

Peter SINGER, *Questions d'éthique pratique*, ch.8 (« Riches et pauvres »), éd. Bayard.

« Le manque de nourriture n'est pas la seule privation endurée par les pauvres de la planète. Pour donner une vision plus globale de leurs malheurs, Robert McNamara, alors président de la Banque Mondiale, a proposé naguère la notion de « pauvreté absolue ».

La pauvreté à son degré absolu [...] est la vie à l'extrême marge de la survie. Les pauvres absolus sont des êtres humains soumis à de très graves privations qui se battent pour survivre dans des conditions misérables, sordides, impossibles à concevoir pour l'imagination des êtres sophistiqués et privilégiés que nous sommes.

En comparaison avec ceux qui ont la chance de vivre dans les pays développés, les habitants des nations les plus pauvres connaissent :

- un taux de mortalité infantile huit fois plus élevé ;
- une espérance de vie trois fois plus courte ;
- un taux d'alphabétisation de 60% inférieur ;
- un niveau de nutrition, pour une personne sur deux, en deçà du minimum standard
- et, pour des millions d'enfants, un apport en protéines inférieur à la quantité nécessaire au développement optimal du cerveau.

[...] La pauvreté absolue ne provoque pas seulement la mort et la maladie. La nourriture, le logement, l'habillement, l'hygiène, les soins et l'éducation sont déficients. Le Worldwatch Institute estime que 1,2 milliard de personnes, soit 23% de la population mondiale, vivent dans la pauvreté absolue, définie en l'occurrence comme « le manque de revenus suffisants en espèce ou en nature pour subvenir aux besoins biologiques les plus élémentaires en nourriture, vêtements et abris ». La pauvreté absolue constitue donc probablement la cause principale de la misère humaine d'aujourd'hui.

[...] Au tableau de la « pauvreté absolue » tracé par McNamara on pourrait opposer celui de la « richesse absolue ». Ceux qui jouissent de cette richesse absolue ne sont pas nécessairement riches par rapport à leurs voisins, mais ils le sont d'après une définition raisonnable des besoins humains. Cela signifie qu'ils ont un revenu supérieur à celui dont ils ont besoin pour se procurer tous les éléments nécessaires à la satisfaction de leurs besoins vitaux. Après s'être assuré – directement ou indirectement grâce aux prestations sociales – la nourriture, le logement, l'habillement, les services de santé et d'éducation, les riches absolus peuvent encore consacrer de l'argent au superflu. Ils choisissent les aliments pour les plaisirs du palais, non pour assouvir leur faim ; ils achètent de nouveaux vêtements pour se parer, non pour se maintenir au chaud ; ils changent de maison pour bénéficier d'un environnement plus agréable ou avoir une salle de jeux pour les enfants, non pour se protéger de la pluie ; et ensuite il leur reste encore de l'argent à se dépenser en chaînes stéréo, caméras vidéo et vacances passées outre-mer.

À ce stade, je ne porte pas un jugement éthique sur la richesse absolue. Je me borne à signaler qu'elle existe. La caractéristique qui la définit étant un niveau de revenus significativement supérieur à ce qui est nécessaire pour satisfaire les besoins humains élémentaires de l'individu et des personnes à sa charge, la majorité des citoyens d'Europe de l'Ouest, d'Amérique du Nord, du Japon, d'Australie, de la Nouvelle-Zélande, et des pays producteurs de pétrole du Moyen-Orient jouissent de cette richesse absolue.

[...] Si tels sont les faits, nous ne pouvons éviter de conclure, que en ne donnant pas plus que nous le faisons, nous autres peuples des pays riches laissons ceux des pays pauvres souffrir de pauvreté absolue, avec la malnutrition, les maladies et les morts qui

s'ensuivent. Cette conclusion ne s'applique pas uniquement aux gouvernements ; elle vaut pour tout citoyen « absolument riche », car chacun de nous a la possibilité réelle de faire quelque chose pour remédier à la situation, par exemple en donnant une partie de son temps ou de son argent à des organisations spécialisées dans l'aide au Tiers Monde. Si l'on admet qu'il n'y a pas de différence intrinsèque entre laisser quelqu'un mourir et le tuer, il semblerait que nous soyons tous des meurtriers.

Ce verdict est-il trop sévère ? Beaucoup le rejetteront comme absurde, et récuseront l'équivalence entre laisser mourir et tuer si elle doit les obliger à placer sur le même plan le fait de vivre dans l'aisance sans contribuer à l'aide versée au Tiers Monde et l'acte de partir en Éthiopie tirer à bout portant sur quelques paysans : entendu aussi brutalement, le verdict est effectivement trop sévère.

Il y a plusieurs différences significatives entre, d'une part, le fait de dépenser de l'argent en objets de luxe plutôt que de l'utiliser pour sauver des vies, et, d'autre part, celui de tuer délibérément des êtres humains.

D'abord les motivations sont habituellement différentes. [...] Au pire, dépenser de l'argent pour le superflu au lieu d'en faire don traduit l'égoïsme et l'indifférence à la souffrance d'autrui, traits de caractère sans doute indésirables, mais sans commune mesure avec le désir effectif de nuire.

Par ailleurs, s'il est assez facile pour la plupart d'entre nous d'agir en accord avec une règle qui s'oppose à l'acte de tuer autrui, il est en revanche très difficile d'obéir à celle qui nous commanderait de sauver toutes les vies que nous pouvons. [...] Il est beaucoup plus simple de s'acquitter du devoir d'éviter de tuer son prochain que de celui de le sauver. [...]

Une troisième différence tient à la plus grande certitude du résultat lorsqu'on tire au pistolet sur un homme ou que l'on s'abstient de contribuer à l'aide internationale. Si je pointe à bout portant une arme chargée vers quelqu'un et appuie sur la détente, il est pratiquement certain que la personne sera tuée ; alors que l'argent dépensé peut servir à un projet qui s'avère être un échec et ne secourt en fin de compte personne.

Quatrièmement, quand on tire sur des hommes, on peut identifier les individus touchés. On peut les désigner précisément, ainsi que leurs familles endeuillées. Quand j'achète mon équipement stéréo, je ne peux savoir qui mon argent aurait sauvé s'il avait été donné. [...]

Cinquièmement, on pourrait considérer que la terrible situation de famine qui règne dans le monde n'est pas mon ouvrage, et que je saurais en être tenu pour responsable. Les hommes qui souffrent de la faim en auraient souffert même si je n'avais pas existé. Si je tue en revanche, je suis directement responsable de la mort de mes victimes, qui ne seraient pas mortes sans moi.

[...] Ces différences [...] qui séparent normalement l'acte de tuer de celui de laisser mourir expliquent pourquoi nous avons coutume de juger que le premier est bien pire que le second.

Expliquer nos attitudes éthiques conventionnelles ne revient cependant pas à les justifier. Les cinq différences exposées ci-dessus permettent-elles de dépasser la simple explication de notre comportement ? Vont-elles jusqu'à le justifier ? Considérons les une par une :

1. Soit, en premier lieu, l'absence de victime identifiable. Supposons que je sois un voyageur de commerces qui vend des boîtes de conserve et que j'apprenne qu'un lot de

boîtes contient une substance dont l'effet connu est de doubler le risque, pour le consommateur de mourir d'un cancer de l'estomac. Supposons que je continue de vendre les boîtes. Ma décision ne permet pas d'identifier les victimes. La proportion de consommateurs mourant de cette façon sera la double de la moyenne générale, mais il est impossible de dire lesquels parmi eux mourront parce qu'ils auront mangé les produits que j'ai vendus et lesquels auraient contracté la maladie de toute façon ; quoi qu'il en soit, cette indétermination ne rend pas ma décision moins répréhensible que dans le cas où le produit contaminant aurait eu des effets également fatals, mais plus aisément détectables.

2. L'absence de certitude quant au fait que mon argent aurait sauvé une vie réduit la gravité de la faute de ne pas en avoir fait don au Tiers Monde, par comparaison avec la faute de donner délibérément la mort ; mais elle ne suffit pas à montrer que l'absence absolue de contribution aux organisations humanitaires soit un comportement acceptable. L'automobiliste qui traverse à grande vitesse un passage piéton sans égards pour ceux qui pourraient l'emprunter, n'est pas un meurtrier. Il pourrait ne jamais heurter de piéton ; mais son comportement n'en constitue pas moins une faute réellement grave.

3. La notion de responsabilité, restreinte aux actes et excluant les omissions, est plus problématique. D'un côté, nous nous sentons soumis à une plus grande obligation de secourir ceux dont nous avons causé le malheur – et c'est d'ailleurs pour cette raison que les partisans et les défenseurs de l'aide au développement affirment souvent que les nations occidentales ont créé la pauvreté du Tiers Monde par des formes d'exploitation économique qui remontent à la colonisation. D'un autre côté, un conséquentialiste soulignerait que nous sommes responsables de toutes les conséquences de nos actions et que si une des conséquences éloignées de mon achat d'un objet de luxe est la mort de quelqu'un, je suis responsable de cette mort. Il est vrai que cette personne serait morte même si je n'avais jamais existé ; mais cette remarque n'a en l'occurrence aucune pertinence. Le fait est que j'existe, et le conséquentialiste dira que nos responsabilités découlent du monde tel qu'il est, et non tel qu'il aurait pu être.

Une façon de rendre compte de la conception non-conséquentialiste de la responsabilité est fondée sur une théorie du droit semblable à celle qu'ont proposée John Locke ou, plus récemment, Robert Nozick. Si chacun a le droit de vivre, et si ce droit est celui que j'ai de m'opposer à ceux qui pourraient menacer ma vie, mais non un droit à l'assistance des autres quand ma vie est en danger, alors on peut comprendre l'idée que nous sommes responsables de l'acte de tuer et non de l'omission de sauver, le premier étant une violation des droits d'autrui, le second non.

Une telle théorie du droit est-elle acceptable ? [...] La vraie question est la légitimité d'une théorie fondée sur une idée aussi abstraite, anhistorique, et au fond inexplicable, d'un individu absolument indépendant. [...] De toute façon, nous ne vivons pas, actuellement, comme des individus isolés. Pourquoi donc soutenir que les droits doivent être limités à la défense contre l'ingérence d'autrui ? [...]

4. Pour ce qui concerne les différences de motivations, qu'une personne ne désire pas positivement la mort d'une autre diminue certes la gravité du blâme qu'elle mérite, mais pas autant que le laisse supposer le jugement que nous portons sur notre pratique actuelle de l'aide au développement. Là encore, on peut faire l'analogie avec le comportement des chauffards, qui d'ordinaire n'ont aucun désir de tuer qui que ce soit.

Ils aiment simplement la vitesse et ne se préoccupent pas de ses conséquences possibles. Malgré l'absence de toute volonté de nuire, ceux qui tuent au volant méritent non pas simplement d'être blâmés, mais encore d'être sévèrement punis.

5. Enfin, le fait qu'éviter de tuer quelqu'un ne soit, d'habitude, pas très difficile, alors que sauver le plus grand nombre d'hommes possible est proprement héroïque, doit entraîner une différence importante dans notre attitude face au succès ou à l'échec des entreprises liées respectivement aux deux principes. Ne pas tuer est le critère minimal d'une conduite acceptable, exigible de tout un chacun ; sauver le plus grand nombre d'hommes possible ne peut être exigé de manière réaliste, surtout dans les sociétés habituées à se montrer aussi peu généreuses que les nôtres. Étant donné la moyenne des dons, les personnes qui consacrent, disons, mille dollars par an à des organisations d'aide au Tiers Monde doivent bien plutôt être félicitées de leur générosité supérieure à la moyenne que blâmées de donner moins qu'elles le pourraient. La question du blâme ou de la louange est de toute façon distincte de celle du caractère juste ou injuste de nos actions : les premiers jugements évaluent l'agent ; les seconds, l'acte. En réalité, beaucoup de ceux qui consacrent mille dollars annuels à l'aide versée au Tiers Monde devraient sans doute y consacrer au moins cinq mille dollars, mais leur reprocher de ne pas donner davantage pourrait se révéler contre-productif : une telle exigence risquerait en effet de les conduire au sentiment dangereux que, quitte à être blâmé, autant l'être parce qu'on ne donne rien du tout. [...]

Le sentier qui mène de la bibliothèque de mon université au bâtiment des sciences humaines passe par un bassin ornemental peu profond. Supposons qu'en chemin vers un de mes cours je remarque qu'un jeune enfant est tombé sur le bassin et risque de se noyer. Qui nierait que mon devoir est de plonger et de sortir immédiatement l'enfant de l'eau ? Cela supposera d'abîmer mes vêtements et d'annuler mes cours ou de les retarder jusqu'à ce que je trouve des vêtements de rechange ; choses qui, en comparaison du fait d'éviter la mort d'un enfant, sont évidemment sans importance.

Le principe moral suivant lequel je dois dans ce cas sortir l'enfant de l'eau pourrait être énoncé ainsi : s'il est en notre pouvoir d'éviter que quelque chose de grave se produise, sans rien sacrifier d'une valeur morale comparable, nous devons le faire. [...] Si ce principe était pris au sérieux et réellement appliqué, nos vies et notre monde en seraient fondamentalement transformés. Car il n'est pas uniquement approprié aux rares situations dans lesquelles quelqu'un peut sauver un enfant de la noyade, mais il est lié à la situation quotidienne dans laquelle nous pouvons porter assistance à ceux qui vivent dans la pauvreté absolue. Par ces mots, je me borne à considérer que la pauvreté absolue avec son cortège de faim et de malnutrition, d'absence de toit et d'analphabétisme, de maladie, de mortalité infantile et de faible espérance de vie, est un mal, et je pose qu'il est dans le pouvoir des riches de réduire ce mal, sans que ces derniers ne sacrifient rien de comparable en valeur morale. Si ces deux postulats et le principe énoncé plus haut sont corrects, l'obligation que nous avons d'aider ceux qui souffrent de pauvreté absolue n'est pas moindre que celle de sauver un enfant qui se noie. Ne pas agir est un tort [...]. Venir en aide aux autres n'est pas, comme on le pense d'ordinaire, un acte charitable digne de louange, mais qu'on ne saurait blâmer de ne pas accomplir ; c'est quelque chose que tout le monde *doit* faire. »