut donc pas constituer un projet global. Sen reste ici tributaire des théories dominantes du bien commun, essentiellement basées sur la science économique orthodoxe, qui sont incapables d'anticiper adéquatement les conséquences de nos actes sur le lointain. Elles reposent sur une théorie largement erronée de la nature, ignorent les apports de l'écologie, et par conséquent leurs prescriptions ne conduisent pas aux conséquences qu'elles prévoient. Les capacités développées dans les pays industrialisés ne pourront ni être étendues à l'ensemble de l'humanité ni être maintenues dans le temps. Il n'est même pas certain qu'elles continuent de croître, tant une part croissante de l'activité est consacrée à réparer les dégâts causés par d'autres activités – et la balance entre les deux n'est faite par aucun indicateur, surtout pas le PIB dont on connaît bien les faiblesses. Des capacités telles que se promener dans l'espace resteront à jamais la propriété d'une minorité, dans le temps et dans l'espace. Les tendances sont claires, d'un point de vue écologique<sup>18</sup> : une minorité consomme toujours plus de biens naturels, lesquels sont en général disponibles en quantités finies. La quantité disponible de bien naturel est en effet fonction du flux qu'il est possible de prélever, et ne doit pas être confondue avec le potentiel de régénération ou de renouvellement de ce flux.

L'accès aux biens naturels est un enjeu majeur et grandissant des relations internationales : climat, biodiversité, coltan, pétrole etc. font l'objet d'âpres négociations. Le Sommet sur le Développement Durable, qui a eu lieu en septembre 2002 à Johannesburg, l'a encore montré. Les scénarios au fil de l'eau sont clairs : l'espace écologique occupé par les pays industrialisés ne cesse de s'agrandir, tandis que l'espace écologique global est fini. De plus en plus, ce que gagnent les uns ne vient pas de leur ingéniosité propre dans le travail mais de leur capacité à importer l'espace écologique des autres, ce qui leur permet d'étendre leur propre espace écologique au détriment des autres. Et ceci est invisible dans le cadre de la théorie orthodoxe, qui considère, par diverses hypothèses, que les ressources naturelles sont toujours disponibles : absence d'externalités, substituabilité infinie des ressources entre elles etc. Ces théories, sur la base desquelles les décisions sont prises, restent aveugles à cette évolution mortifère et conflictuelle, enfermées dans un réductionnisme focalisé sur le niveau de production et de consommation moyenne marchande et à court terme. Cette faiblesse théorique conduit à des conséquences pratiques extrêmement inquiétantes. Impliquant l'exclusion et l'injustice intertemporelle, elles ne mènent pas à une mondialisation pacifique. Elles ne feront que nourrir les frustrations et attiser le mécontentement. Nul ne veut participer à une entreprise collective

---

<sup>18</sup> Voir J. Martinez Alier, L'échange écologiquement inégal, in M. Damian & J.-C. Graz, Commerce international et développement soutenable, Paris, Economica, 2001, pp. 139-180 et aussi S. Bringezu & H. Schutz, *Total material requirement of the European Union*, 2001. Programme des Nations Unies pour l'Environnement, *Global Environment Outlook 2003*, 2003.

si celle-ci implique une dégradation de son bien-être, une réduction de son espace de capacités, et pour finir sa propre exclusion.

Les règles qui président à l'organisation de la coopération humaine doivent donc changer. C'est avant tout une question de justice, comme Sen l'a démontré<sup>19</sup>. Mais c'est aussi une question de théorie de la nature, humaine ou non. Tout l'enjeu du siècle qui commence est d'arriver à formuler et poursuivre un projet global qui puisse être commun, c'est-à-dire qui n'ait pas pour condition nécessaire soit l'exclusion de la plus grande partie de l'humanité soit le report des maux sur les générations à venir. Cela passe nécessairement par une prise en compte des enjeux écologiques.

### **Conclusion**

Sen n'a pas réellement thématiqué le rôle de la nature dans la génération et le maintien de la liberté. Sur ce point, il est resté ancré dans l'approche économique orthodoxe, ce qui ne permet pas de bien comprendre ce qui a lieu aujourd'hui dans les négociations globales.

Il reste que l'approche par les capacités, lorsqu'elle est mise en œuvre dans le contexte du paradigme écologique de la nature pour lequel elle n'était pas construite, se révèle extrêmement fructueuse. Les pistes de recherche sont nombreuses. Les processus naturels mis en jeu sont très variables selon les lieux : déserts, climats tropicaux, sols fertiles, faune et flore etc. Leur organisation est complexe, mal connue. Leur évolution n'est pas nécessairement linéaire : elle peut être chaotique, mettre en jeu des effets de seuil etc. Ils mettent en jeu un grand nombre d'échelles différentes. Les coopérations humaines sont elles aussi complexes et organisées à différentes échelles. L'extension des capacités doit prendre en compte l'existence et la solidité de ces réseaux, mais elle doit aussi appréhender les processus naturels de manière plus adéquate. C'est là l'une des conditions nécessaires d'un projet global, qui puisse réellement répondre aux attentes des personnes impliquées dans le processus de mondialisation. Le concept de capacités peut sans doute être utilement mis en œuvre pour y contribuer.

---

<sup>19</sup> A.Sen, *Un nouveau modèle économique*, 2000.