

FRANÇOIS-XAVIER ALBOUY



# LE PRIX D'UN HOMME

PLAIDOYER POUR  
UN PRIX MINIMUM  
DE LA VIE HUMAINE

65010 08720

GRASSET

« La vie humaine n'a pas de prix », dit l'adage populaire... Et pourtant, on ne cesse de la marchander.

Le trafic des êtres humains est une réalité quotidienne pour des millions d'individus : le passage clandestin d'Asie en Europe se paie 45 000 euros ; un enfant-soldat se négocie autour de 400 dollars en Afrique et une prostituée nigériane autour de 40 000 euros en Italie, un enfant-esclave 45 dollars en France ; un bébé kidnappé se revend en Chine 7 000 euros si c'est un garçon, et 4 000 si c'est une fille...

Mais sait-on qu'à côté de ces mafias, la vie a aussi un prix dans les économies modernes ? Lors d'un crash aérien, la famille d'un passager américain recevra 4 millions d'euros, celle d'un Européen 500 000, celle d'un Chinois ou d'un Indien la moitié ou un dixième... Nos systèmes de santé calculent le moment où un malade en phase terminale doit être euthanasié. La justice ou les assurances ne cessent de chiffrer la compensation des victimes.

En réalité, tous les biens et services que nous consommons intègrent un seuil de sécurité calculé à partir d'un *prix statistique de la vie*, fixé chaque jour par des marchés officiels ou souterrains.

Dire que la vie n'a pas de prix est donc angélique ou hypocrite : accepter et fixer une norme mondiale pour le *prix minimum de la vie* serait une révolution, qui contraindrait les politiques économiques et les stratégies d'entreprise à se soucier davantage de préserver la vie humaine.

*Docteur en économie, auteur notamment du Temps des catastrophes (2001), fondateur de la revue Risques, François-Xavier Albouy dirige une société spécialisée dans la microfinance, qui propose des solutions de protection sociale aux populations rurales en Afrique, Asie et Amérique latine. Il s'est investi tout au long de sa carrière dans l'assurance et la protection sociale d'une part, le développement et l'assistance technique d'autre part, au profit de la Russie, de l'Asie centrale, de l'Afrique et du Maghreb.*

Illustration : Tang Yau Hoong / Gettyimages

ISBN: 978 2 246 79931 3



18,00 €  
prix valable  
en France

[www.grasset.fr](http://www.grasset.fr)

38-1614-7  
2016-X

## TABLE

Prologue.....	11
Première partie - Les vrais prix de la vie humaine.....	25
I- Des vies morcelées, des prix fragmentés.....	25
II- Loi du talion et prix des victimes.....	44
III- Quels sont les débats autour du prix de la vie ?...	60
IV- Les prix de la vie sont-ils différents parce que les prix de la mort le sont ?.....	68
Deuxième partie - « Il n'est de richesses que d'hommes » ?.....	89
I- La société du calcul et le prix de la vie .....	89
II- Vers un accès universel aux soins de santé ?....	100
III- Le vieillissement peut-il être sexy ?.....	125
IV- Vers une solution universelle aux drames des catastrophes naturelles ? .....	143
V- Drones de guerre .....	148
VI- Des robots et des hommes.....	169
VII- Vers une réduction de la pauvreté ? .....	171
Troisième partie - Pour mieux composer avec l'impatience du capital, un prix minimum unique de la vie humaine ? .....	191
Quatrième partie - Finance-fiction : l'homme a un prix.....	205
Remerciements .....	215

## PROLOGUE

L'utopie contemporaine est connue et son exposé trivial. Elle serait de pouvoir augmenter le bien-être en consommant moins de ressources ! Augmenter le bien-être, c'est-à-dire augmenter l'accès aux soins, à l'éducation, au savoir, à la création, aux transports et donc permettre à plus d'habitants de la planète d'entrer dans des vies sinon apaisées, du moins plus confortables et plus riches d'avenir. En consommant moins de ressources, sans que ces ressources disponibles s'épuisent, ou soient remises en cause. Cette utopie est-elle réaliste ? Tout un débat est né au début du  $\text{xxi}^{\text{e}}$  siècle, affirmant que les nouvelles technologies ne semblent pas apporter la croissance prévue ; celles-ci sont radicales et modifient nos modes de vie, mais leurs conséquences restent modestes, voire anecdotiques, et ne sont en rien comparables à une révolution industrielle. Comment résoudre ce paradoxe entre une utopie extraordinaire et la pauvreté des instruments pour l'accomplir ?

Une solution évidente serait de considérer non pas l'effet de la productivité sur la croissance, mais sur le bien-être. Les cadres comptables sont flous, les concepts

imprécis, les discussions théoriques infinies, mais on voit bien que si la variable était changée et qu'à la production matérielle de biens et de services était substituée la production de bien-être, les progrès enregistrés seraient d'ores et déjà considérables. C'est que les technologies apportent bien de nouveaux services, de nouvelles fonctionnalités, de nouveaux soins... leur valeur en termes de bien-être est sans comparaison par rapport aux moyens utilisés ; appeler un médecin en urgence est sans valeur comparé au téléphone mobile qui le rend possible. Est-ce à dire que les technologies sont les vraies garantes des utopies de l'avenir, qu'elles peuvent résoudre tous les problèmes ? Certainement pas, ce positivisme technologique serait naïf s'il oubliait la donnée fondamentale du bien-être collectif. Il y a d'un côté des esclaves et de l'autre des maîtres, bénéficiaires de leurs travaux harassants. Les nouvelles technologies sont souvent à même de remplacer des esclaves par des robots, elles ne sont pas à même de permettre aux esclaves d'accéder au bien-être. Pour faire cela, il faut une technologie d'un autre ordre, une ingénierie sociale, une économie positive.

Une économie positive qui se souvienne du fameux vieux précepte de Jean Bodin : « Il n'est de richesses que d'hommes. »

Si ce qui définit l'économie positive c'est de prendre en compte l'intérêt des générations futures<sup>1</sup>, alors et dans le

---

1. Groupe de réflexion présidé par J. Attali, *Pour une économie positive*, La Documentation française, 2012.

cadre du prix de la vie humaine, c'est vers Leibniz<sup>1</sup> qu'il faut se tourner, lequel décrit « un commerce étonnant, tout à fait admirable et d'une grande utilité publique et privée, à savoir un commerce entre personnes immortelles et mortelles ». Le mortel, c'est le rentier qui profite de tous ses biens et ne transmet rien à sa postérité. L'immortel, c'est l'État qui rachète les rentes viagères pour entreprendre à long terme : « Les personnes mortelles ont intérêt à vendre à des personnes immortelles leur droit après leur mort pour percevoir plus durant leur vivant, ce qui constitue précisément l'origine des rentes viagères. »

À partir des premières années du *xxi*<sup>e</sup> siècle, il est devenu très clair que les nouvelles technologies représentaient un enjeu majeur de civilisation. Nous allions pouvoir très vite conquérir la longévité sinon l'immortalité, de nouveaux pouvoirs sinon la perfection, la connaissance universelle sinon la sagesse, l'ubiquité sinon l'empathie...

Les développements les plus fous de l'intelligence artificielle sont devenus réalistes, dans tous les domaines de la création et de l'activité humaine. Il suffit désormais d'alimenter un robot avec quelques images, quelques mots, quelques sons pour qu'il en tire un roman passionnant, un reportage saisissant ou un poème délirant. Ce même robot ou son cousin est capable d'enseigner à un autre robot ce qu'il sait. Des découvertes scientifiques, des théorèmes, des avancées dans la compréhension du cerveau sont trouvés, révélés et prouvés par des

---

1. J.-M. Rohrbasser et J. Véron, *Leibniz et les raisonnements sur la vie humaine*, INED, 2001.

machines ou des équipes de machines. Les émotions, la compréhension fine des irrationalités qui font tout le sel des relations humaines sont sur le point de devenir transmissibles à des machines. C'est même d'ailleurs quand les machines ne comprennent pas ces variations subtiles des caractères humains qu'elles provoquent des accidents ou des artefacts qui laissent un goût amer de frustration, celle d'un virtuel saccadé. Les voitures automatiques de Google n'ont d'accidents que provoqués par les autres usagers, les conducteurs humains. Ces machines doivent prendre en considération et anticiper les aberrations infimes et complexes des comportements humains pour être parfaitement assurées et fluides dans la circulation. Les robots peuvent maintenant écrire le monde, au sens littéral, imiter l'écriture humaine et sortir de cette écriture « caroline » des polices cursives des publicités ou cartes d'invitation pour se rendre aussi illisibles dans la forme et dans le style et donc aussi humains que l'ordonnance d'un médecin, un document testamentaire, un capitulaire du Moyen Âge ou un recueil de lettres d'amour. Les robots peuvent, s'ils le veulent, réinventer le monde à leur guise.

Ce rêve de l'intelligence artificielle est né dans le monde anglo-saxon, entre 1930 et 1970, de la rencontre improbable entre des avancées conceptuelles radicales dans des domaines comme la logique mathématique ou la philosophie analytique et les anticipations d'artistes dont les expérimentations sous l'influence du LSD ont de proche en proche profondément modifié tous les rapports sociaux. Ce rêve a été d'abord annoncé par des

cauchemars de science-fiction. Car l'esprit humain, face à la nouveauté, a une propension pour le pessimisme et le catastrophisme. Puis les cyborgs et autres hallucinations technologiques ont fait leur temps. Leur a succédé une époque entre 1970 et 2010 d'un incroyable optimisme face aux technologies. Il faut dire que l'ambition des réseaux de neurones avait singulièrement progressé. Tout allait devenir accessible, puisque la Lune l'était déjà. Tout, y compris l'immortalité, devenait prévisible. Le futur immédiat était une industrie totalement relocalisée dans les villages avec des imprimantes 3D, des villes devenues des campagnes technologiques, une surveillance continue et préventive de tous les paramètres de santé individuels, une ingénierie sans faille du génome corrigeant l'essentiel de nos imperfections, tout cela devenait à notre portée.

Cette époque d'enthousiasme se termine, c'est le retour des cyborgs néopunks et des oranges mécaniques. Des consciences parmi les plus en avance de la technoscience s'inquiètent de l'autoprolifération des intelligences artificielles : par essence plus rapides à se recomposer et à s'optimiser que nos systèmes biologiques, elles sont destinées à nous supplanter. Stephen Hawking, Elon Musk<sup>1</sup> et Nick Bostrom dament le pion à Raymond Kurzweil<sup>2</sup> et s'inquiètent de la fin de l'homme devenu en quelque sorte le précurseur malheureux du règne final

---

1. E. Musk et S. Hawking, « Join Call for Ban on Artificially Intelligent Weapons », *Time.com*, 27 juillet 2015.

2. R. Kurzweil, *The Age of Intelligent Machines*, MIT Press, 1990.



des machines. La surveillance totale, l'accumulation des données, la maîtrise de tous ces flux sont aujourd'hui inaccessibles à l'esprit humain, elles sont même inaccessibles à la plus puissante des oligarchies et à une gouvernance humaine des affaires du monde. À la surprise universelle, les robots ont certes les compétences pour remplacer les ouvriers, les paysans et les soldats, mais ils seront surtout capables très vite – du moins peut-on le penser – de remplacer les dirigeants, les stratèges et les gouvernements. C'est une menace inédite et redoutable.

Ce livre, qui se situe entre les débordements des technologies et ceux consécutifs à la mondialisation, s'intéresse à la façon dont nous pouvons encore essayer de faire société. Il avance une piste qui est celle de donner non pas une valeur, mais un prix minimum à l'être humain.

Le raisonnement s'inspire d'une technologie qui est vieille de trois siècles au moins et qui n'a en fait jamais réussi à s'imposer, celle de l'assurance. C'est un drôle d'objet que l'assurance, un objet singulier en économie, en sociologie et en politique, mais qui ne concerne en pratique qu'un peu moins d'un cinquième de l'humanité. Cette absence de diffusion est en partie due à la myopie des compagnies d'assurances, en partie due à l'irrationalité des comportements face au risque et à la singularité de cette construction intellectuelle qui, dans un certain sens, remplace l'État dans ses missions de protection, remplace les banques dans leurs missions de conservation des patrimoines et remplace les institutions sociales traditionnelles dans leurs missions de cohérence des groupes.

Certes, l'assurance a tout pour déplaire, les compagnies sont des établissements financiers froids, spéculateurs et hégémoniques, les contrats sont complexes et rebutants, la superstition invite à ignorer ces oiseaux de malheur et, de toute manière, les compensations données sont loin de représenter les pertes effectives et encore moins les pertes affectives. Instrument d'aliénation et de pouvoir, l'assurance n'est pas aimable. On peut l'imaginer, comme le pouvoir totalitaire par excellence de demain, celui qui aura accès à toutes les données et pourra lire tous les comportements et prédire toutes les déviances, toutes les anomalies. Ce mauvais rêve est glaçant : les techniques de l'information et celles de la gestion des risques enfantent un monstre plus effrayant que les cauchemars d'Orwell.

Car cette technologie de mutualisation des risques et de la protection sociale est encore à naître, nous n'en sommes qu'à sa protohistoire politique et sociale. Sa généralisation comme ingénierie sociale de base est une urgence face aux développements des technologies et une évidence après ceux des réseaux sociaux et de la mondialisation. Ce qui est intéressant ici, ce n'est pas tant les superstructures, les compagnies, mutuelles, organismes de Sécurité sociale, c'est leur technologie : la mutualisation des risques, l'échange des risques. Ce sont ces technologies qu'il faut privilégier et auxquelles il faut réfléchir. Certes, réunir et posséder les données, les traiter et influencer les comportements individuels ne devrait pas être le rôle d'organismes privés ou publics, mais le ressort principal de l'économie associative aux

échelles locale et mondiale ; c'est toute une économie positive qui reste à inventer.

En bref, ce livre se demande comment éviter que les androïdes ne rêvent que de moutons électriques.

À l'été 2009, le très controversé et stimulant professeur de philosophie et de bioéthique Peter Singer publie un article dans le *New York Times*<sup>1</sup> en faveur du rationnement des soins de santé. Singer était déjà connu pour ses positions en faveur de l'infanticide et pour que l'avortement soit légal vingt-huit jours après la naissance afin de permettre au(x) parent(s) de décider de garder ou non un enfant imparfait. « *Why We Must Ration Health Care ?* » En plein débat sur la loi Obama, il affirme que les questions de santé doivent échapper aux patients et même aux médecins pour être d'abord posées par la collectivité. Selon lui, le coût de prolongation d'une année de vie doit être plafonné. Il fait valoir que le rationnement est déjà pratiqué dans les services de santé en raison de l'absence de soins aux personnes non assurées et d'un reste à charge qui oblige certains patients à s'en passer. Plutôt que de mettre le patient – donc le consommateur – au centre des décisions de santé, il défend l'idée qu'un juge impartial, représenté par le gouvernement, serait un meilleur arbitre pour l'allocation des dépenses de santé et de soins, nécessairement rationnées.

La démarche de Peter Singer est radicale : elle repense les principes éthiques de la vie et de la mort. Qu'est-ce

---

1. P. Singer, « *Why We Must Ration Health Care ?* », *New York Times*, 15 juillet 2009.

qu'un être vivant ? C'est quelqu'un capable de ressentir de la satisfaction et du plaisir, ou au contraire de la souffrance et de la douleur. Cette vision utilitariste du vivant permet de poser des limites révolutionnaires à la préservation de la vie. Il ne s'agit plus de préserver la vie parce qu'elle est sacrée et que cette immanence est un principe absolu de la morale. Il s'agit de préserver la vie quand elle est à même de ressentir à la fois la souffrance et le plaisir. Il y a donc plus de valeur éthique dans la vie d'un animal que dans celle d'un humain en situation de coma profond. Pour lui, il y a plus de valeur dans la décision d'avorter de la mère que dans la volonté supposée du fœtus, qui est nulle ou inconsistante. Il convient donc d'imaginer une rationalisation des dépenses de santé, au-delà des principes sacrés de préservation de la vie, puisque cette rationalité s'oppose au rationnement, profondément injuste et inégalitaire.

La capacité à donner un prix à la vie humaine est alors une évidence : la vie humaine a le prix qui est celui que la société peut se permettre d'investir pour la préserver. Ce point de vue conduit à l'acceptation de l'euthanasie. À quoi sert-il de maintenir en vie des personnes incapables de réagir à des satisfactions ou des plaisirs et qui sont plongées dans l'indifférence et la nuit de l'esprit ?

Cette vue du monde est-elle si neuve ? N'a-t-elle pas toujours prévalu, sans être pour autant explicitement assumée ?

La première réaction à l'idée que la vie ait un prix est le rejet : c'est choquant et scandaleux. C'est même, pour beaucoup, l'aliénation suprême : la vie humaine n'a pas

de prix et c'est même cela qui fonde sa dignité ! Car si la vie a un prix, alors elle devient un objet marchand, qui peut s'échanger. Et, comble de l'aliénation, ce prix est supposé être compensé par une somme équivalente de travail.

Pourtant, dans la pratique, la vie humaine a un prix. Elle a même une infinité de prix. Beaucoup d'évaluations différentes de la vie humaine sont déterminées de manière implicite dans de nombreux actes économiques et règles de sécurité, ou explicite dans le calcul des rentes viagères et de l'assurance-vie.

Si « la vie n'a pas de prix » selon l'adage, nos vies ont des prix multiples avec de monstrueuses inégalités. C'est d'abord une évidence, les revenus sont très inégaux sur la planète et, plus fondamentalement, l'accès aux soins, à l'éducation ou tout simplement au bien-être est très différent d'un pays à l'autre, d'une vie à l'autre.

Le prix de la vie s'entend comme le prix statistique de la vie humaine. Il désigne en fait le prix qu'un individu est prêt à payer pour réduire sa probabilité de décès, pour sauver sa vie. Évidemment, il y a de fortes chances que ce que la société est prête à payer pour épargner une vie statistique soit très différent de ce qu'un individu est prêt à payer pour une vie identifiée. C'est une fois que l'on a dépassé les tabous sur le fait de transposer la valeur de la vie humaine en monnaie qu'apparaissent de nouveaux tabous qui sont liés à ces différences entre les évaluations de la société et celles des individus et à la capacité éventuelle et de la société et de ces individus de pouvoir faire face à ces dépenses pour sauver une vie.

Aussi, l'hypothèse retenue ici est pragmatique : quelles seraient les conséquences d'un « prix unique minimum » de la vie humaine, un seuil minimum, non négociable, une norme internationale qui s'imposerait à tous ? Cette utopie pourrait-elle libérer l'homme de l'aliénation économique ? Permettrait-elle de protéger les familles contre les aléas, de diffuser des standards de protection minimum, de généraliser l'accès aux soins, à l'éducation... et d'en baisser les coûts ? Comment se comporterait la machine économique si un seuil minimum était imposé à toutes les activités ? Cela préserverait-il les effets positifs de la concurrence sur la productivité, la créativité, l'innovation ? Il ne serait peut-être plus nécessaire de compenser par la redistribution les inégalités de revenus, puisqu'un seuil minimal de bien-être – en termes d'accès à la santé et à l'éducation – serait ainsi prédéfini. Les inégalités salariales entre pays n'auraient pas nécessairement à être compensées, même si le coût du travail serait globalement affecté par la nécessité de développer des systèmes d'accès à la protection sociale. Quels seraient ces surcoûts ? Ils ne seraient pas nécessairement exorbitants, du fait des économies d'échelle consécutives à leur généralisation universelle, d'une part, et parce que ce serait un seuil commun, d'autre part. Si, par exemple, les coûts de protection sociale et d'assurance en France apparaissent très élevés, c'est essentiellement par comparaison avec d'autres pays, avec lesquels nous sommes en concurrence.

La réponse classique est de critiquer la mondialisation, alors que c'est en réalité plus utopique d'aspirer à un isolement retrouvé qu'à l'invention d'un seuil global

et commun à tous les pays. N'y a-t-il pas un intérêt écologique à définir des rapports entre l'homme et l'économie qui ne soient pas seulement soucieux des effets d'épuisement des ressources mais se concentrent sur la préservation de la vie ?

Une autre utopie voisine envisage de répondre aux excès de la mondialisation par l'instauration d'un revenu minimum. En fait, le prix minimum de la vie peut être imaginé comme un préalable à un revenu minimum, à la fois plus efficace pour diffuser des solutions de protection sociale et plus réaliste à mettre en place à court terme.

L'histoire nous montre, dans un domaine très proche, que toutes les cultures/sociétés se sont construites sur une interprétation pratique de la loi du talion ou loi du *tel* : c'est ici le prix du sang, là le *wergeld* ou prix de l'homme, ailleurs la *diya*, ailleurs encore le droit à la réparation et à la compensation et finalement, dans les économies modernes, l'assurance. Ces aménagements permettent de « faire société » en créant de la protection contre les aléas du sort et les risques.

Ainsi, un prix unique minimum de la vie humaine serait peut-être :

- une condition préalable à l'instauration d'une protection sociale globale et universelle ;
- une condition probablement nécessaire pour donner de la profondeur et de la croissance à une économie mondialisée (prix des médicaments, mutualisation des normes de sécurité) ;
- un impératif dans une économie fortement technologique où la robotique jouera un rôle de plus en

plus essentiel. L'évolution des arts de la guerre, avec les drones et les robots tueurs, ou les arbitrages sur les coûts du travail humain par rapport aux prix des robots... sont ainsi des illustrations, très contemporaines, du cauchemar qui nous attend si nous ne fixons pas un prix minimum de la vie, comme une norme internationale dans une économie mondialisée et technologique.



## *Première partie*

### LES VRAIS PRIX DE LA VIE HUMAINE

#### I – *Des vies morcelées, des prix fragmentés*

L'opprobre jeté sur le prêteur du *Marchand de Venise* reste vif tant l'impératif moral de séparer les domaines du marché de celui de la vie semble aller de soi. Et, dès que l'on pense à une relation entre la vie humaine et un prix, ce sont les images détestables des marchés aux esclaves qui viennent immédiatement à l'esprit, ou encore celles des tyrans qui n'accordent aucun prix ni à leurs ennemis, ni même à leurs peuples. Tout au contraire, une société d'individus libres accordera la plus grande importance à la vie humaine et cherchera à la magnifier dans toutes ses dimensions.

D'un autre côté, tout ramener à une vision aussi tranchée est incompatible avec l'héritage historique des sociétés modernes. Il y a bien eu des cas où des gens ont sacrifié leur vie pour des valeurs qu'ils jugeaient supérieures, comme la liberté. Si quelqu'un peut sacrifier sa vie, c'est bien que la vie a un prix. Il n'est dès lors pas absurde de s'interroger sur ce prix de la vie. Penser qu'il y a un prix de la vie humaine, ce n'est pas penser que l'être humain est une simple marchandise, ce n'est pas non plus créer un marché où pourraient s'échanger des durées de vie. C'est simplement faire un constat. Le constat est opératoire et très loin

## Deuxième partie

### « IL N'EST DE RICHESSES QUE D'HOMMES » ?

#### I – *La société du calcul et le prix de la vie*

La société du calcul va-t-elle tuer le libre arbitre ? Cette question renvoie à une grande crainte, une peur très commune que la prédictibilité des comportements – permise par le calcul – ne soit utilisée pour une surveillance absolue de la société mondiale et une remise en cause fondamentale du libre arbitre.

Ce constat risque d'être aggravé par les inégalités de revenus. Dans un environnement où la rémunération de l'un est le millième de celle de l'autre, on peut s'attendre à une utilisation des données au bénéfice exclusif de celui qui peut payer, avec toutes les dérives que nous pouvons imaginer. Au contraire, dans un environnement où le prix de la vie est unique, la capacité d'utiliser ces données pour mutualiser les risques devient une source de création de valeur très abondante, bien au-delà de ce que peut amener une sélection brutale des risques par les organismes d'assurance publics ou privés.

L'obsession d'un futur à la *Minority Report* occupe l'essentiel du débat, et ce catastrophisme se nourrit en quelque sorte de nombreux faits récents qui lui donnent

### *Troisième partie*

## POUR MIEUX COMPOSER AVEC L'IMPATIENCE DU CAPITAL, UN PRIX MINIMUM UNIQUE DE LA VIE HUMAINE ?

Les arguments qui plaident en faveur d'un prix minimum unique de la vie sont donc nombreux, en raison des effets positifs qu'il aurait dans les domaines social et économique :

— Les différences de salaires entre pays conduisent à des différences dans la protection générale des salariés et des citoyens d'un pays à l'autre. Le niveau de sécurité global d'une société dépend de la rémunération du travail. C'est assez logique puisque la sécurité collective dépend d'une ponction sur la production ou création de valeur. Si les échanges entre pays sont limités, les différences entre niveaux de sécurité ne posent que peu de problèmes, il y a une division internationale des revenus qui définit une série d'inégalités, notamment des inégalités en termes de sécurité globale. Si les échanges sont très importants, l'insécurité des uns constitue une rente pour les plus protégés. Pis, les pays où les revenus sont les plus faibles n'ont pas intérêt à augmenter le niveau de sécurité de leurs habitants parce que leur valeur est trop faible. Il y a donc une division internationale des

## Quatrième partie

### FINANCE-FICTION : L'HOMME A UN PRIX

Imaginons un « actif » qui donne tous les ans de manière certaine 15 000 dollars et ce sur une durée de 71 ans.

Admettons qu'investir dans cet actif donne nécessairement une rentabilité minimale de 2 % et peut-être même beaucoup plus.

La valeur actuelle nette d'un flux annuel de 15 000 dollars sur 71 ans, ce qui représente le PIB mondial par habitant (en 2016), flux augmenté de 2 % tous les ans, ce qui est une perspective très raisonnable de croissance de l'économie mondiale en longue période, représente une somme de l'ordre de 750 000 dollars pour un taux d'actualisation par principe égal au taux de croissance. Ce taux d'actualisation est par ailleurs très largement supérieur au taux actuel des emprunts à très long terme dans les économies développées.

Si l'on considère donc que chaque être humain contribue à la création de valeur ajoutée de l'économie mondiale, soit directement, soit indirectement et ce par le seul fait d'exister, et cela pendant toute sa vie, pas seulement pendant sa période d'activité, alors