

Introduction

Christine Straehle

Dossier. Les droits humains – nouveaux développements

Volume 42, numéro 2, automne 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1034739ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1034739ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Straehle, C. (2015). Introduction. *Philosophiques*, 42 (2), 227–230.

<https://doi.org/10.7202/1034739ar>

Introduction

CHRISTINE STRAEHLE

Université d'Ottawa

christine.straehle@uottawa.ca

Les droits humains ont suscité beaucoup d'intérêt au cours des dernières années, aussi bien en philosophie morale qu'en philosophie politique. Les questions abordées à ce propos, pour n'en nommer que quelques-unes, vont de celle de savoir quelle est la définition précise de ces droits¹, ou ce qui en constitue le fondement intellectuel ou culturel², à celle de savoir comment on doit penser le rapport qui existe entre les droits moraux et les droits légaux³. Les philosophes qui s'intéressent aux droits humains s'efforcent ainsi d'en saisir la nature, l'ampleur, le contenu, mais aussi et surtout d'établir les conditions nécessaires — sociales aussi bien qu'individuelles — sous lesquelles, seulement, ceux-ci peuvent jouer le rôle qui leur est assigné, à savoir de protéger les droits qui nous reviennent en tant qu'être humain, et ainsi d'assurer la satisfaction de nos besoins les plus fondamentaux⁴. Telles sont les lignes directrices autour desquelles s'organisent les textes rassemblés dans ce volume dédié à la question des droits humains et aux nouveaux développements que la discussion a connus à ce sujet dans le contexte de ce que l'on appelle les droits de « troisième génération » comme celui à l'auto-détermination culturelle de groupes minoritaires⁵.

La nécessité de préciser en quoi consistent les droits humains (quel en est le contenu), ainsi que d'où ils viennent et à qui ils s'adressent, est au cœur de deux articles en particulier. Dans son article intitulé « Droits humains et minorités culturelles », Catala se demande s'il y a réellement un conflit entre d'une part les droits humains, censés dériver directement de valeurs considérées comme universelles, et d'autre part les droits revendiqués par certaines minorités culturelles, qui pourraient pour leur part sembler renvoyer à des demandes de protections particulières. Une telle dichotomie, si on l'accepte, pose un problème plus épineux encore en laissant entendre qu'il existe un conflit entre les normes sur lesquelles s'établissent les droits humains, et leur

1. Voir James Griffin (2009), *On Human Rights*, Oxford, Oxford University Press.

2. Charles Beitz (2009), *The Idea of Human Rights*, New York, Oxford University Press.

3. Allen Buchanan (2013), *The Heart of Human Rights*, Oxford, Oxford University Press.

4. Je parle ici de ce que, depuis Shue, on appelle désormais les « droits de base ». Voir Henry Shue (1981), *Basic Rights*, Princeton, Princeton University Press.

5. Voir Karel Vasak (1977), *Human Rights: A Thirty-Year Struggle: the Sustained Efforts to Give Force of Law to the Universal Declaration of Human Rights*, *UNESCO Courier* 30, 11, Paris, UNESCO.

possible application ou implémentation concrètes dans le domaine politique. Cependant, comme le remarque Catala, il serait plus judicieux (et plus adéquat), dans le cadre de la discussion concernant les droits humains, d'établir une distinction entre d'une part les droits humains en tant que normes valables dans la sphère internationale, et d'autre part « les différentes justifications pouvant soutenir ces normes de conduite ». Une distinction similaire est proposée par Gilibert, à l'occasion de sa discussion concernant les différentes perspectives que l'on peut adopter sur les droits humains. Tout comme Catala avant lui, Gilibert traite de la question de la *source* et de la nature des droits humains en séparant deux perspectives différentes et souvent opposées : la perspective dite « humaniste », et la perspective dite « politique ». Selon la perspective humaniste, les droits humains sont censés protéger les intérêts fondamentaux de chaque individu à travers le globe, sans aucun égard pour sa nationalité, son appartenance culturelle ou son lieu d'existence. Nous pouvons voir s'exprimer ici la nature « universelle » ordinairement reconnue aux droits humains. Dans cette première perspective, la responsabilité de défendre et protéger ces droits incomberait à tous les membres de la communauté humaine. Par contraste, selon la perspective politique, les droits humains sont nécessairement de nature politique : leur revendication et leur mise en œuvre dépendraient alors de l'État, à qui reviendrait la tâche de s'en soucier et d'en assurer la protection.

Plusieurs des contributeurs de ce volume adoptent la perspective humaniste dans leurs réflexions et analyses concernant les droits humains. Une première piste nous est offerte par Shue à l'occasion de sa discussion concernant les droits humains dans le contexte du changement climatique. On y retrouve l'interprétation humaniste sous la forme du principe « ne pas nuire », ou, plus précisément, de l'interdiction de causer du tort. Ceux qui, comme nous, résident dans des pays développés, pourraient ainsi s'acquitter de la tâche de protéger les droits humains de celles et ceux qui sont ou seront menacés par les effets du changement climatique — et risquent, ce faisant, de perdre jusqu'aux moyens d'assurer leur propre subsistance —, en réduisant et fournissant une compensation de leurs dépassements en matière d'émissions de carbone. Si on s'accorde sur l'idée selon laquelle la possibilité de satisfaire les besoins fondamentaux est garantie tant et aussi longtemps que les droits humains sont respectés — ce que la perspective humaniste autant que la perspective politique permettent d'accepter sans ambages — alors il faut reconnaître que chaque acte qui remet cette possibilité en cause représente une violation des droits humains et constitue une nuisance ou un tort causé à autrui. La responsabilité individuelle qu'implique le fait de prendre en charge la protection des droits humains à travers le globe prend alors une forme négative, à savoir celle de ne pas nuire aux intérêts d'autrui. Elle prend aussi une forme concrète : s'il existe un total maximum des émissions de gaz à effet de serre que nous pouvons nous permettre d'atteindre, au-delà duquel nous aggraverions les changements climatiques, alors chaque

fois que nous dépassons le taux individuel qui « nous » revient, nous violons les droits de quelqu'un d'autre.

On aurait cependant tort de négliger ce que la perspective politique peut nous apprendre sur les droits humains dans un tel contexte. Dans sa réflexion intitulée « Les droits humains et les conflits armés », Jeangène Vilmer nous fournit ainsi un excellent exemple de droits dont la protection exige expressément l'intervention de l'État. Vilmer renvoie aussi bien aux cas « classiques » de violation des droits des citoyens de la part de l'État lui-même, comme ceux du Rwanda ou de l'ex-Yougoslavie dans lesquels les États se sont tournés contre leurs propres citoyens dans le but de poursuivre une certaine politique ethnoculturelle, qu'à des cas plus récents de guerre civile comme celle qui se déroule actuellement en Syrie. Dans de telles situations, seule la mobilisation de forces multilatérales et étatiques — employées conformément à la légitimité démocratique et soutenues par elle — pourrait assurer la protection des droits humains les plus fondamentaux. Notons cependant que ce qui *motive* les interventions humanitaires, telles que celles décrites par Jeangène Vilmer, ne se fonde pas sur autre chose que la conviction sur laquelle s'appuie également la perspective humaniste, à savoir que la protection des droits humains est une tâche qui incombe à tous, et non pas seulement à ceux qui sont plus ou moins directement affectés par la violation de leurs droits et à ceux qui sont à l'origine de cette violation. La question de la responsabilité, déjà abordée dans l'article de Shue, fait ici retour et exige qu'on établisse les différentes formes qu'elle peut prendre et qu'on en dresse une typologie, comme cela a pu être fait ailleurs⁶. Lorsqu'il y a violation d'un droit de la personne, il faut ainsi, au minimum, distinguer entre responsabilité causale et responsabilité réparatrice. Dans l'idéal, les deux coïncident, mais il peut exister des cas de violation de droits dont on doit assumer la responsabilité réparatrice, même si leur responsabilité causale ne nous incombe pas⁷.

Les cas de violation des droits humains en raison des effets du changement climatique, comme ceux qui se produisent en situation de guerre, nous conduisent à porter davantage d'attention à la question des conditions de ces droits. Du point de vue normatif, est-il suffisant de se limiter à la protection des droits les plus fondamentaux ? Autrement dit, peut-on se contenter d'adopter l'interdiction de nuire ou de causer du tort, ou la protection des droits humains exige-t-elle une interprétation positive de nos obligations morales ? Comme le souligne Picavet à l'occasion de sa discussion concernant le handicap et le vieillissement, si on veut d'une part que les droits abstraits puissent vraiment jouer leur rôle et d'autre part mettre en place des

6. James Nickel (2007), *Making Sense of Human Rights*, Malden MA, Blackwell, David Miller, (2009) *National Responsibility and Global Justice*, Oxford, Oxford University Press.

7. Voir David Miller (2009), *National Responsibility and Global Justice*, Oxford, Oxford University Press.

conditions favorables à l'épanouissement individuel, on aura sans doute tout intérêt à considérer de plus près l'emploi que chacun peut vouloir faire de ses droits. L'auteur fait ainsi le lien entre la discussion qui entoure la question des droits humains et celle des capacités, approche promue par Sen et Nussbaum depuis quelque temps et qui constitue une alternative importante à prendre en considération dans la conception que nous nous faisons des conditions du bien-être individuel. On retrouve alors ici l'articulation entre la perspective humaniste et la perspective politique, au moins dans la conception de Nussbaum qui s'avère particulièrement critique à l'égard des États qui affirment l'existence de droits sans cependant en assurer la protection ni garantir que ceux qui en ont besoin ont effectivement les moyens d'en bénéficier⁸. Selon Picavet, il faut être attentif au lien qui existe nécessairement entre la protection des droits humains et la capacité de développer une autonomie individuelle. Voilà qui pourrait constituer de nouveaux défis pour les États, autres que celui qui consiste simplement à assurer une protection abstraite des droits humains.

On présente souvent les droits humains comme le signe d'une réussite morale dans le développement d'un système étatique. Cependant, certains — plus critiques — affirment que ces droits n'ont plus de rôle à jouer dans la politique réelle contemporaine. Au moyen des articles qui viennent, nous espérons brosser un tableau, nécessairement incomplet mais néanmoins suffisamment suggestif, de toute la panoplie d'approches, de questions et de contributions que les philosophes ont su apporter au débat sur les droits humains.

8. Voir Martha Nussbaum (2008), *Femmes et développement humain : l'approche des capacités*, Paris, Presses Universitaires de France.

Droits humains et minorités culturelles

Amandine Catala

Dossier. Les droits humains – nouveaux développements

Volume 42, numéro 2, automne 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1034740ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1034740ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Catala, A. (2015). Droits humains et minorités culturelles. *Philosophiques*, 42 (2), 231–250. <https://doi.org/10.7202/1034740ar>

Résumé de l'article

J'aborde tout d'abord l'objection relativiste aux droits humains, afin de pouvoir ensuite me concentrer sur d'autres questions soulevées par la question des droits humains et des minorités culturelles. Le but de ma discussion est d'identifier et d'interroger les tensions potentielles entre minorités culturelles et droits humains, afin de montrer en quoi les droits humains peuvent protéger les minorités culturelles et, ultimement, de problématiser la manière dont cette protection peut se déployer. Dans ce but, je commence par clarifier deux notions-clés de ce débat : les minorités culturelles et les droits différenciés selon l'appartenance à un groupe, en en proposant une typologie (section 1). J'examine ensuite dans quelle mesure les aspects collectiviste et particulariste des droits différenciés se trouvent ou non en tension respectivement avec les aspects individualiste et universaliste des droits humains (section 2). Prenant comme points de référence quelques droits humains particuliers, je me penche enfin sur la situation de certaines minorités culturelles dans les démocraties libérales occidentales pour dégager les conditions délibératives de la réalisation de ces droits humains (section 3). Au fil de ces trois sections, une de mes préoccupations est de mettre en lumière les enjeux méthodologiques qui sous-tendent ces différents débats et de montrer la nécessité d'adopter une approche améliorative.

Droits humains et minorités culturelles

AMANDINE CATALA

Université du Québec à Montréal
catala.amandine@uqam.ca

RÉSUMÉ. — J'aborde tout d'abord l'objection relativiste aux droits humains, afin de pouvoir ensuite me concentrer sur d'autres questions soulevées par la question des droits humains et des minorités culturelles. Le but de ma discussion est d'identifier et d'interroger les tensions potentielles entre minorités culturelles et droits humains, afin de montrer en quoi les droits humains peuvent protéger les minorités culturelles et, ultimement, de problématiser la manière dont cette protection peut se déployer. Dans ce but, je commence par clarifier deux notions-clés de ce débat : les minorités culturelles et les droits différenciés selon l'appartenance à un groupe, en en proposant une typologie (section 1). J'examine ensuite dans quelle mesure les aspects collectiviste et particulariste des droits différenciés se trouvent ou non en tension respectivement avec les aspects individualiste et universaliste des droits humains (section 2). Prenant comme points de référence quelques droits humains particuliers, je me penche enfin sur la situation de certaines minorités culturelles dans les démocraties libérales occidentales pour dégager les conditions délibératives de la réalisation de ces droits humains (section 3). Au fil de ces trois sections, une de mes préoccupations est de mettre en lumière les enjeux méthodologiques qui sous-tendent ces différents débats et de montrer la nécessité d'adopter une approche améliorative.

ABSTRACT. — I first address the relativist challenge to human rights, so as to be able to focus next on other questions raised by the question of human rights and cultural minorities. The aim of my discussion is to identify and to question the potential tensions between cultural minorities and human rights, in order to show how human rights can protect cultural minorities, and ultimately to problematize the way in which this protection can take place. To that end, I start by clarifying two key notions in this debate : cultural minorities and group-differentiated rights, by proposing a typology (section 1). I then examine to what extent the collectivist and the particularist aspects of group-differentiated rights are in tension respectively with the individualist and the universalist aspects of human rights. Taking as reference points a few particular human rights, I turn, finally, to the situation of certain cultural minorities in western liberal democracies to draw out the deliberative conditions of the realization of those human rights (section 3). Throughout all three sections, one of my concerns is to shed light on the methodological stakes underlying those different debates and to show that we should adopt an ameliorative approach.

Introduction : S'accorder au sujet des droits humains

Le sujet des droits humains et des minorités culturelles est un vaste sujet, soulevant de nombreuses questions et pouvant donc être abordé sous les différents angles que constituent ces différentes questions. Une de ces questions, qui a fait couler beaucoup d'encre, est l'objection aux droits humains

que l'on pourrait appeler le défi relativiste. Si cette objection s'avère être un défi digne de ce nom, elle pourrait rendre futile toute autre discussion du sujet. Bien que cette objection soit à ce stade largement considérée comme obsolète (Nickel 2014), je l'aborde malgré tout brièvement d'entrée de jeu afin de pouvoir l'écarter comme erronée et ainsi faire place dans la suite de la discussion à d'autres questions que soulève le débat des droits humains et des minorités culturelles.

Selon l'objection du défi relativiste, les droits humains ne correspondraient pas à la cristallisation de valeurs universellement partagées, mais plutôt à une imposition indue, au reste du monde, de valeurs qui en réalité ne sont propres qu'à l'Occident (Ake 1987; Bauer et Bell 1999; Talbott 2005). Les droits humains procéderaient ainsi d'une démarche ethnocentrique, voire impérialiste, et seraient donc peu susceptibles d'être reconnus et adoptés par certains pays, certaines cultures, ou certaines minorités culturelles. Autrement dit, la question des droits humains et des minorités culturelles n'en serait pas véritablement une : elle serait un non-problème puisque les uns n'auraient tout simplement rien à voir avec les autres, les droits humains ne concernant pas les minorités culturelles.

En réponse, il convient tout d'abord de remarquer que cette objection se méprend quant à l'objectif de la doctrine des droits humains. Celle-ci vise en effet non à décrire le statu quo moral, mais à réformer le statu quo légal et politique en prescrivant certains buts à atteindre sur ces différents plans. Il ne faut donc pas confondre les droits humains comme normes ou principes visant à guider les actions des États (ou des individus, ou de certaines institutions nationales, infranationales, ou internationales), d'une part, et les différentes justifications pouvant soutenir ces normes de conduite, d'autre part. En d'autres termes, il s'agit de distinguer entre deux niveaux différents : d'une part, le niveau pratique, prescriptif ou normatif ; d'autre part, le niveau théorique, fondationnel, que celui-ci s'entende en un sens axiologique (quelles sont les valeurs morales particulières qui sous-tendent les droits humains : individualistes, collectivistes, etc.) ou en un sens métaéthique (quel est le statut ontologique ou la nature ultime des droits humains : reviennent-ils uniquement à des outils légaux ou politiques utiles ? correspondent-ils à des droits naturels ou pré-politiques ? etc.). Il est donc possible de s'accorder sur les principes ou objectifs que représentent les droits humains, même si l'on adopte par ailleurs des conceptions différentes, voire incompatibles, en ce qui concerne leurs fondements axiologiques ou métaéthiques (An-Na'im 2003; Beitz 2009; Nickel et Reidy 2008; Taylor 1999).

En outre, l'objection relativiste s'affaiblit davantage dès lors que l'on constate que chaque État membre des Nations Unies a ratifié au moins un des six traités principaux des droits humains¹ ; que 80 % en ont ratifié au

1. Ces six traités sont : le Pacte international relatif aux droits civils et politiques ; le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels ; la Convention interna-

moins quatre; que de nombreux pays d'Afrique, des Amériques et d'Europe font partie de régimes régionaux de promotion et de protection des droits humains dotés d'institutions et de cours propres²; et que des sondages d'opinion indiquent que l'ouverture et le soutien de la population mondiale envers les droits humains et les institutions les promouvant vont croissant (Bayefsky 2001; Nickel 2014). Ainsi, la majorité de la population sondée dans des pays aussi divers que l'Argentine, l'Ukraine, l'Azerbaïdjan, l'Égypte, l'Iran, le Kenya, le Nigeria, la Chine, l'Inde et l'Indonésie, a répondu par l'affirmative pour son approbation de droits humains fondamentaux tels que la liberté d'association, la liberté de conscience, l'égalité hommes-femmes et la non-discrimination raciale, ainsi que pour son approbation de la promotion par les Nations Unies des droits humains énoncés dans la Déclaration universelle des droits de l'homme (Nickel 2014). Ces données empiriques, qui concernent aussi bien les États que les institutions internationales ou les citoyens de par le monde, viennent ainsi démentir l'ampleur du désaccord étant censé régner entre cultures quant aux droits humains. Par ailleurs, quand bien même il y aurait désaccord, souligner un désaccord de fait ne suffirait pas pour autant à invalider la doctrine des droits humains: l'absence d'une réponse commune à une certaine question ne prouve pas pour autant l'absence d'une réponse correcte à cette même question. L'objection relativiste semble donc reposer sur des prémisses empiriques et une logique qui se révèlent douteuses.

Tout cela vient appuyer la position selon laquelle on peut au moins s'accorder minimalement au sujet des droits humains. Cela permet d'écarter l'objection relativiste et de se concentrer à présent sur d'autres questions soulevées par notre sujet des droits humains et des minorités culturelles. Le but de la discussion qui suit sera d'identifier et d'interroger les tensions potentielles entre minorités culturelles et droits humains, afin de montrer en quoi les droits humains peuvent protéger les minorités culturelles; et ultimement, de problématiser la manière dont cette protection peut se déployer. Dans ce but, il sera utile de commencer par clarifier deux notions-clés de ce débat, à savoir ce que l'on entend par les notions de minorités culturelles et de droits différenciés selon l'appartenance à un groupe (*group-differentiated rights*), en en proposant une typologie (section 1). Il sera ensuite important de voir dans quelle mesure les aspects collectiviste et particulariste des droits différenciés se trouvent ou non en tension respectivement avec les aspects individualiste et universaliste des droits humains (section 2). En prenant

tionale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale; la Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes; la Convention internationale des droits de l'enfant; la Convention contre la torture et autres peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants.

2. Par exemple: la Commission et la Cour africaines des droits de l'homme et des peuples; la Commission et la Cour interaméricaines des droits de l'homme; la Cour européenne des droits de l'homme.

comme points de référence quelques droits humains particuliers, il sera enfin pertinent de se pencher sur la situation de certaines minorités culturelles dans les démocraties libérales occidentales pour dégager les conditions délibératives de la réalisation de ces droits humains, en particulier le droit des minorités culturelles de participer aux décisions nationales ou régionales les concernant (section 3). Au fil de ces trois sections, une de mes préoccupations sera de mettre en lumière les enjeux méthodologiques qui sous-tendent ces différents débats et de montrer la nécessité d'adopter une approche améliorative.

1. Minorités culturelles et droits différenciés : conceptualisation et typologie

1.1 Minorités culturelles

L'expression de « minorités culturelles » est utilisée pour désigner au moins trois types distincts de groupe minoritaire : les minorités nationales ; les minorités ethniques ; et les minorités sociales. Une *minorité nationale* est un groupe territorialement concentré qui (le plus souvent) était autonome (se gouvernait lui-même) avant d'être incorporé au sein de l'État dont il fait actuellement partie, et qui vit en parallèle du groupe national dominant (Kymlicka 1995). Les peuples autochtones des Amériques, d'Australie, de Nouvelle-Zélande, ou de Scandinavie ; le Québec au Canada, la Catalogne ou le Pays basque en Espagne, ou l'Écosse au Royaume-Uni, sont tous des exemples de minorités nationales. Une *minorité ethnique* est un groupe qui résulte de l'immigration d'individus ou de familles, le plus souvent suivant des liens historiques coloniaux ou militaires, ou des programmes de travailleurs invités (Higgins 2013), et qui, à la différence des minorités nationales, vit intégré à la société d'accueil (Kymlicka 1995), dans une mesure plus ou moins grande. Les populations d'origine algérienne en France ; turque en Allemagne ; congolaise ou marocaine en Belgique ; portoricaine aux États-Unis ; ou indienne et pakistanaise au Royaume-Uni sont toutes des exemples de minorités ethniques. Une *minorité sociale* est un groupe qui est le produit de certaines relations de pouvoir à l'œuvre au sein d'une société, qui le placent en position subordonnée par rapport au groupe social dominant issu de ces mêmes relations de pouvoir (Young 1990). Ces relations de pouvoir sociales constituent le phénomène spécifique de l'oppression et se traduisent par un ensemble de contraintes formelles et informelles qui désavantage systématiquement et ainsi subordonne les membres de minorités sociales (Frye 1983), et qui inversement forme le privilège des groupes dominants (Bailey 1998). L'oppression est donc un phénomène structurel qui affecte les individus en tant qu'ils appartiennent à certains groupes sociaux (Bailey 1998, Frye 1983, Young 1990). Les groupes sociaux définis selon le genre, la race, la classe, l'orientation sexuelle ou les capacités physiques, tels que les femmes, les gens de couleur, les pauvres, les personnes homosexuelles ou les individus handicapés, sont tous des exemples de minorités sociales.

Chacun des trois types de minorité présentés ici — national, ethnique et social — a donc une genèse propre relevant de processus historiques ou socio-politiques particuliers, qui justifie donc qu'une attention particulière lui soit portée. Les trois types de minorité peuvent être qualifiés de « culturels » en ce que leurs membres partagent sur un certain plan (national, ethnique ou social) un certain mode de vie ou une certaine expérience sociale, c'est-à-dire une certaine culture, entendue dans un sens large. Les cultures nationale, ethnique et sociale se traduisent en effet chacune par un ensemble de croyances, pratiques et institutions formelles et informelles qui forment et informent les opportunités qui s'offrent à leurs membres, et ont donc un impact profond sur leur vie et leur mode d'existence. En raison de leur statut de minorité et donc de leur position de vulnérabilité, ces trois types de minorité requièrent des protections particulières, revendiquées et/ou instituées sous la forme de droits différenciés selon l'appartenance à un groupe (ci-après simplement « droits différenciés »).

1.2 Remarque méthodologique

Avant de passer à la question des droits différenciés, il convient de faire une pause méthodologique en s'arrêtant un instant pour souligner l'importance de reconnaître le troisième type de minorité (les minorités sociales) comme type distinct de minorité justifiant un traitement propre au même titre que les deux premiers (les minorités nationales et ethniques). Il est d'autant plus pertinent de s'arrêter sur ce point que Kymlicka, dont le travail novateur est incontournable dans ces débats, remarque que parvenir à une démocratie plus inclusive et tolérante requiert de réaliser la justice sur les trois fronts. En effet, Kymlicka souligne l'importance de compléter une approche (comme la sienne) qui traite principalement des droits des minorités nationales et ethniques, par une approche qui se préoccupe des minorités sociales, qui se retrouvent à travers ces différents groupes (1995, 19). Cependant, Kymlicka n'approfondit ni les raisons de cette affirmation ni la manière dont elle pourrait être réalisée. Étant donné les enjeux conceptuels et normatifs soulevés ici, il est important de préciser pourquoi une approche multilatérale est nécessaire, et comment elle pourrait être réalisée.

Sans une approche multilatérale surgirait en effet un risque d'instaurer une hiérarchie dans les priorités qui nuirait à la réalisation de la justice sur de multiples fronts simultanément. Une approche qui subsumerait les préoccupations sociales sous les préoccupations nationales et ethniques reviendrait à prioriser ces dernières au détriment des premières. En effet, valoriser la culture nationale ou ethnique minoritaire semble d'une part nécessaire à la protéger contre ce qui serait sinon une domination par défaut par la culture nationale ou ethnique majoritaire. En même temps, la culture nationale ou ethnique abrite souvent elle-même des injustices pour les minorités sociales qui en font partie. La culture nationale ou ethnique revêt ainsi un statut ambigu par rapport au but global qu'est la réalisation de la justice

simultanément sur les fronts national ou ethnique ainsi que social, puisqu'elle se révèle être à la fois un lieu de résistance (sur le plan national ou ethnique) et un lieu d'oppression (sur le plan social). Valoriser d'abord et avant tout la culture nationale ou ethnique créerait alors une dichotomie (entre justice nationale ou ethnique, d'une part, et justice sociale, d'autre part) qui tendrait ultimement à nuire aux efforts de justice pour ses minorités sociales.

Il semble dès lors nécessaire de reconnaître les minorités sociales comme type distinct de minorité aux côtés des minorités nationales et ethniques, de manière à pouvoir faire face aux multiples types d'injustice en jeu, sans que les efforts de solutionner les unes viennent nuire aux efforts de solutionner les autres en les renforçant. Rendre visibles simultanément ces différents types de minorité ou d'axe d'appartenance permet de mieux voir la manière dont ils se croisent — et par conséquent, de mieux envisager en quoi la situation des individus situés à leur croisement exige de traiter des deux simultanément, sans les hiérarchiser. Autrement dit, il convient de tirer ici les leçons offertes par la théorie de l'intersectionnalité (Crenshaw 1991). Celle-ci montre en quoi il serait illusoire de prétendre résoudre, par exemple, le problème du patriarcat si les seules expériences prises en considération pour ce faire sont celles des femmes blanches (ce qui renforce le problème du racisme); et en quoi il serait illusoire de prétendre résoudre le problème du racisme si les seules expériences prises en considération pour ce faire sont celles des hommes noirs (ce qui renforce le problème du patriarcat). Cela veut dire que réaliser la justice pour les femmes, les noirs, et les femmes noires exige de tenir compte simultanément des axes du genre et de la race, et de ne pas subordonner l'un à l'autre, sans quoi leurs problèmes respectifs se renforceront mutuellement. De même, il serait illusoire de prétendre résoudre les problèmes des minorités sociales s'ils sont subordonnés à un autre axe d'appartenance (la culture nationale ou ethnique) qui en fait les renforce. Tout comme, inversement, il serait illusoire de prétendre résoudre les problèmes des minorités nationales ou ethniques s'ils sont subordonnés à un autre axe d'appartenance (un groupe social minoritaire). Ainsi, pour traiter de la situation des femmes autochtones, par exemple, il faut tenir compte à la fois de leur appartenance au groupe autochtone (à la différence des femmes non autochtones) et de leur appartenance au groupe femme (à la différence des hommes autochtones). On ne peut donc pas se contenter de subsumer leurs intérêts sous ceux de leur groupe national. Il faut dès lors adopter une approche multilatérale, qui seule peut répondre aux enjeux conceptuels et normatifs soulevés ici.

Cette prescription a une implication méthodologique importante : réaliser nos objectifs de moralité politique (ici, éliminer l'injustice sur les plans national, ethnique et social) requiert d'adopter les concepts et catégories d'analyse qui nous le permettront, c'est-à-dire de saisir l'ontologie sociale pertinente (Haslanger 2000; Haslanger 2005; Mills 2005). Cela requiert de s'interroger non seulement sur qui sont les agents pertinents (ici, les diffé-

rents types de minorité culturelle), mais également sur la manière dont leurs interrelations peuvent être correctement saisies (ici, l'intersection de ces multiples axes d'appartenance). Afin de ne pas se fourvoyer dans la partie normative d'un projet — avant de pouvoir théoriser les droits et les devoirs qui s'imposent — il faut au préalable ne pas se tromper dans sa partie descriptive: si le but est de transformer une situation injuste en une situation juste, il nous faut auparavant comprendre les dynamiques qui génèrent et maintiennent cette situation d'injustice (Mills 2005). Les analyses qu'offrent respectivement Young de l'oppression et Crenshaw de l'intersectionnalité (tout comme l'analyse de la culture que j'offrirai dans la troisième partie de cet article) remplissent cette exigence méthodologique: si on peut identifier et comprendre les mécanismes qui génèrent et maintiennent certaines structures de domination, on peut commencer à voir la manière dont il convient de réformer ces structures.

Autrement dit, lorsqu'il est question de formuler des concepts ou des catégories d'analyse, il convient d'adopter une approche *améliorative*, par contraste avec une approche purement conceptuelle ou purement descriptive (Haslanger 2000; Haslanger 2005). L'approche conceptuelle part de la question épistémologique « Quel est notre concept de X: quelles sont ses caractéristiques définitionnelles? » et cherche à y répondre en suivant une réflexion intuitive ou *a priori*, sans en interroger l'utilité théorique ou pratique. L'approche descriptive procède quant à elle à une enquête *a posteriori* afin de répondre à la question ontologique « Quelles sont les choses qui sont saisies par X: quels sont les objets qui présentent ses caractéristiques définitionnelles? » L'approche améliorative, pour sa part, ne cherche pas simplement à expliquer la compréhension ordinaire d'un certain concept (comme l'approche conceptuelle), ni simplement à identifier son extension empirique (comme l'approche descriptive). L'approche améliorative part plutôt de la question politique « À quoi le concept X sert-il sur le plan théorique et pratique: est-il utile pour atteindre nos buts légitimes? ». Par exemple, si l'on adopte l'approche conceptuelle et que l'on définit le concept femme dans le sens ordinaire, seulement selon certaines caractéristiques physiques ou biologiques, le concept ne nous sera pas véritablement utile pour expliquer et réformer les inégalités qui caractérisent la situation des femmes; pas plus qu'il ne nous sera utile à cet égard d'adopter l'approche descriptive et d'identifier les différents individus qui présentent ces caractéristiques physiques ou biologiques. Par contre, si l'on adopte l'approche améliorative et que l'on définit le concept femme avant tout comme une catégorie politique résultant de certaines relations de pouvoir sociales (catégorie elle-même toujours traversée par d'autres catégories politiques comme la race, la classe ou l'orientation sexuelle), on se trouve alors en possession d'un concept politiquement utile. Comme l'illustre l'exemple du concept femme, l'approche améliorative détermine l'extension du concept (ce à quoi le concept réfère empiriquement). Elle permet donc d'identifier l'ontologie

pertinente (les objets pertinents et éventuellement les relations de pouvoir dont ils résultent). On est alors mieux équipé pour commencer à saisir et à défaire ces relations de domination et de subordination. Cela permet de parvenir au but politique ou critique fixé comme objectif au départ.

Il y a donc bien un enjeu conceptuel (épistémologique) et descriptif (ontologique) dans la démarche améliorative (politique), mais l'ordre dans la manière de procéder est inversé: on s'interroge d'abord sur nos buts politiques, et ensuite on peut définir un concept et saisir son extension. Autrement dit, notre ontologie ou notre description du monde à l'aide de certains concepts et catégories d'analyse découle de nos buts critiques, et non l'inverse: «le monde à lui seul ne peut nous dire [ce à quoi correspondent nos concepts]; c'est à nous de décider ce à quoi [...] ils correspondent dans le monde» (Haslanger 2000, 34).

Pourquoi favoriser l'approche améliorative? Parce que notre but est de rendre compte de certaines injustices pour pouvoir identifier des solutions y remédiant. Pour atteindre ce but, nous avons besoin d'outils efficaces, qui nous permettent «d'identifier et d'expliquer les inégalités persistantes», de rendre compte du caractère intersectionnel de l'oppression et des multiples contextes dans lesquels cette oppression s'inscrit et se déploie, et de reconnaître et cultiver l'agentivité de ses victimes, c'est-à-dire leur capacité à contribuer à un changement social critique (Haslanger 2000, 36). J'illustrerai davantage la pertinence et l'utilité de l'approche améliorative en l'appliquant au concept de culture dans la troisième partie de cet article, où je me pencherai sur les conditions délibératives de la réalisation de certains droits humains, en particulier le droit des minorités culturelles de participer aux décisions nationales ou régionales les concernant.

Pour conclure cette section, si l'on reconnaît les injustices affectant les groupes sociaux minoritaires, il faut leur réserver une place propre et admettre une troisième catégorie de minorité culturelle (les minorités sociales) aux côtés des minorités nationales et ethniques. Reconnaître que les minorités sociales se retrouvent à travers les minorités nationales et ethniques montre non pas que leurs intérêts peuvent être subsumés sous ceux de leurs groupes nationaux ou ethniques respectifs, mais au contraire qu'elles demandent un traitement distinct en vertu de leur intersection avec ces autres axes d'appartenance, comme le démontrent les analyses de l'oppression et de l'intersectionnalité présentées plus haut. Alors seulement on sera en mesure de réaliser notre objectif normatif, c'est-à-dire d'envisager des solutions aux injustices sur les plans national, ethnique et social. C'est précisément en cela que consiste la formulation de droits différenciés.

1.3 Droits différenciés

Les *droits différenciés* ont en effet pour but d'assurer des protections particulières aux minorités culturelles selon les différents types d'obstacle auxquels elles font face dans leurs contextes respectifs en raison de leur statut

minoritaire. Ainsi, différents types de droit différencié s'adresseront aux différents types de minorité. En d'autres termes, les droits différenciés auront différents objets (différents types de protection) et différents titulaires (différents types de minorité). Après avoir identifié les deux premiers types de minorité culturelle présentés ci-dessus (minorités nationales et minorités ethniques), Will Kymlicka (1995) distingue entre trois types de droit différencié pour ces groupes: le droit à l'autonomie gouvernementale, les droits polyethniques, et les droits de représentation spéciale. Le droit à l'autonomie gouvernementale (c'est-à-dire à un certain degré d'indépendance politique au sein de l'État, tel qu'illustré par le cas du fédéralisme) s'adresse spécifiquement aux minorités nationales; les droits polyethniques (tels que l'exemption pour les Sikhs de la loi obligeant les motoristes à porter un casque) s'adressent spécifiquement aux minorités ethniques; et les droits de représentation spéciale (assurant par exemple qu'un certain nombre de sièges revienne à certains groupes dans les institutions gouvernementales) s'adressent aux deux types de groupes.

Jacob Levy (2000) distingue quant à lui entre huit types de droit différencié ou de revendication de droit culturelle. Sa classification reprend les trois types d'objet sur lesquels les droits différenciés peuvent porter selon Kymlicka, et y en ajoute cinq autres. Levy identifie ainsi les types de droit différencié suivants: (i) *exemptions de lois* qui sinon pénaliseraient indument certaines minorités culturelles (par exemple, l'exemption du port du casque pour les Sikhs, de l'enseignement obligatoire jusqu'à dix-huit ans pour les Amish, ou de certaines réglementations concernant la consommation de drogues ou la chasse pour certains groupes autochtones); (ii) *assistance* pour atteindre certains objectifs que la majorité peut atteindre sans assistance en vertu de son statut majoritaire — et l'on pourrait ajouter, plus précisément, privilégié — (par exemple, bulletins de vote multilingues, discrimination positive, financement d'associations culturelles minoritaires); (iii) *autonomie gouvernementale* pour les minorités nationales (par exemple, Québec, Catalogne ou Écosse); (iv) *restrictions externes* de la liberté des non-membres d'une minorité afin de protéger la culture minoritaire (par exemple, restriction de l'utilisation de l'anglais au Québec ou du vote des non-autochtones dans les territoires autochtones); (v) *restrictions internes* de la conduite des membres se traduisant par des formes d'ostracisme (par exemple, mise à l'écart chez les Mennonites); (vi) *reconnaissance d'un code légal minoritaire* par le système légal majoritaire (par exemple, droits territoriaux autochtones ou droit familial dit «traditionnel»); (vii) *représentation spéciale* des minorités culturelles dans les institutions gouvernementales (par exemple, réservation de certains sièges); (viii) *démarches symboliques* visant à reconnaître le statut valorisé des minorités culturelles (par exemple, nom de certains lieux ou groupes, jours fériés légaux, enseignement de l'histoire, excuses de la part du gouvernement).

Bien que Levy (à la différence de Kymlicka) estime qu'il ne soit pas particulièrement utile ou pertinent de classer ces différents types de droit différencié selon les différents types de minorité culturelle auxquels ils s'adressent (2000, 126), il importe toutefois de souligner que sa classification (à la différence de celle de Kymlicka)³ fait place au troisième type de minorité présenté plus haut: les minorités sociales⁴. Les minorités sociales peuvent en effet faire partie des titulaires visés par les droits différenciés d'assistance (la discrimination positive pouvant s'adresser aussi bien aux minorités sociales qu'aux minorités nationales ou ethniques); par les droits de représentation spéciale (Levy cite l'exemple des circonscriptions électorales à majorité noire aux États-Unis: 2000, 127); et par les droits de démarches symboliques (enseignement de l'histoire de l'extension des libertés et droits civils aux femmes, aux pauvres et aux noirs, par exemple). On peut en outre préciser la manière dont la typologie de Levy complète celle de Kymlicka à d'autres égards encore. En effet, les démarches symboliques s'appliquent aux trois types de minorité culturelle; les restrictions externes s'appliquent aux minorités nationales (et pourraient se concevoir comme subsumées sous la catégorie d'autonomie gouvernementale puisqu'elles en sont la conséquence); et les restrictions internes ainsi que la reconnaissance de codes légaux minoritaires s'appliquent toutes deux à la fois aux minorités nationales et aux minorités ethniques, et rejoignent en ce sens les exemptions de lois.

2. Droits différenciés et droits humains: tensions potentielles

Nous sommes à présent en mesure de relier la question des minorités culturelles et des droits différenciés à celle des droits humains. Pour ce faire, il est utile de partir de l'observation suivante, qui semble révéler une tension entre les deux types de droit: les droits humains concernent tous les individus, tandis que les droits différenciés concernent certains groupes en particulier. Il y a là potentiellement deux points de conflit devant être résolus: l'un concernant les titulaires des droits (individus ou groupes); l'autre concernant la portée des droits (universaliste ou particulariste). Les droits humains et les droits différenciés seraient-ils donc inconciliables?

2.1 Droits individuels et droits collectifs

Au premier point de tension potentiel, on peut répondre plusieurs choses. Premièrement, on peut douter que la classification entre droits individuels

3. Comme mentionné plus haut, Kymlicka développe explicitement une approche qui traite principalement des droits des minorités nationales et ethniques, et non des minorités sociales (1995, 19).

4. Levy, comme Kymlicka, pense avant tout aux minorités nationales et ethniques en dressant sa classification; mais, contrairement à Kymlicka, il reconnaît que sa classification pourrait être utile aux minorités sociales en tant que type distinct (2000, 127, note 4).

d'une part, et droits collectifs d'autre part, soit particulièrement éclairante ou pertinente (Levy 2000, 125-126). En effet, il semble que certains droits généralement considérés comme individuels peuvent être redéfinis comme collectifs, et inversement. Ainsi, certains auteurs présentent par exemple les protections contre la discrimination et le meurtre, dans des cas comme l'apartheid et le génocide, comme des droits collectifs plutôt qu'individuels ; ou réduisent le droit collectif d'autonomie gouvernementale au droit individuel de pratiquer sa propre culture.

Deuxièmement, même en admettant la distinction largement répandue entre droits individuels et droits collectifs, il faut souligner que les droits différenciés selon l'appartenance à un groupe ne sont pas nécessairement des droits collectifs (Song 2014). Les titulaires des droits différenciés présentés plus haut, tels que les exemptions de lois (ne pas devoir porter de casque) ou l'assistance particulière (la discrimination positive), sont des individus et non des groupes. Les individus jouissent de ce droit en vertu de leur appartenance à un certain groupe, mais le groupe lui-même n'est pas le titulaire du droit dans ces cas-là ; ce sont ses membres individuels qui le sont.

Troisièmement, on peut souligner que même les droits différenciés collectifs (comme l'autonomie gouvernementale pour les minorités nationales) peuvent se justifier ultimement en vertu de l'importance que revêt le groupe pour les individus qui en font partie (Kymlicka 1995 ; Miller 1995 ; Tamir 1993). En ce sens, le groupe a une valeur instrumentale (plutôt qu'intrinsèque) : c'est l'individu, et non le groupe, qui constitue l'objet ultime de préoccupation morale. Prenons le cas de la culture nationale, formée d'une certaine langue, d'une certaine histoire, de certains emblèmes, de certaines pratiques, croyances, etc. Cette culture sous-tend et est reflétée dans les multiples institutions et sphères de la société : gouvernement, enseignement, économie, médias, sports, loisirs, etc. La culture nationale se déploie ainsi sur plusieurs plans et présente donc un aspect englobant, imprégnant souvent profondément la vie de ses membres, pour qui elle constitue un contexte particulier de sens et de valeur. On voit ainsi comment l'individu peut se retrouver au cœur de la justification des droits différenciés collectifs. Il convient par ailleurs de noter au passage que rien dans cet argument en faveur des droits différenciés n'implique une conception essentialiste, immuable, stable, ou homogène de la culture. Les cultures sont des entités sociales, dynamiques, en flux, et hétérogènes.

Quatrièmement, la protection de certains droits humains individuels énoncés dans la Déclaration universelle des droits de l'homme (tels que la liberté de religion ou la non-discrimination) passe par la protection de droits différenciés (par exemple, les exemptions de lois ou la discrimination positive). De plus, de nombreux traités de droits humains concernent spécifiquement les minorités culturelles : outre le Pacte international relatif aux droits civils et politiques et le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels, on peut relever la Convention internationale sur l'élimi-

nation de toutes les formes de discrimination raciale ; la Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes ; la Déclaration sur l'élimination de toutes formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction ; ainsi que la Déclaration des droits des personnes appartenant à des minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques. Cela veut dire que la protection des droits humains et des individus requiert également la protection des droits différenciés et des groupes auxquels ces individus appartiennent (Lukes 1993). En ce sens, il y a non pas conflit mais bien complémentarité entre l'aspect individualiste des droits humains et l'aspect collectiviste des droits différenciés, la réalisation de ces derniers étant nécessaire à la réalisation des premiers.

En résumé, ce qui semble de prime abord être un conflit sur le plan conceptuel entre l'aspect individualiste des droits humains et l'aspect collectiviste des droits différenciés se révèle être un faux dilemme à la lumière de l'ontologie sociale, c'est-à-dire de la relation entre individus et groupes et, par extension, entre droits humains et droits différenciés. En effet, (i) certains droits peuvent être décrits comme ayant à la fois des titulaires individuels et des titulaires collectifs ; (ii) les titulaires de certains droits différenciés sont des individus ; (iii) la justification de certains droits différenciés collectifs peut être individuelle, étant donné l'importance, pour l'individu, du groupe auquel il appartient ; (iv) protéger les droits humains et les individus exige de protéger les droits différenciés et les groupes dont ces individus sont membres.

Tout cela permet de résoudre le premier point de tension entre droits humains et droits différenciés, qui concernait leurs titulaires respectifs (individus ou groupes). Il se pourrait cependant que ces deux types de droit entrent en conflit au niveau de leur portée. Qu'en est-il donc du deuxième point de tension, concernant la portée respective (universaliste ou particulariste) des droits humains et des droits différenciés ?

2.2 Universalisme et particularisme

Bien que l'on vienne de voir que de nombreux traités de droits humains concernent directement les minorités culturelles, on peut toutefois se demander s'il n'y a pas en principe une tension entre l'aspect universaliste des droits humains et l'aspect particulariste des droits différenciés. Si tous les individus ont droit à une considération égale, comment justifier le traitement spécial accordé aux minorités culturelles ?

Ce deuxième point de tension potentiel peut être résolu en soulignant le contexte particulier dans lequel se trouvent les minorités culturelles par défaut, à savoir une situation d'inégalité. Dans ce contexte, l'attention particulière portée aux minorités culturelles par le biais des droits différenciés se justifie comme correcteur d'un statu quo inégalitaire où l'attention est par défaut portée à la majorité. Comme le souligne Kymlicka, les États ne sont

pas (et ne sauraient être) neutres, que ce soit sur le plan ethnique ou national : ce sont inévitablement une certaine langue, histoire, voire religion qui se trouvent véhiculées et représentées à travers leurs différentes institutions (gouvernement, enseignement, lois, symboles, congés légaux, etc.). Traiter les minorités culturelles comme des égales par rapport au groupe majoritaire requiert de les protéger par des droits différenciés (Kymlicka 1995). De la même manière, l'existence même de groupes sociaux (genre, race, classe, orientation sexuelle, etc.) qui, comme nous l'avons vu, sont le produit de certaines relations de pouvoir sociales, signale un contexte inégalitaire dans lequel certains groupes se voient systématiquement désavantagés tandis que d'autres, inversement, s'y voient systématiquement privilégiés (Bailey 1998; Frye 1983; Young 1990).

Pour défaire la tension apparente entre la notion d'égalité considération requise par l'aspect universaliste des droits humains et la notion de traitement différentiel inhérente à l'aspect particulariste des droits différenciés, il est utile de distinguer entre deux types de droit différents : le droit d'être traité comme un égal et le droit à un traitement matériel égal (Dworkin 1977); ainsi qu'entre deux types différents de traitement matériel inégal : un traitement différentiel et un traitement préférentiel. Le droit d'être traité comme un égal correspond au droit d'être traité avec une considération égale. Le droit à un traitement matériel égal correspond au droit à une distribution égale d'une certaine opportunité ou d'un certain bien. De ces deux types de droit, seul le droit d'être traité comme un égal est fondamental; le droit à un traitement matériel égal est un droit dérivé (Dworkin 1977). Par exemple, le droit de vote dans les démocraties libérales occidentales accorde à chaque personne un vote (et un seul) parce qu'accorder le vote uniquement à certains individus (les hommes ou les blancs ou les propriétaires) plutôt qu'à tous, ou accorder plus d'un vote à certains et pas à d'autres, reviendrait à ne pas traiter tous les individus avec une égale considération, c'est-à-dire à ne pas les traiter comme des égaux. Le droit à une part égale de l'opportunité ou du bien que constitue le vote dérive donc du droit fondamental d'être traité comme un égal.

Les individus n'ont donc un droit à un traitement matériel égal que si cela est requis par le droit fondamental d'être traité comme un égal. Ainsi, le droit d'être traité comme un égal peut parfois au contraire requérir un traitement matériel inégal (comme c'est le cas par exemple avec les exemptions de loi ou la discrimination positive). Dans ce cas, il s'agit bien d'un traitement différentiel (que je propose de définir comme un traitement matériel inégal requis par le droit fondamental d'être traité comme un égal) mais non d'un traitement préférentiel (que je propose de définir comme un traitement matériel inégal violant le droit fondamental d'être traité comme un égal). Le traitement différentiel (et non préférentiel) dont jouissent les minorités culturelles sous un régime de droits différenciés permet donc d'empêcher que la majorité ne bénéficie d'un traitement préférentiel par défaut.

Autrement dit, les droits différenciés ne font qu'égaliser un terrain qui est sinon par défaut inégalitaire (Harris et Narayan 1999; Kymlicka 1995; Kymlicka 2001).

Ces deux distinctions — entre droit fondamental d'être traité comme un égal et droit dérivé à un traitement matériel égal, ainsi qu'entre traitement différentiel et traitement préférentiel — permettent de clarifier la confusion qui caractérise bien des débats. Elle permet ainsi de contrer une objection potentielle aux droits différenciés qui relève d'une telle confusion : à savoir que les droits différenciés représentent un coût indu pour la majorité (Kymlicka 1995; Levy 2000). Par exemple, si à compétences égales on accorde une place à l'université à un étudiant noir ou à un étudiant pauvre, cela représenterait selon l'objection un coût pour les étudiants blancs ou les étudiants riches. Mais il est trompeur de présenter les droits différenciés en termes de coût pour la majorité, et ce, pour deux raisons.

Premièrement, parler en termes de coût revient à commettre une pétition de principe en ce que cela suppose que la priorité des blancs et des riches en matière d'admission est déjà un dû. Or c'est précisément ce point qui est en question dans la discussion de la justice sociale : qui a droit à quoi, c'est effectivement cela que la discussion vise à établir, selon des critères qui cherchent à remédier à l'injustice caractérisant le statu quo. S'il y a un coût, il tient uniquement dans le fait de voir une situation de traitement préférentiel en faveur des majorités (contraire à ce qu'exige le droit fondamental d'être traité comme un égal) se transformer en une situation de traitement différentiel pour les minorités (conforme à ce qu'exige le droit fondamental d'être traité comme un égal). Si l'on souhaite conserver la terminologie du coût pour caractériser la suppression du privilège et de la subordination, il faut alors préciser qu'il s'agit d'un coût légitime, qui n'est un coût (un retrait de bien ou d'opportunité) que parce qu'il relève d'une distribution de biens ou d'opportunités qui est injustifiée dès le départ. Pour réussir, l'objection du coût doit donc montrer non seulement qu'il y a un coût, mais que ce coût est illégitime.

Il est en outre trompeur de parler en termes de coût en ce que cela semble suggérer que la question des droits différenciés se réduit à un calcul utilitariste de coûts et de bénéfices, alors qu'il s'agit avant tout d'une question de droits. L'utilisation du critère de Pareto-optimalité (selon lequel il est impossible d'améliorer la situation d'une personne sans détériorer la situation d'une autre) n'est justifiée que si le statu quo est juste (Higgins 2013). Si le statu quo est injuste, le fait que certains individus se voient retirer leur privilège afin que certains individus se voient retirer leur subordination ne représente pas une source de préoccupation morale, mais au contraire un pas vers la réalisation de la justice.

Afin de satisfaire à l'exigence améliorative introduite plus haut, il est donc crucial de ne pas se méprendre quant à l'ontologie sociale pertinente, qui met en lumière non seulement les objets ou acteurs sociaux impliqués

(groupes minoritaires et majoritaires), mais également les processus sociaux qui les produisent. Il convient donc de ne pas aborder la question des droits différenciés d'une manière microscopique ou décontextualisée, qui éclipse les relations de pouvoir qui tissent pourtant la toile sociale inégalitaire dans laquelle les minorités se situent. Envisagée sous l'angle amélioratif, la tension supposée entre l'universalisme des droits humains et le particularisme des droits différenciés disparaît. L'angle amélioratif permet en effet de voir en quoi la visée particulariste des droits différenciés, loin de s'y opposer, est en réalité nécessaire pour réaliser la visée universaliste des droits humains ; c'est-à-dire de voir en quoi la réalisation des droits humains requiert la mise en place de droits différenciés.

3. Minorités culturelles et droits humains : pour une délibération inclusive

La pertinence de l'approche améliorative se révèle encore si l'on se penche sur les nombreux débats qu'ont suscités les démarches de législation concernant le port du voile ou du niqab dans les démocraties libérales occidentales au cours des dix dernières années, que ce soit en France, en Belgique, aux Pays-Bas ou au Québec. Dans cette dernière section, je prends comme points de référence les droits humains, énoncés dans la Déclaration des droits des personnes appartenant à des minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques, « de jouir de leur propre culture, de professer et de pratiquer leur propre religion et d'utiliser leur propre langue, en privé et en public, librement et sans ingérence ni discrimination quelconque » (article 2.1) ; « de participer pleinement à la vie culturelle, religieuse, sociale, économique et publique » (article 2.2) ; et « de prendre une part effective, au niveau national et, le cas échéant, au niveau régional, aux décisions qui concernent la minorité à laquelle elles appartiennent ou les régions dans lesquelles elles vivent, selon des modalités qui ne soient pas incompatibles avec la législation nationale » (article 2.3). Je me penche ici en particulier sur la situation des minorités musulmanes dans les démocraties libérales occidentales pour dégager les conditions délibératives de la réalisation de ces droits humains. Ces droits humains étant posés et adoptés comme objectifs, il convient en effet de délibérer sur la manière dont ils peuvent être réalisés. Or cette délibération n'a de sens que si elle inclut toutes les parties concernées.

Il faut commencer par noter que les démarches de législation concernant le port du voile ou du niqab (qu'elles aillent dans le sens de son interdiction à l'école, dans la rue, ou dans la fonction publique) vont clairement à l'encontre des droits énoncés à l'article 2, alinéas 1 et 2, puisqu'elles limitent la pratique de la religion en public, imposant ainsi un choix entre la pleine participation à la vie culturelle et religieuse et la pleine participation à la vie sociale, économique et publique. Je ne souhaite pas ici évaluer dans quelle mesure la laïcité ou le sécularisme peut ou non justifier de telles démarches (Brown 2013 ; Spitz 2014). Je souhaite plutôt m'attarder sur les exigences délibératives requises pour réaliser le but énoncé à l'article 2, alinéa 3, à

savoir la participation des minorités aux décisions nationales ou régionales les concernant. L'urgence de cette question s'impose en effet étant donné l'exclusion délibérative prépondérante des femmes et des communautés musulmanes des débats les concernant.

Afin de pouvoir dégager les conditions délibératives de la réalisation des droits humains qui nous préoccupent ici, j'adopte l'approche améliorative. Celle-ci permet de voir en quoi les processus à l'œuvre historiquement dans le colonialisme territorial à travers le monde se retrouvent aujourd'hui dans ce que l'on pourrait appeler la colonisation discursive au sein des sociétés multiculturelles; et en quoi ces processus impliquent et affectent le concept de culture, qui vient stigmatiser les uns et auto-légitimer les autres. Le concept de culture joue ainsi un rôle problématique qu'il importe d'identifier dès lors que nous cherchons à réaliser nos objectifs de justice, en l'occurrence une délibération inclusive pour la réalisation des droits humains susmentionnés.

Le souci de « civiliser » des cultures jugées par l'Occident comme problématiquement traditionnelles n'est pas neuf. Pourtant, l'histoire du colonialisme révèle que les « traditions » mêmes censées justifier en partie l'entreprise coloniale sont en fait souvent le produit des réactions au contact avec les colons (Jaggar 2005). Ainsi, la recrudescence de la pratique de la clitoridectomie fit partie de l'opposition des nationalistes kenyans aux colons britanniques (Pollitt 1999); et celle de la pratique du sati en Inde fut le résultat du débat qui tenta de la présenter comme un symbole de la culture hindoue et indienne (Narayan 1997). Ces pratiques « traditionnelles » vinrent alors renforcer la légitimité du projet colonial.

De la même manière, dans le contexte des débats suscités par les démarches de législation concernant le port du voile ou du niqab, l'exclusion délibérative des minorités en question est d'autant plus problématique qu'elle peut provoquer leur radicalisation suite à des réactions d'affirmation « culturelle » de plus en plus conservatrices en vue de protéger leur identité (An-Na'im 2003). Cela a pour effet, comme dans le cas du colonialisme, de transformer les accusations extérieures a priori non fondées de conservatisme en une sorte de prophétie auto-réalisatrice — *effaçant ainsi le rôle causal fondamental* que l'exclusion de la minorité par la majorité joue dans ce processus de radicalisation. Comme dans le cas du colonialisme, la *culture* minoritaire se voit ensuite présentée non seulement comme naturellement ou essentiellement conservatrice ou oppressive, mais également comme une entité hermétique évoluant indépendamment du reste de la société, comme si elle était entièrement déconnectée des rapports de force extérieurs pourtant si causalement puissants à son égard. Ici, les limites des approches purement conceptuelle ou purement descriptive apparaissent clairement. Adopter la conception ordinaire — ici, naturalisante ou essentialisante — du concept de culture, constituera un véritable obstacle épistémologique à une description correcte, sur le plan ontolo-

gique, des mécanismes et des rapports de force socio-politiques qui la sous-tendent et la produisent.

On voit ici toute l'importance d'adopter une approche améliorative, qui permet de voir que la *culture* (à l'instar de la catégorie femmes évoquée plus haut par exemple) est elle-même le *produit* de relations de pouvoir politiques et sociales. Comme on l'a vu, l'approche améliorative ne cherche pas simplement à expliquer la compréhension ordinaire d'un certain concept (comme l'approche conceptuelle), ni simplement à identifier son extension empirique (comme l'approche descriptive). L'approche améliorative vise à formuler un concept (ici, celui de culture) qui soit utile pour atteindre nos buts légitimes de moralité politique (ici, sortir d'un statu quo qui s'auto-légitimise en stigmatisant certains groupes ou cultures). Cette approche permet donc d'identifier l'ontologie sociale pertinente, c'est-à-dire les acteurs (groupes ou cultures) minoritaire et majoritaire impliqués, ainsi que les relations de pouvoir dont ils résultent et qui structurent leurs interactions. On dispose alors des ressources analytiques nécessaires à la fois pour saisir et pour défaire ces relations de pouvoir, ainsi que les injustices d'exclusion et de subordination qu'elles engendrent.

Même en l'absence de ce processus de radicalisation, l'exclusion des minorités des débats les concernant résulte en une construction unilatérale d'un certain discours à leur sujet: certaines cultures comme étant naturellement oppressives et inégalitaires; certains de leurs membres comme étant essentiellement opprimés et subordonnés (Al-Faruqi 1999; Al-Saji 2008; Keck et Sikkink 1998; Mohanty 2003; Narayan 1997). Ce monologue se traduit par une colonisation discursive, qui impose des catégories d'analyse monolithiques et anhistoriques de « la » femme et de « la » culture musulmanes (Mohanty 2003). Ontologiquement, cela suppose que la catégorie « femme musulmane » est une réalité fixée d'avance, qui préexiste à ses membres individuels et qui, par définition, leur retire toute agentivité (Mohanty 2003), y compris leur agentivité délibérative. Ce discours vient alors renforcer à la fois la légitimité des démarches de législation à leur égard et la légitimité de l'exclusion délibérative qui rend ces démarches possibles.

Pour pouvoir sortir de cette impasse délibérative et ainsi garantir la participation des minorités aux décisions nationales ou régionales les concernant (conformément aux droits humains énoncés dans la Déclaration des droits des personnes appartenant à des minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques), il faut transférer le fardeau de la preuve: c'est-à-dire interroger les pratiques, croyances et institutions non seulement des minorités, mais également de la majorité — et en particulier le rôle que cette dernière joue dans les débats et réactions sociales auxquels on assiste. Autrement dit, il faut rendre compte des processus sociaux et des rapports de force qui sous-tendent la situation qui nous préoccupe. Il faut révéler la responsabilité causale de la majorité dans le discours public (son monologue « délibératif » résultant en une forme de colonisation discursive

venant légitimer les démarches de législation) et reconnaître l'agentivité délibérative des minorités et de leurs membres en les incluant dans les délibérations les concernant (Deveaux 2006, 2013)⁵. En somme, il faut adopter une approche améliorative. Celle-ci nous fournit en effet les outils conceptuels et les catégories d'analyse qui nous permettent « d'identifier et d'expliquer les inégalités persistantes »; de rendre compte du caractère intersectionnel de l'oppression et des multiples contextes dans lesquels cette oppression s'inscrit et se déploie; et de reconnaître et cultiver l'agentivité de ses victimes, c'est-à-dire leur capacité à contribuer à un changement social critique (Haslanger 2000, 36). L'approche améliorative permet ainsi de voir comment la réalisation des droits humains peut effectivement protéger les minorités culturelles.

Conclusion

Dans cet article, j'ai identifié et interrogé les tensions potentielles entre minorités culturelles et droits humains, afin de montrer en quoi les droits humains peuvent protéger les minorités culturelles et, ultimement, de problématiser la manière dont cette protection peut se déployer. Après avoir écarté le défi relativiste, j'ai montré en quoi les aspects collectiviste et particulariste des droits différenciés ne se trouvent pas en tension respectivement avec les aspects individualiste et universaliste des droits humains. À partir de certains droits humains, j'ai alors examiné la situation des minorités musulmanes dans les démocraties libérales occidentales pour dégager les conditions délibératives de la réalisation de ces droits humains. Tout au long de mon analyse, j'ai mis en lumière les enjeux méthodologiques qui sous-tendent ces différents débats et montré la nécessité d'adopter une approche méthodologique améliorative pour réaliser nos objectifs de justice.

Bibliographie

- Ake, Claude. 1987. "The African Context of Human Rights", *Africa Today* 34: 1-2, 5-13.
- Al-Faruqi, Maysam. 1999. "Women's Self-Identity in the Qur'an and Islamic Law", in Gisela Webb (ed.), *Windows of Faith: Muslim Women's Scholarship Activism in the United States*, Syracuse, NY, Syracuse University Press, 72-101.
- Al-Saji, Alia. 2008. « Voiles racialisés », *Les Ateliers de l'Éthique* 3: 2, 39-55.
- An-Na'im, Abdullahi. 2003. "Introduction: 'Area Expressions' and the Universality of Human Rights: Mediating a Contingent Relationship", in David P. Forsythe and Patrice C. MacMahon (eds.) *Human Rights and Diversity: Area Studies Revisited*, Lincoln, NE, University of Nebraska Press, 1-21.

5. Je ne peux, dans le cadre et l'espace de cet article, m'attarder davantage ni sur les conditions nécessaires à une délibération réellement (et non simplement formellement) inclusive, ni sur la justification normative de ces conditions. Pour un traitement plus approfondi de ces conditions délibératives et de leur justification normative, voir Catala 2015, où je soutiens qu'une délibération réellement inclusive et juste requiert la justice et la confiance épistémiques, conditions qui sont non seulement justifiées mais exigées par trois engagements fondamentaux de la démocratie délibérative, à savoir l'égalité, la légitimité et l'imputabilité.

- Bailey, Alison. 1998. "Privilege", *Journal of Social Philosophy* 29: 3, 104-119.
- Bauer, Joanne et Daniel Bell (eds.). 1999. *The East Asian Challenge for Human Rights*, New York, Cambridge University Press.
- Bayefsky, Anne. 2001. *The UN Human Rights Treaty System: Universality at the Crossroads*, Ardsley, NY: Transnational Publishers.
- Beitz, Charles. 2009. *The Idea of Human Rights*, Oxford, Oxford University Press.
- Brown, Wendy. 2013. "Civilizational Delusions: Secularism, Tolerance, Equality", in Maillé et al. (eds.), *Revealing Democracy: Secularism and Religion in Liberal Democratic States*, Bruxelles, Peter Lang, 35-56.
- Catala, Amandine. 2015. "Democracy, Trust, and Epistemic Justice", *The Monist* 98: 4, 424-440.
- Crenshaw, Kimberle. 1991. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color", *Stanford Law Review* 43: 6, 1241-1299.
- Deveaux, Monique. 2006. *Gender and Justice in Multicultural Liberal States*, New York, Oxford University Press.
- Deveaux, Monique. 2013. "Regimes of Accommodation, Hierarchies of Rights", in Maillé et al. (eds.), *Revealing democracy: Secularism and Religion in Liberal Democratic States*, Bruxelles, Peter Lang, 77-93.
- Dworkin, Ronald. 1977. *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press.
- Frye, Marilyn. 1983. *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*, Crossing Press.
- Harris, Luke Charles and Uma Narayan, 1999. "Affirmative Action as Equalizing Opportunity: Challenging the Myth of 'Preferential Treatment' ", *National Black Law Journal* 16: 2, 127-143.
- Haslanger, Sally. 2000. "Gender and Race: (What) Are They? (What) Do We Want Them to Be? ", *Noûs* 34: 1, 31-55.
- . 2005. "What Are We Talking About? The Semantics and Politics of Social Kinds", *Hypatia* 20: 4, 10-26.
- Higgins, Peter. 2013. *Immigration Justice*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Jaggar, Alison. 2005. " 'Saving Amina': Global Justice for Women and Intercultural Dialogue ", *Ethics & International Affairs* 19: 3, 55-75.
- Keck, Margaret and Kathryn Sikkink. 1998. *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*, Ithaca, NY, Cornell University Press.
- Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, New York, Oxford University Press.
- . 2001. *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, New York, Oxford University Press.
- Levy, Jacob. 2000. *The Multiculturalism of Fear*, New York, Oxford University Press.
- Lukes, Steven. 1993. "Five Fables About Human Rights", in S. Shute and S. Hurley (eds.), *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*, New York, Basic Books, 19-40.
- Miller, David. 1995. *On Nationality*, New York, Oxford University Press.
- Mills, Charles. 2005. "Ideal Theory as Ideology", *Hypatia* 20: 3, 165-183.
- Mohanty, Chandra Talpade. 2003. *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Duke University Press.

- Narayan, Uma. 1997. *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third World Feminism*, New York, Routledge.
- Nickel, James. 2014. "Human Rights", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.): [<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/rights-human/>].
- Nickel, James and David Reidy. 2008. "Relativism, Self-Determination, and Human Rights", in Deen Chatterjee (ed.), *Democracy in a Global World: Human Rights and Participation in the 21st Century*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield.
- Organisation des Nations Unies. 1948. *Déclaration universelle des droits de l'homme* [<http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=frn>].
- . 1965. *Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale* [<http://www.ohchr.org/FR/ProfessionalInterest/Pages/CERD.aspx>].
- . 1966. *Pacte international relatif aux droits civils et politiques* [<http://www.ohchr.org/fr/professionalinterest/pages/ccpr.aspx>].
- . 1966. *Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels*, [<http://www.ohchr.org/FR/ProfessionalInterest/Pages/CESCR.aspx>].
- . 1979. *Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes* [<http://www.ohchr.org/FR/ProfessionalInterest/Pages/CEDAW.aspx>].
- . 1981. *Déclaration sur l'élimination de toutes formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction* [<http://www.ohchr.org/FR/ProfessionalInterest/Pages/ReligionOrBelief.aspx>].
- . 1992. *Déclaration des droits des personnes appartenant à des minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques* [<http://www.ohchr.org/FR/ProfessionalInterest/Pages/Minorities.aspx>].
- Pollitt, Katha. 1999. "Whose Culture ? ", in Susan Okin, *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Song, Sarah. 2014. "Multiculturalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.): [<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/multiculturalism/>].
- Spitz, Jean-Fabien. 2014. « La République française et le multiculturalisme », in B. Gagnon et J. Steele (dir.), *Concilier démocratie et diversité: Essais de théorie politique*, Bruxelles, Peter Lang, 67-96.
- Talbott, William. 2005. *Which Rights Should be Universal?* Oxford, Oxford University Press.
- Tamir, Yael. 1993. *Liberal Nationalism*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Taylor, Charles. 1999. "Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights", in Joanne Bauer et Daniel Bell (eds.), *The East Asian Challenge for Human Rights*, New York, Cambridge University Press, 124-144.
- Young, Iris Marion. 1990. *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, NJ, Princeton University Press.

Les perspectives humaniste et politique sur les droits humains

Pablo Gilabert

Dossier. Les droits humains – nouveaux développements

Volume 42, numéro 2, automne 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1034741ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1034741ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Gilabert, P. (2015). Les perspectives humaniste et politique sur les droits humains. *Philosophiques*, 42 (2), 251–282. <https://doi.org/10.7202/1034741ar>

Résumé de l'article

Cet article s'intéresse au lien entre deux perspectives qui concernent la nature des droits humains. Selon la perspective « politique » ou « pratique », les droits humains sont des revendications que les individus entretiennent face à un certain nombre de structures institutionnelles, dans certains États modernes, en vertu des intérêts qui sont les leurs selon les contextes qui les mettent en jeu. Selon la perspective « humaniste » ou « naturaliste », plus traditionnelle, les droits humains sont des revendications pré-institutionnelles que les individus entretiennent face à tous les autres individus, en vertu d'intérêts propres à l'humanité qu'ils ont tous en partage. Cet article soutient qu'une fois qu'on identifie ces deux perspectives sous leur meilleur jour, on peut voir qu'elles sont complémentaires et qu'on a en réalité besoin de chacune d'elles pour donner sens, sur le plan normatif, à la pratique contemporaine des droits humains. J'y explique comment des considérations humanistes et politiques peuvent et même doivent travailler main dans la main si on veut rendre compte du concept, du contenu et de la justification des droits humains.

Les perspectives humaniste et politique sur les droits humains

PABLO GILABERT

Université Concordia¹

pablo.gilabert@concordia.ca

RÉSUMÉ. — Cet article s'intéresse au lien entre deux perspectives qui concernent la nature des droits humains. Selon la perspective «politique» ou «pratique», les droits humains sont des revendications que les individus entretiennent face à un certain nombre de structures institutionnelles, dans certains États modernes, en vertu des intérêts qui sont les leurs selon les contextes qui les mettent en jeu. Selon la perspective «humaniste» ou «naturaliste», plus traditionnelle, les droits humains sont des revendications pré-institutionnelles que les individus entretiennent face à tous les autres individus, en vertu d'intérêts propres à l'humanité qu'ils ont tous en partage. Cet article soutient qu'une fois qu'on identifie ces deux perspectives sous leur meilleur jour, on peut voir qu'elles sont complémentaires et qu'on a en réalité besoin de chacune d'elles pour donner sens, sur le plan normatif, à la pratique contemporaine des droits humains. J'y explique comment des considérations humanistes et politiques peuvent et même doivent travailler main dans la main si on veut rendre compte du concept, du contenu et de la justification des droits humains.

ABSTRACT. — This essay explores the relation between two perspectives on the nature of human rights. According to the «political» or «practical» perspective, human rights are claims that individuals have against certain institutional structures, in particular modern states, in virtue of interests they have in contexts that include them. According to the more traditional «humanist» or «naturalistic» perspective, human rights are pre-institutional claims that individuals have against all other individuals in virtue of interests characteristic of their common humanity. This essay argues that once we identify the two perspectives in their best light, we can see that they are complementary and that in fact we need both to make good normative sense of the contemporary practice of human rights. It explains how humanist and political considerations can and should work in tandem to account for the concept, content, and justification of human rights.

1. La rédaction souhaite remercier Aude Bandini pour la traduction de cet article, d'abord publié en anglais: Gilbert, P. (2011). Humanist and Political Perspectives on Human Rights. *Political Theory*, vol. 39(4), p. 439-467. © (2011) by SAGE Publications. Traduction autorisée avec l'aimable permission de SAGE Publications, Inc.

L'auteur souhaite remercier pour leurs commentaires très utiles, Mary Dietz, les trois évaluateurs de la revue *Political Theory*, ainsi que Arash Abizadeh, Elizabeth Ashford, Catherine Lu, Jesse Tomalty, et Laura Valentini.

La recherche sur laquelle est basé cet article a été financée par une subvention du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

Introduction

Cet article s'intéresse au lien entre deux perspectives différentes que l'on peut adopter sur la nature des droits humains. Selon la perspective « politique » ou encore « pratique », les droits humains consistent en un certain nombre de revendications que les individus entretiennent, face à certaines structures institutionnelles, dans certains États modernes, en vertu des intérêts qui sont les leurs selon les contextes qui les mettent en jeu. Cette perspective a été développée récemment par des spécialistes de la philosophie politique tels que Charles Beitz, Joshua Cohen et John Rawls². On l'a introduite en opposition à la perspective plus traditionnelle et dite « humaniste » ou « naturaliste », selon laquelle les droits humains correspondent à des revendications pré-institutionnelles que les individus entretiennent face à tous les autres individus, en vertu d'intérêts propres à l'humanité qu'ils ont tous en partage³. Cet article soutient qu'à partir du moment où l'on arrive à envisager ces deux perspectives sous leur meilleur jour, on s'aperçoit qu'elles sont complémentaires et qu'en réalité on a besoin de chacune d'elles pour donner réellement sens à la pratique des droits humains contemporaine sur le plan normatif⁴. La perspective humaniste met l'accent sur le fait central qu'il y a un ensemble de droits abstraits que chacun revendique contre tout autre, et ce en vertu de leur humanité commune et non de leur appartenance à une structure institutionnelle en particulier. La perspective politique, quant à elle, permet de rendre compte du fait que les droits humains sont, et devraient être mis en œuvre dans la pratique par l'identification de droits bien plus particuliers et qui sont toujours liés à des cadres institutionnels donnés. Cet article entend expliquer pourquoi il y a là deux principes qui sont en vérité compatibles et même cruciaux si on veut parvenir à rendre adéquatement compte des droits humains, et montre par conséquent dans quelle mesure leur conjugaison constitue un changement d'orientation, par contraste avec le rapport d'opposition dans lequel on conçoit d'ordinaire ces deux approches.

2. Rawls, *The Laws of Peoples* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999). Cohen, « Minimalism about Human Rights: The Most We Can Hope For? » *Journal of Political Philosophy* 12 (2004), 190-213. Beitz, « What Human Rights Mean », *Daedalus* 132 (2003), 36-46 (ci-dessous WHRM); « Human Rights and the Law of Peoples » in *The Ethics of Assistance*, D. K. Chatterjee (ed.) (Cambridge, Cambridge University Press, 2004), 193-214 (ci-dessous HRLP); « Human Rights » in *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, 2nd ed., R. Goodin, P. Pettit, and T. Pogge (eds), (Oxford, Blackwell, 2007), 628-637 (ci-dessous HR); *The Idea of Human Rights* (Oxford, Oxford University Press, 2009) (ci-dessous IHR).

3. Voir A. J. Simmons, « Human Rights and World Citizenship: The Universality of Human Rights in Kant and Locke » in *Justification and Legitimacy* (Cambridge, Cambridge University Press, 2001). Les partisans contemporains de l'humanisme comptent parmi eux Allen Buchanan, Simon Caney, James Griffin et Martha Nussbaum. On trouvera les références de leurs travaux dans la prochaine section.

4. Dans « Human Rights: A Freedom Centered View » (manuscrit non publié), Laura Valentini s'efforce elle aussi de proposer une combinaison de ces deux perspectives.

Pour présenter la synthèse que je me propose de réaliser, il me semble qu'on peut identifier cinq dimensions d'analyse, et envisager cinq raisons correspondantes de défendre la thèse selon laquelle le discours des droits humains est lié à des structures institutionnelles spécifiques :

1. Le contenu

Les structures institutionnelles ne jouent pas seulement un rôle instrumental dans la violation ou la protection des droits humains. Elles engendrent également des relations sociales particulières, et par conséquent, des droits particuliers.

2. La cohérence avec la pratique et la justification

Se représenter les droits humains comme étant institutionnellement déterminés est parfaitement cohérent avec, notamment, la pratique légale et politique actuelle.

3. L'auto-détermination et la diversité

Partout où des institutions incarnent des formes d'auto-détermination politique, les agents peuvent identifier les droits prioritaires en fonction du contexte historique dans lequel ils se trouvent, et peuvent décider de manière autonome ce qu'ils veulent concrètement mettre en œuvre.

4. Les devoirs corrélatifs

Des institutions fortes permettent la plupart du temps de savoir tout de suite à qui incombe la responsabilité de faire quoi et pour qui. Voilà qui est important quand on cherche à faire en sorte que les devoirs qui répondent aux droits humains soient des devoirs parfaits plutôt que des devoirs simplement imparfaits. Même quand les devoirs sont imparfaits, il est plus approprié de considérer que c'est aux institutions plutôt qu'aux individus qu'ils incombent principalement, et cela autorise de plus une attribution des responsabilités plus souple.

5. La possibilité de mettre en œuvre

Avec des institutions fortes, on accroît la possibilité de respecter effectivement les droits humains, en vertu de quoi les exigences qu'ils formulent s'avèrent plus réalistes et plus pertinentes sur le plan pratique⁵.

Je ne doute pas un instant que de telles institutions donnent des raisons d'adopter la perspective politique. Ce qui m'intéresse ici est la question de savoir comment il faut envisager la relation entre cette perspective, si on

5. Comme j'aurai l'occasion de le montrer, les différentes questions soulevées par toute cette matrice de concepts sont en lien les unes avec les autres. Si on veut par exemple traiter de la question du contenu, il faut aussi aborder les questions des devoirs corrélatifs et de la possibilité de mise en œuvre.

l'adopte, et la perspective humaniste. D'ordinaire, on ne présente pas vraiment l'adoption de la perspective politique comme impliquant, par principe, le rejet pur et simple de la perspective humaniste. Cependant, on l'accompagne souvent de l'idée que: 1) l'humanisme a de sérieuses difficultés à rendre compte de certaines des institutions susmentionnées, et/ou que: 2) quand il s'agit de rendre compte de la nature des droits humains, on parvient à de meilleurs résultats en épousant la conception politique indépendamment de la conception humaniste. Cependant, je soutiens qu'une conception satisfaisante des institutions non seulement est compatible avec des considérations humanistes, mais même exige qu'on en tienne compte. Pour ce qui concerne le fond, je soutiendrai que la perspective humaniste identifie un ensemble de *droits abstraits* qui permet de sélectionner quels sont les *droits particuliers* adéquats que la perspective politique nous enjoint de défendre. Quant à la justification, je défends une forme d'*équilibre réflexif délibératif* au moyen duquel, grâce aux considérations de nature humaniste, on disposera d'une base de raisonnement substantielle. À partir de là, on pourra alors développer et renforcer notre capacité à défendre aussi bien qu'à critiquer certains aspects des droits humains tels qu'on les met actuellement en œuvre dans la pratique. Cette base est également tout à fait décisive si l'on veut expliquer pourquoi l'auto-détermination et la sensibilité à la diversité sont des choses importantes, mais aussi quelles limites il faut y poser. Pour ce qui concerne les devoirs corrélatifs, je montrerai que les droits abstraits que l'humanisme met au jour débouchent sur des exigences particulièrement précises mais néanmoins suffisamment souples pour qu'on puisse les faire correspondre à la variété des circonstances. Enfin, pour ce qui concerne la possibilité de mise en œuvre, je soutiendrai que l'humanisme permet de concevoir les *devoirs* dans un cadre *dynamique*, de manière à étendre la possibilité de mise en œuvre de certains ensembles d'actions politiques. Ce faisant, il nous sera possible de nous montrer à la fois sensible aux circonstances politiques du moment, et critique face à toute conception hâtive qui poserait ces devoirs comme fixés une fois pour toutes, ou du moins pour un temps indéfini. Par conséquent, on a absolument besoin d'une perspective humaniste pour reconnaître l'importance du rôle que jouent les institutions, encadrer la forme qu'elles prennent et les pouvoirs qui leur reviennent, et pour expliquer pourquoi il peut être nécessaire d'en créer ou de les transformer. Pour être plausible sur le plan normatif, il faut que le raisonnement politique s'élabore à partir de considérations humanistes. Il vaut mieux, une fois qu'on se les représente de la bonne manière, envisager les considérations humanistes et politiques comme fonctionnant main dans la main. On ne devrait pas développer d'approche politique indépendamment de considérations humanistes.

J'ai donné plus haut les affirmations centrales autour desquelles s'articulent les perspectives humaniste et politique. On pourrait naturellement les élaborer davantage et de manière différente. Cependant, je ne vise pas à

défendre ici une conception précise et détaillée des droits humains. Mon objectif est plus général et porte sur un point plus élémentaire : il s'agit de montrer que (et comment) l'on devrait mobiliser simultanément les affirmations centrales qui caractérisent ces deux perspectives si l'on voulait réussir à élaborer une telle conception et qu'elle soit satisfaisante. Dans la section qui vient, j'exposerai les traits principaux de ce qui me semble être une perspective humaniste plausible. Pour ce qui est de la perspective politique en revanche, je me fonderai dans une large mesure sur la formulation qu'en a récemment proposée Charles Beitz, ceci non seulement pour économiser de l'espace, mais aussi parce que Beitz propose une défense remarquable (et peut-être les arguments les plus forts) de la conception politique. De plus, et c'est particulièrement important, Beitz défend des versions de deux propositions, les propositions (1) et (2), avec lesquelles je suis en désaccord. Il soutient ainsi que la conception naturaliste « déform[e] notre perception des droits humains à l'échelle internationale » et qu'« il vaudrait mieux envisager les droits humains sous un angle pratique, non pas comme l'application dans le champ international d'une conception philosophique qui en est indépendante, mais comme une doctrine politique qu'on a élaborée pour qu'elle joue un rôle précis dans la vie politique globale⁶. » Il présente son approche politique comme le « nouveau départ » qui pourrait succéder à la réfutation du présupposé traditionnel qui veut qu'on conçoive les droits humains comme des revendications que nourrirait tous les êtres humains en vertu de l'humanité qu'ils ont tous en partage⁷.

Le contenu

Les structures politiques institutionnelles paraissent tout de suite constituer un élément central de toute conception des droits humains, car elles jouent un rôle décisif aussi bien dans la violation que dans la protection de ces droits. Les violations à grande échelle, comme le génocide nazi, sont le plus souvent le fait d'appareils d'État très organisés, lesquels sont les seules instances susceptibles de mobiliser des ressources et d'imposer des tâches à des populations entières. C'est pour les mêmes raisons que les États sont souvent les acteurs principaux de la protection des droits humains. La meilleure protection, par exemple celle de l'intégrité corporelle ou de la subsistance, est celle qui est assurée par des systèmes juridique ou de sécurité, des services sociaux et des politiques de régulation économique, tous étant à la fois équitables et efficaces. Mais ceci n'est pas suffisant pour justifier que l'on oppose perspectives politiques et perspectives humanistes. Ceci vient du fait qu'on se représente ici l'importance du rôle que jouent les institutions politiques comme étant d'ordre essentiellement instrumental. L'humaniste est sans doute tout à fait prêt à accorder qu'il nous faut porter attention aux struc-

6. IHR, 48-49. Voir aussi 102-4.

7. IHR, 50-51, 96.

tures institutionnelles, attendu qu'elles servent aussi bien à violer qu'à protéger les droits humains et ce, de manière particulièrement large, tout en soutenant une conception pré-institutionnelle des droits que ces mêmes institutions sont censées permettre de violer ou de protéger.

Une opposition flagrante ne commence à se faire jour qu'à partir du moment où l'on remarque que l'existence de certaines institutions détermine le contenu des droits humains eux-mêmes. Si on prend la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, on peut voir que nombre des droits qui y sont mentionnés n'auraient aucun sens en l'absence de certaines institutions. Comme le soutient Beitz dans sa contestation des doctrines humanistes traditionnelles, le droit à un procès impartial, à participer au gouvernement de l'État, et à une éducation élémentaire gratuite « pose les bases de ce que serait un environnement *institutionnel* acceptable », et par conséquent « l'idée que de tels droits pourraient exister dans l'état de nature n'a aucun sens »⁸. Voilà qui semble engendrer un dilemme pour les humanistes : soit ils rejettent leur thèse centrale, selon laquelle les droits humains doivent être ancrés dans des propriétés que tous les êtres humains partagent en tant qu'êtres humains (c'est à dire indépendamment de tout contexte institutionnel donné), soit ils courent le risque d'apporter de l'eau au moulin du scepticisme, ce qui va contre un certain nombre des exigences les plus importantes autour desquelles s'articulent les droits humains tels qu'on les met d'ordinaire en pratique⁹.

Ce défi que doit relever la perspective humaniste dérive de la première intuition que l'on a mentionnée dans la section précédente. Mais il est en fait possible de concevoir l'humanisme de telle sorte qu'il puisse en réalité en rendre compte. Pour le mettre en évidence, il faut faire une distinction entre les *droits abstraits* et les *droits particuliers*. En effet, on peut envisager les droits humains à plusieurs niveaux d'abstraction. On peut, d'une part, y voir un ensemble de droits particuliers qui correspondent aux revendications que les individus, dans le monde contemporain, entretiennent face à leur propre gouvernement et à leurs concitoyens, ou face à des organisations internationales, des gouvernements étrangers ou des citoyens de pays étrangers. Les droits que l'on trouve dans la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme sont dans une large mesure de ce type¹⁰. Mais on peut aussi, d'autre part, y voir un ensemble de droits abstraits portant sur des intérêts fondamentaux et partagés par tous (ou du moins par la plupart) des êtres humains, et dont la

8. WHRM, 41 ; voir aussi IHR, 55. Les droits auxquels je fais ici référence sont consignés dans les Articles 10, 21 et 26 de la Déclaration. Voir Ian Brownlie and Guy Goodwin-Hill, *Basic Documents in Human Rights*, 5th ed. (Oxford, Oxford University Press, 2006).

9. À propos du problème sceptique, voir Beitz, IHR, 50, 53, 66-67, 138.

10. Cependant, certains des droits exprimés par la Déclaration sont extrêmement abstraits (par exemple, Article 3 : « Tout individu a droit à la vie, à la liberté et à la sûreté de sa personne », et certains des droits qui apparaissent dans les Pactes, les traités internationaux, les constitutions ou les lois sont encore moins précis.

protection suppose que toute personne susceptible de faire obstacle à leur satisfaction en assume la responsabilité. Par exemple, on peut dire, comme Griffin, que les droits humains protègent les conditions de l'agentivité normative humaine, lesquelles incluent un degré acceptable d'autonomie (la capacité à former et réviser sa conception de ce qu'est une vie humaine digne d'être vécue), un minimum de biens (les conditions matérielles suffisantes pour permettre aux agents de vivre comme ils l'ont choisi), et la liberté (ce qui suppose des limites à la mesure dans laquelle les agents peuvent interférer avec ce que les autres visent)¹¹. Ou bien, comme le fait Nickel, on peut en appeler à des intérêts fondamentaux et de nature générale, dont la protection est une condition de la vie décente. Ces intérêts d'ordre abstrait peuvent permettre de fonder la revendication de pouvoir vivre, d'être maître de sa vie, de ne pas être soumis à des traitements cruels ou dégradants, ou encore de ne pas être soumis à des traitements clairement inéquitables¹². Enfin, on peut, avec Sen et Nussbaum, concevoir les droits humains comme autant de revendications visant à protéger les principales capacités humaines, capacités dont la satisfaction est présupposée par toute vie humainement digne, et qui par conséquent renvoient à des intérêts humains fondamentaux¹³. Une fois que l'on dispose d'un portrait convaincant de ce en quoi consistent à la fois ces intérêts fondamentaux et les droits abstraits qui les protègent, on peut définir des droits particuliers susceptibles d'être appliqués dans les différents contextes sociaux et politiques possibles. Des droits particuliers ainsi conçus permettront d'identifier la protection que méritent les intérêts fondamentaux dans certaines circonstances historiques.

Il y a, naturellement, des manières différentes de définir les droits abstraits. Il n'est cependant pas crucial pour ce qui nous intéresse dans cet article de répondre à la question de savoir laquelle il faudrait préférer¹⁴. Ce

11. James Griffin, *On Human Rights* (Oxford, Oxford University Press, 2008), 32-33.

12. James Nickel, *Making Sense of Human Rights*, 2nd ed. (Oxford, Blackwell, 2007), 62. Pour des approches similaires, voir Allen Buchanan, *Justice, Legitimacy, and Self-determination* (Oxford, Oxford University Press, 2004), 128-31; Simon Caney, «Global Poverty and Human Rights: The Case for Positive Duties,» in *Freedom from Poverty as a Human Right*, ed. T. Pogge (Oxford, Oxford University Press, 2007), 275-302.

13. Armatya Sen, «Elements of a Theory of Human Rights», *Philosophy and Public Affairs* 32 (2004), 315-56; Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 2006), 69-81 et 284-91. Chez Nussbaum, cela inclut l'ensemble des conditions qui permettent de garantir les capacités des individus, en rapport avec leur vie, leur santé et leur intégrité corporelle, l'usage de leurs sens, de leur imagination et de leur pensée, le développement de liens d'appartenance sociale, d'une relation de qualité avec les autres espèces, d'activités de jeu, et le contrôle de leur environnement politique et matériel.

14. Il serait lieu de combiner ces différentes conceptions. Griffin a tout à fait raison d'insister sur la spécificité de l'agentivité normative, quand on distingue les humains des autres êtres vivants. Mais il n'est pas nécessaire que les droits humains protègent les intérêts humains qui ne coïncideraient avec les intérêts d'aucun autre être vivant. Ce qui est crucial, c'est que les droits humains protègent ce qui est de toute première importance pour tous les humains. La différence réelle passe entre ce dont les humains ont besoin en tant que membres de groupes ou

qu'il faut retenir pour l'instant, c'est le fait que la distinction entre des droits abstraits et des droits particuliers nous permet de montrer : 1) qu'il n'y a pas d'opposition problématique entre l'approche politique et l'approche humaniste concernant le contenu des droits humains ; et 2) qu'en réalité, les deux sont importantes si l'on veut rendre compte de manière adéquate de l'ensemble de ce contenu. Voilà qui s'explique par plusieurs raisons. La première est que cette distinction nous autorise à dire que chacune des deux perspectives porte sur un type de droit différent. La conception politique se concentre essentiellement sur les droits particuliers tels qu'on les trouve consignés dans la documentation juridique contemporaine, tandis que la conception humaniste porte davantage et même essentiellement sur des assertions morales, de nature plus générale. Dans la mesure où ces droits ressortent de niveaux d'abstraction différents, on ne peut pas reprocher à des affirmations qui concerneraient une de ces catégories de ne pas jouer le rôle que ne pourraient en réalité jouer que des affirmations concernant l'autre de ces catégories. Par conséquent, il n'y a peut-être pas vraiment de sens à contester la conception humaniste en disant que certains des droits de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme ne figurent pas dans la liste des droits abstraits qu'elle identifie. C'est exactement pour les mêmes raisons qu'il est faux de dire qu'un humaniste serait dogmatiquement contraint d'affirmer que certains des droits de la Déclaration, comme ceux que l'on a mentionnés plus tôt (droits à un procès impartial, à prendre part au gouvernement du pays, à une éducation élémentaire gratuite) ne sont pas des droits humains parce qu'ils ne sont pas valables partout, abstraction faite de toute considération sociale et politique spécifique. Cela supposerait en effet que l'humaniste confond toujours les deux catégories de droits, ce qui n'est nullement le cas.

On pourrait objecter que la distinction entre ces deux catégories de droits ne nous conduit pas très loin, parce qu'il faut, en plus, montrer qu'il y a de bonnes raisons de faire intervenir les deux quand on veut rendre compte de l'ensemble des droits humains. Or il ne peut y en avoir, poursuit l'objection, parce que les droits abstraits sur lesquels se concentre l'humaniste présupposent des circonstances asociales qui sont en rupture radicale avec les circonstances réelles pour lesquelles les droits de la Déclaration ont été formulés. Cependant, une telle réponse présuppose à tort une représentation atomiste de la nature humaine. Certains des premiers défenseurs de la théorie du droit naturel auraient peut être accepté une telle représentation, mais il n'y a aucune raison de penser que l'humanisme ne pourrait pas trouver de formulation telle qu'on puisse y considérer les êtres humains

de sociétés particulières, et ce dont les humains ont besoin quel que soit le contexte. Ce dernier élément pourrait bien ressembler à ce dont les autres êtres vivants ont également besoin (par exemple, pouvoir rester en vie, ou éviter une souffrance insoutenable).

comme des êtres essentiellement sociaux¹⁵. Il faudrait alors proposer une version plus plausible et plus charitable de l'humanisme. Selon cette version, on se servirait de propriétés très générales des êtres humains, telles qu'ils les manifestent dans leur vie sociale, pour formuler des droits abstraits. Cela inclurait, par exemple, leur capacité à raisonner de manière prudentielle et morale sur ce qui est bien et juste, leur mortalité et leur vulnérabilité physique et psychologique, leur usage du langage et leur capacité relative à modifier leur environnement par des actions intentionnelles. On partirait également du principe que les êtres humains doivent faire face à une certaine rareté des ressources du point de vue matériel, qu'ils présentent certaines tendances au conflit d'intérêt social et aussi, parfois, certaines dispositions à l'agressivité et à la non-coopération, ainsi que des tendances plus bénéfiques, à la coopération, au respect, au souci de l'autre et à la sympathie. À partir de tels principes, on poserait les grandes lignes des conditions de vérité que devraient satisfaire les expressions de droits abstraits. On ne pourrait les réduire à aucune circonstance sociale particulière, mais ils demeureraient vrais dans chacune d'entre elles. L'humaniste pourrait alors encore dire que, dans tout contexte social, les individus nourrissent des prétentions abstraites au sujet des conditions de leur agentivité normative, de leur droit à ne pas être soumis à certaines formes de traitement inéquitable ou dégradant, ou à développer certaines capacités essentielles¹⁶.

On voit donc que les humanistes peuvent très bien élaborer une représentation convaincante de ce à quoi les êtres humains « en tant que tels »

15. Voilà pourquoi je préfère le terme d'« humanisme » à l'expression « théorie naturaliste ». Dans les deux cas, on se représente les droits humains, au niveau fondamental, comme des revendications morales que chaque personne nourrit face à toute autre en vertu du fait qu'elles partagent une même humanité, et on considère que ces droits ont une préséance normative sur les institutions particulières et servent éventuellement à les évaluer. Mais l'humanisme n'a pas besoin d'adopter les thèses sujettes à discussion que la plupart des partisans de la théorie du droit naturel soutiennent traditionnellement quant à ce en quoi consiste la nature humaine, ni la méthode par lesquels ils en dérivent les droits. Beitz a récemment reconnu qu'on pourrait développer une conception « naturaliste » non asociale. Mais il soutient qu'il n'en demeurerait pas moins que : 1) elle serait incapable d'« intégrer ou de faire usage de considérations relatives aux fonctions discursives des droits humains au sein de la pratique existante » ; 2) elle se concentrerait de manière trop exclusive sur le point de vue de ceux qui bénéficieraient de la promotion des droits humains, sans rien dire vraiment de celui ou de ceux qui devraient y contribuer ; 3) son « contenu normatif » serait « incapable de rendre compte de la liste des protections qu'on peut trouver dans la doctrine internationale des droits humains » ; et 4) elle présupposerait de manière problématique qu'à chaque fois qu'il y a un décalage entre la doctrine internationale et la théorie naturaliste, cette dernière doit avoir préséance, au moins *prima facie* (IHR, 65-68). Je m'efforce de surmonter les objections 1 et 3 dans cette section, et les objections 4 et 2 dans les sections « La cohérence avec la pratique et la justification » et « Les devoirs corrélatifs ».

16. Certaines caractéristiques générales de la condition humaine de ce genre sous-tendent la nécessité qu'il y a à se doter d'abord de structures légales. H. L. A. *The Concept of Law*, 2nd ed. (Oxford, Oxford University Press, 1994), 91-98 et 193-200.

peuvent avoir droit (au sens des droits abstraits). Une approche politique pourrait tout à fait intégrer cette représentation. Beitz, par exemple, ne nie pas qu'une approche pratique pourrait avoir recours à des valeurs plus profondes, comme celles qui sont associées à l'idée de personne. Mais il craint que les idées générales de ce genre soient « trop abstraites pour permettre de régler le désaccord qui règne à propos du contenu de la doctrine des droits humains ou [...] imposent une limite arbitraire à la portée substantive de cette doctrine¹⁷ ». J'ai déjà traité du problème du scepticisme et de l'arbitraire concernant le contenu. Mais je pense également que les droits abstraits n'ont rien de trivial et qu'ils jouent un rôle tout à fait important dans l'identification des droits plus spécifiques sur lesquels la perspective politique est plus apte à se pencher. Non seulement les droits abstraits sont plausibles en l'absence du type d'institutions complexes que l'on retrouve de manière caractéristique dans les organisations modernes, mais de plus ils permettent de rendre compte de droits plus spécifiques aussitôt qu'on prend en compte les considérations factuelles qui touchent les contextes sociaux particuliers. Pour reprendre les exemples stimulants de Beitz, pourquoi faudrait-il que nous nous inquiétions des droits à bénéficier de procès impartiaux, à prendre part au gouvernement de leur pays, ou à une éducation élémentaire gratuite ? Pour répondre à cette question, il nous faut non seulement faire référence à certaines propriétés du monde moderne, comme par exemple le fait qu'il existe des systèmes juridiques, que les décisions politiques se prennent dans certains cadres définis, ou encore qu'il existe des institutions éducatives formelles ; il faut de plus que nous comprenions ce qui fait que certaines des manières dont ces institutions traitent les individus sont acceptables ou non. Intuitivement, on pourrait répondre correctement à cette question supplémentaire en en appelant (entre autres) au type d'intérêts et de droits abstraits dont parle l'humaniste. Il faut que les systèmes juridiques comptent de quoi mener des procès impartiaux parce que les individus ont particulièrement intérêt à ne pas être traités de manière inique. Il faut que la prise de décision politique soit ouverte à la participation des individus, car sinon leur autonomie serait gravement compromise. Et elle serait également compromise s'ils n'avaient pas le niveau d'éducation qui leur permet d'élaborer leur projet de vie de manière éclairée et critique, étant donné le contexte social qui est le leur.

Par conséquent, le discours humaniste concernant les droits abstraits conduit naturellement au discours politique concernant les droits particuliers, aussitôt qu'on prend en compte le contexte institutionnel dans lequel la protection des droits abstraits se déploie. Et le discours politique s'articule naturellement avec celui de l'humanisme dès que l'on se demande comment identifier les dispositions particulières qu'appellent les contextes institutionnels concernés. Aussi n'est-il pas nécessaire de dire, comme Beitz,

17. IHR, 138.

qu'au lieu d'insister sur le fait que « les droits humains se justifient sur la base de considérations d'humanité commune en tant que telle », on devrait plutôt les voir comme des « droits spéciaux » dérivant des relations particulières que les individus entretiennent au sein du paysage institutionnel du monde moderne¹⁸. Cela supposerait en effet que les catégories de droits que l'on vient de distinguer sont radicalement hétérogènes, alors que ce n'est pas le cas. Pour prendre un autre exemple, prenons le droit, inscrit dans la Déclaration, de bénéficier d'un niveau de vie suffisant. Comme le dit Beitz, « toute explication plausible du fondement moral de ce droit devra faire référence aux relations sociales qu'entretiennent les individus, ainsi qu'à ce qui les caractérise¹⁹ ». On ne peut pas en rendre compte en considérant simplement « les propriétés que les individus pourraient être réputés posséder quand on les considère abstraction faite de la situation sociale dans laquelle ils se trouvent²⁰ ». Mais remarquons que le droit à un niveau de vie satisfaisant peut être envisagé soit comme un droit abstrait, soit comme un droit particulier. Quel que soit le contexte social concerné, les individus ont besoin de disposer d'un minimum de biens matériels pour subvenir à leur existence et la poursuivre dans la direction souhaitée. Dès lors, prétendre à un niveau de vie suffisant est bien, en un sens, un droit abstrait. La question de savoir de quelle forme de biens matériels les individus ont spécifiquement besoin renvoie à celle des besoins particuliers qu'ils ont selon les contextes. Pour parvenir à une liste d'exigences plus concrète à ce niveau, on peut appliquer la liste humaniste des droits abstraits à ces contextes, et ainsi élaborer la liste politique des droits particuliers.

La cohérence avec la pratique et la justification

L'un des problèmes centraux qu'identifie Beitz, à propos de l'approche humaniste traditionnelle, est qu'elle ne s'harmonise pas correctement avec la pratique des droits humains telle qu'on la trouve aujourd'hui. Elle impose alors à cette pratique un test de justification qui lui est complètement étranger. Une revendication qui se révélerait incapable d'entrer en correspondance avec cette représentation philosophique prédéterminée — selon laquelle les droits humains dérivent de revendications que tous les humains entretiennent à l'égard les uns des autres en vertu de leur humanité commune — ne mériterait alors pas le nom de droit humain. Selon Beitz, on peut

18. WHRN, 42 ; voir aussi IHR, 71-2.

19. WHRM, 42 : « S'il faut juger le contenu des articles de la Déclaration ou d'autres pactes, on constate que les droits humains internationaux peuvent tout à fait de jouer un rôle dans un certain nombre de sociétés [...] celles qui présentent au moins certains signes caractéristiques de modernisation : un système légal raisonnablement bien développé [...], une économie dans laquelle une partie importante de l'emploi est occupée par l'industrie plutôt que par l'agriculture, et la capacité institutionnelle publique de faire augmenter les revenus et de fournir les biens collectifs essentiels » (43). Voir aussi IHR, 57-58.

20. HRLP, 198.

éviter de se laisser ainsi corseter et développer plutôt une conception des droits humains qui s'élaborera à partir d'une description de la pratique internationale effective. Il dresse alors une opposition explicite entre la conception humaniste traditionnelle (qu'il nomme « orthodoxe » ou « philosophique ») et celle, politique, qui a sa préférence : la conception « pratique ». Cette opposition est motivée par le fait que la conception traditionnelle est perçue comme problématiquement dogmatique. Elle laisse entendre qu'au lieu d'imposer des structures externes à la pratique des droits humains, on devrait travailler sur le plan de l'immanence, et s'efforcer de développer la « meilleure conception » possible de ce qu'elle vise à atteindre, et partir de là²¹.

Avant de chercher à savoir ce que vaut la conception pratique, il faut bien comprendre ce qu'elle recouvre. Par exemple, est-ce qu'elle requiert que l'on prenne la pratique internationale comme point de départ heuristique, dans le processus de découverte qui mènerait à la liste appropriée de droits humains ? Personne ne s'en plaindrait. Les humanistes ne se plaindraient pas que nous commencions notre réflexion concernant les droits particuliers et les droits abstraits par la prise en considération de nos réactions face à ce qui se fait dans la pratique internationale. La difficulté n'est pas de savoir où il faut commencer, elle est de savoir où l'on s'en va, et pourquoi. La conception pratique, affirme-t-elle, de manière plus ambitieuse que la pratique internationale fournit-elle déjà la justification d'une liste de ce genre ? Si c'était effectivement ce qu'elle affirmait, elle risquerait de glisser vers une forme manifestement problématique de conventionnalisme. Sans doute avons-nous raison de dire que ceux qui sont engagés dans la pratique des droits humains devraient croire qu'il existe certains droits humains quand et parce que les individus en ont, et non que les gens en ont quand et parce que ceux qui sont engagés dans la pratique et les mettent en œuvre croient que tel est le cas.

21. « Par contraste [avec la conception « orthodoxe » ou « philosophique »], la conception pratique se développe à partir de la doctrine et du discours des droits humains tels qu'on peut les trouver dans la pratique politique internationale. Des questions comme celles de savoir ce que sont les droits humains, quels sont les droits humains que nous pouvons avoir, ou encore celle de savoir qui a le devoir de réagir en cas de violation des droits humains, sont toutes interprétées comme faisant référence à des objets qui tombent sous la description de ce que l'on appelle « les droits humains » dans la vie internationale contemporaine, quelle que puisse être la meilleure manière de les concevoir par ailleurs. On ne présuppose en aucun cas qu'il existerait une catégorie première ou indépendante de valeurs fondamentales dont on pourrait découvrir la nature et le contenu indépendamment de toute réflexion concernant le domaine international, et qu'on pourrait alors utiliser pour interpréter et critiquer la doctrine internationale. Au contraire, on considère que le rôle fonctionnel des droits humains dans le discours et la pratique internationaux épuise l'idée de droit humain, et que le contenu de la doctrine internationale peut être défini à partir d'une réflexion concernant la meilleure manière dont cette doctrine pourrait être interprétée, à la lumière de ce rôle » (HRLP, 197; voir IHR, 102-3).

Si les auteurs de la Déclaration et les délégués de l'Assemblée générale des Nations Unies avaient refusé de considérer que la liberté d'expression ou la liberté de culte étaient des droits humains, nous ne serions pas convaincus d'accepter le contenu d'une telle Déclaration alternative comme correct par le simple fait que ceux qui l'ont rédigé et voté le prétendaient tel. Le simple rappel de la différence élémentaire qu'il y a entre le fait que quelque chose soit le cas, et le fait que l'on affirme ou que l'on croit que c'est le cas, n'implique aucun fondationnalisme philosophique particulièrement profond. Il s'agit seulement d'un préliminaire à toute pensée critique qui vise à identifier ce qui est vrai plutôt qu'à rapporter simplement ce que certaines personnes pensent être vrai.

Ceci étant dit, la plupart des partisans de l'approche politique ne sont pas des conventionnalistes purs et durs. Ils disent que bien que nous devrions partir des pratiques telles qu'elles sont, il se peut que nous ayons à en critiquer certains aspects, ou demandions à ce que certaines des croyances auxquelles elles donnent lieu soient révisées. Telle est certainement la position de Beitz²². À présent, comment s'y prend-on pour critiquer la pratique contemporaine des droits humains ? Aussitôt que l'on se penche sur la question, on y trouve une myriade de réponses qui sont souvent opposées les unes aux autres. Les désaccords portent souvent sur la question de savoir quels sont les droits qu'il faut reconnaître, comment il faut les interpréter et les appliquer, et quels sont ceux qui doivent l'emporter sur les autres en cas de conflit. Alors que certains l'acceptent, d'autres nient qu'il y ait des droits

22. Selon Beitz, on peut raisonnablement espérer « remplacer les conceptions des droits humains qui invitent au scepticisme par une conception plus compatible avec les objectifs et la manière dont la pratique existante se déroule, sans pour autant sacrifier la possibilité de la critiquer » (IHR, 198-9). Voir WHRM, 46; HRLP, 205; IHR, 105. Voir également la critique que fait Beitz des « théories de l'accord » (IHR, chap. 4) et sa défense minutieuse des droits des femmes en cas de conflit, dans certaines cultures, quand certaines croyances morales sont dominantes (IHR, 19104). Dans « Justice and the Priority of Politics to Morality » (*Journal of Political Philosophy* 16 (2008), 137-64), Andrea Sangiovanni expose une conception politique nuancée, qui n'est pas une forme de conventionalisme mais une approche interprétative des institutions et qui compte trois niveaux : 1) un « niveau pré-interprétatif », dans lequel on identifie l'objet commun d'interprétation ; 2) un « niveau interprétatif » dans lequel on reconstruit l'intérêt et le but poursuivis par les institutions que l'on interprète et ceux des raisons pour lesquelles les agents ont pu fixer les règles, procédures et standards de ces institutions ; et 3) un « niveau post-interprétatif » dans lequel, sur un mode explicitement critique, on étend la compréhension interprétative des institutions et on en dérive un ensemble de premiers principes, afin de les réguler. Cette conception pose au moins un problème, qui est qu'on ne voit pas bien en quoi (3) est suffisamment différent de (2), de sorte qu'on puisse disposer de quoi fonder la critique des standards qu'on a identifiés au niveau (2). Si ce à quoi on aboutit au niveau (3) est plus qu'une simple description des principaux présupposés sur lesquels reposent les raisons identifiées en (2), par exemple un ensemble d'éléments de justification au moyen desquels on pourrait évaluer ces raisons, il faut encore expliquer d'où viennent ces éléments de justification.

humains de nature socioéconomique²³. Alors que certains l'acceptent, d'autres nient qu'il y ait un droit humain à la démocratie²⁴. Alors que certains l'acceptent, d'autres nient que les droits civils et politiques aient une priorité sur les droits socioéconomiques²⁵. Comment sommes-nous censés mettre un terme à de telles disputes? Beitz propose que nous nous prononcions de manière critique sur ces désaccords en fonction de la manière dont les différentes positions cadrent avec les « objectifs » ou le « rôle » que la pratique des droits humains déjà existante entend atteindre ou remplir²⁶. Mais comme il le reconnaît également²⁷, les objectifs et le rôle que le discours des droits humains entend atteindre ou jouer ne sont pas moins matière à débat que le contenu de la Déclaration lui-même. En effet, alors que certains l'affirment, d'autres nient que son rôle se réduise à identifier les conditions sous lesquelles on peut autoriser que des interventions étrangères interfèrent dans la vie interne des États²⁸. Alors que certains l'affirment, d'autres nient que les droits humains fondent des responsabilités incombant aux individus, et que ces responsabilités soient aussi importantes que celles qui incombent aux institutions (entre autres aux États)²⁹. Tandis que certains l'affirment, d'autres nient que la pratique des droits humains ne soit pour l'essentiel qu'un mécanisme voilé au moyen duquel certains États plus puissants rationalisent la domination qu'ils exercent sur les États plus faibles³⁰. Com-

23. Voir les articles contenus dans Pogge, *Freedom from Poverty as a Human Right*; ainsi que Maurice Cranston, *What Are Human Rights?* (London, Bodley Head, 1973).

24. Carol Gould, *Globalizing Democracy and Human Rights* (Cambridge, Cambridge University Press, 2004); Joshua Cohen « Is There a Human Right to Democracy? » in *The Egalitarian Conscience*, C. Sypnowich (ed.) (Oxford, Oxford University Press, 2006), 226-48.

25. Voir la discussion générale dans Amartya Sen, *Development as Freedom* (New York: Anchor Books, 1999).

26. IHR, 105-6.

27. IHR, 108.

28. Rawls, *The Law of Peoples*; James Nickel, « Are Human Rights Mainly Implemented by Intervention? » in *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?* R. Martin and D. Reidy (ed.) (Oxford, Blackwell, 2006), 263-77.

29. Henry Shue, « Mediating Duties », *Ethics* 98 (1988), 687-704; Thomas Pogge, *World Poverty and Human Rights*, 2nd ed. (Cambridge: Polity, 2008).

30. Ces discussions animaient déjà les rédacteurs de la Déclaration. Voir Mary Glendon, *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights* (New York, Random House, 2001). On peut trouver un exemple touchant à la question de la responsabilité dans l'insistance avec laquelle René Cassin affirmait le caractère primordial des devoirs des individus (comme ceux des institutions en dessous et au dessus de l'État), à l'égal des devoirs incombant aux États (93, 113-4). C'est la raison pour laquelle Cassin proposa, juste avant son adoption, que le titre de la Déclaration soit changé, de « Déclaration internationale des droits de l'homme » en « Déclaration universelle des droits de l'homme ». Glendon explique: « [Cassin...] expliqua par la suite que le titre "universelle" voulait dire que la Déclaration engageait moralement chacun, et pas seulement les gouvernements qui avaient voté pour son adoption. La Déclaration universelle [...] n'était pas un texte "international" ou "intergouvernemental"; il s'adressait à l'humanité toute entière, et se fondait sur une conception unifiée de l'être humain » (161). Le dernier paragraphe du Préambule de la Déclaration universelle confirme cette idée,

ment peut-on identifier et défendre les critères de ce qui serait la « meilleure conception » de la pratique des droits humains ? Il se peut qu'il ne soit pas suffisant d'exiger, sur le plan méthodologique, qu'une telle conception entre en cohérence avec une description de la pratique en question, car tout individu qui prend part à cette pratique pourrait soutenir que la doctrine des droits humains devrait refléter sa propre conception (elle-même sujette à controverse) de ce que vise cette pratique. De plus, la simple idée que la justification de certaines affirmations dépendrait de leur cohérence avec la pratique qui leur donne jour est en soi une affirmation philosophiquement discutable, et qu'il faudrait défendre sur le plan philosophique (ce qui nous mènerait sur le type de terrain que les partisans de la perspective politique préféreraient sans doute éviter).

Amender la conception pratique

Je n'affirme pas qu'il faudrait purement et simplement rejeter la conception « pratique » que propose Beitz. Je défends plutôt l'idée qu'il faudrait l'amender, et qu'il serait important de tenir compte des considérations humanistes si on veut par la suite l'améliorer. Pour ce qui est du premier point, suivons Beitz lorsqu'il propose de faire une distinction entre le concept des droits humains et ce qui concerne leur contenu et leur justification³¹. L'idée est que l'on pourrait éviter les désaccords en proposant d'abord une description de ce qu'il faut comprendre par ce concept (quels sont les objectifs et le rôle des droits humains) tel qu'il est utilisé dans la pratique contemporaine, puis en proposant des arguments solides concernant son contenu et sa justification. Ainsi, selon Beitz, la signification des droits humains est qu'ils incarnent « les normes constitutives d'une pratique globale dont le but est de protéger les individus contre les menaces qui découlent des actes et des manquements de leurs gouvernements³² ». Avec ce concept en mains, nous pouvons poursuivre et proposer un aperçu détaillé du contenu et de la justification des droits humains en identifiant : 1) quels sont les intérêts individuels primordiaux qui sont fréquemment menacés dans les États modernes ; 2) quelles sont les « exigences primaires » auxquelles les gouvernements doivent satisfaire afin que les intérêts de leurs citoyens soient protégés ;

spécifiant que celle-ci présente « l'idéal commun à atteindre par tous les peuples et toutes les nations afin que tous les individus et tous les organes de la société [...] s'efforcent, par l'enseignement et l'éducation, de développer le respect de ces droits et libertés et d'en assurer, par des mesures progressives d'ordre national et international, la reconnaissance et l'application universelles et effectives ». Voir également la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes, qui vise à être appliquée « dans les domaines politique, économique, social, culturel et civil ou dans tout autre domaine » (Article 1).

31. IHR, 10-11, 104-106, 126. Bien entendu, la manière dont on conçoit la signification a des conséquences sur la manière dont on conçoit le contenu et la justification. Beitz en a conscience, mais à ses yeux, la relation va aussi dans le sens inverse.

32. IHR, 197.

3) quelles sont les raisons « secondaires » pour lesquelles, à première vue, des gouvernements ou agents étrangers devraient se porter au secours ou bien dénoncer les gouvernements qui ne satisferaient pas à leurs obligations premières³³.

Il faut remarquer que, dans une telle conception, la manière dont on conçoit le concept de droits humains détermine de manière assez stricte la manière dont on en conçoit à la fois le contenu et la justification. Par exemple, dans la définition que l'on a donnée aux droits humains, les États jouent un rôle de premier ordre. Dès lors, toute conception du contenu et de la justification des devoirs correspondant aux droits humains que l'on pourra proposer devra elle aussi considérer les États comme acteurs principaux. Or ceci implique qu'on rassemble dans une même définition plusieurs affirmations importantes (par exemple que les droits humains ne sont pas d'essence institutionnelle et étatique, ou qu'il y a des devoirs positifs fondamentaux³⁴) dont bien des acteurs, dans la pratique, contestent la validité. Comme nous l'avons vu, les débats qui entourent actuellement ces questions vont très loin. On pourrait réagir en modifiant la description de la signification de la pratique, de manière à la rendre moins sujette à controverse. Mais le problème vient peut-être du fait qu'en réalité on ne peut pas si facilement séparer la conception de la signification des considérations relatives au contenu et à la justification. Plutôt que de procéder par étapes, en partant de la signification pour ensuite s'intéresser au contenu et à la justification, nous aurions peut-être intérêt à traiter les trois ensemble, au sein d'une tentative qui s'efforcerait toujours de parvenir à un « équilibre réfléchi » dans la manière dont nous pensons les droits humains. Il nous arrivera sans doute de sentir qu'il est nécessaire de réviser notre conception de la signification qu'il faut reconnaître à la pratique, lorsque celle-ci entrera en conflit avec ce que nous aurons jugé être le contenu et la justification de certains des droits qui y sont mis en jeu. D'autre part, il ne faut pas oublier qu'un tel équilibre est le but de la délibération, et non de la description : ce qui nous intéresse avant tout, ce n'est pas de découvrir ce que nous (ou d'autres) *avons pu penser jusque là* concernant les droits humains, mais bien ce que nous *devrions* en penser³⁵.

Intégrer les considérations humanistes

L'ensemble de ces suggestions (en ce qui concerne l'équilibre réfléchi et sa nature délibérative) déboucherait sur une conception pratique révisée que j'adopterais volontiers. Dans cette conception révisée, les considérations humanistes quant à ce que les êtres humains, en tant que personnes, peuvent

33. IHR, 109, 137.

34. IHR, 109, 114-15, 128-129.

35. Sur la distinction entre les conceptions descriptive et délibérative de l'équilibre réfléchi, voir T. M. Scanlon, « Rawls on Justification » in *The Cambridge Companion to Rawls*, S. Freeman (dir.) (Cambridge, Cambridge University Press, 2003), 139-67.

exiger de tous les autres, jouent un rôle crucial dans la manière dont on se représente la pratique, c'est-à-dire sa signification, ses contenus et sa justification³⁶. Par conséquent, comme je l'ai mentionné plus haut, l'idée de « commencer » par la pratique internationale des droits humains paraît tout à fait raisonnable. Il est absolument vrai que nous ne nous représenterions pas clairement l'ensemble des droits humains particuliers qu'il serait justifié d'adopter tant que nous n'aurons pas pris en compte les contextes particuliers dans lesquels les discussions et les revendications concernant les « droits humains » interviennent. Si on fait abstraction de ces contextes, la liste des droits abstraits à laquelle on parviendra, quelle qu'elle soit, sera beaucoup trop vague et inapte à guider l'action politique à la fois nationale et internationale. Mais à partir du moment où on envisage les choses dans la perspective de l'« équilibre délibératif réfléchi » que je propose, il s'avère qu'il y a en réalité plus de raisons de s'attacher à la perspective humaniste que de s'en passer. Il y a deux idées que je voudrais défendre à ce sujet. Ces deux idées s'articulent à celles que j'ai avancées dans la section précédente (laquelle montrait qu'il était tout à fait concevable d'envisager l'humanisme comme étant compatible avec, et même comme nécessitant, la prise en compte du contexte particulier, si l'on voulait identifier et justifier les droits particuliers qui permettent l'application des considérations morales beaucoup plus générales qui entrent en jeu au niveau des droits abstraits). J'aurai, dans les trois sections suivantes, l'occasion de me prononcer sur la question cruciale de savoir s'il faut faire intervenir la notion d'État dès le niveau de la définition.

Le premier point est que les considérations humanistes interviennent déjà au sein de la pratique contemporaine des droits humains. Cela paraît évident à la lecture du Préambule et des Articles 1 et 2 de la Déclaration. Le Préambule s'ouvre en faisant référence à la « reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables », laquelle constitue « le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde ». Le fait que nous devrions « reconnaître » la dignité des êtres humains ainsi que leurs droits est incompatible avec l'idée que c'est la Déclaration elle-même qui serait tout simplement à l'origine de leur création³⁷. L'Article premier affirme : que « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits » et « sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité », tandis que l'Article 2 soutient : que « Chacun peut se prévaloir de

36. Même dans une perspective épistémologique cohérentiste, certains principes moraux substantiels peuvent entrer en fonction de manière relativement invariante. Voir Geoffrey Sayre-McCord, « Coherentist Epistemology and Moral Theory » in *Moral Knowledge*, W. Sinnott-Armstrong and M. Timmons (eds), (New York, Oxford University Press, 1996), 137-89, 151.

37. Comme le soutient Glendon (*op. cit.*, 176), cela rend la Déclaration incompatible avec une lecture juspositiviste. La Déclaration reconnaît les droits ; elle ne les confère pas.

tous les droits et de toutes les libertés proclamés dans la présente Déclaration, sans distinction aucune, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique ou de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation.. » Ces clauses partent clairement du principe qu'il y a des propriétés attachées aux êtres humains en tant que tels (par exemple le fait qu'ils soient « doués de raison et de conscience »), et que les droits humains sont compatibles avec le respect de la « dignité » de chaque personne, abstraction faite de ce qui les distingue (comme leur « race, [(...)] couleur, [(...)] sexe, [(...)] langue, [(...)] religion, [(...)] opinion politique ou [(...)] toute autre opinion, [(...)] origine nationale ou sociale, [(...)] fortune, [(...)] naissance ou [(...)] toute autre situation. »). Ces affirmations imposent un cadre humaniste à l'ensemble de la Déclaration. Elles nous obligent à garder à l'esprit que, lorsque nous cherchons à identifier quelles sont les revendications particulières que la période contemporaine met en jeu (par exemple les droits socioéconomiques particuliers dont la Déclaration fait mention par la suite, et qui sont manifestement liés à l'existence de systèmes économiques à l'âge de la modernité), c'est à ce que méritent les humains conçus tels que mentionné plus haut que nous pensons. Toutes ces affirmations paraissent intuitivement plausibles. Elles ne sont ni moralement ineptes, ni philosophiquement triviales. De fait, les rédacteurs de la Déclaration se sont livrés à des débats houleux à ce sujet. Prenant conscience du fait qu'ils ne pouvaient pas, ni n'avaient en réalité besoin de, se mettre d'accord sur la question de savoir si certains droits trouvaient leur fondement dans une conception religieuse, dans une théorie métaphysique ou morale, sous-jacente en particulier ou non, ils se sont finalement accordés sur le fait qu'il y avait un désaccord portant sur les fondements des droits humains. Mais il est tout aussi vrai que certaines conceptions morales et philosophiques moins fondamentales faisaient l'objet de discussions entre eux. Parmi elles se trouvaient les conceptions associées aux notions de « fraternité », de « dignité », « conscience », « liberté », « égalité », et la manière dont il fallait concevoir les positions relatives des individus, groupes sociaux et États³⁸.

38. Voir Glendon, *op. cit.* Les rédacteurs de la Déclaration consultèrent un comité de l'UNESCO comprenant des penseurs issus d'une très grande variété de traditions. Ils conclurent qu'un accord était possible sur certaines convictions essentielles et sur la base desquelles on pourrait établir la Déclaration, mais qu'il ne serait pas sage de tenter d'aller plus loin, et de déterminer ensemble les doctrines religieuses, morales ou philosophiques plus fondamentales dont on pourrait le mieux les dériver (77-78, 112, 222, 226). Il faut remarquer que cette conclusion ne veut pas dire que les idées ou les valeurs philosophiques n'ont pas d'importance pour le débat politique international sur les droits humains, mais que celles-ci n'ont pas besoin d'être d'un niveau aussi fondamental que celles qui interviennent inévitablement dans la réflexion philosophique (au sein de cultures, de religion ou de théories morales spécifiques). Bien qu'ils aient laissé la question des principes ultimes de côté, les rédacteurs ont néanmoins indubitablement débattu et adopté des conceptions morales substantielles (38-42; 68-69; 75-76, 141-42, 146-47), dont des considérations relatives à l'humanité commune des indivi-

Le second point concerne la question du raisonnement public global pour ce qui a trait à la signification, au contenu et à la justification des droits humains. L'idée que je soutiens ici est que des considérations humanistes peuvent nous aider à en concevoir à la fois la procédure et la substance. Comme l'ont soutenu certains partisans de la perspective politique, les droits humains sont devenus monnaie courante dans les débats contemporains concernant la justice globale, ou du moins ses exigences les plus pressantes. Or ces débats ne prennent pas la forme de séminaires de philosophie. Chaque participant n'y est pas invité à chercher ce qui pourrait constituer le fondement ultime des droits humains. Le but (du moins, pour la plupart d'entre eux) est de parvenir à un consensus qui fournisse une base commune à partir de laquelle on pourra mener l'action politique internationale. Il est alors important d'éviter ce qu'on pourrait considérer comme étant les connotations fondationnalistes caractéristiques des versions philosophiques traditionnelles de l'approche humaniste. Dès lors, l'approche politique a sans doute raison de pencher pour ce que Cohen appelle un « minimalisme de la justification », qui consiste à mettre entre parenthèses le débat concernant les fondements philosophiques ultimes³⁹. Cependant, il faut aussi éviter les raccourcis stratégiques. Le but n'est pas seulement de parvenir au consensus, mais de l'établir sur des bases méthodologiques et des hypothèses valides sur le plan normatif, sans quoi ce consensus ne sera qu'un *modus vivendi* dépourvu de stabilité et d'autorité morale. Bien des partisans de la conception politique en ont parfaitement conscience, et considèrent que le raisonnement public global ne consiste certainement pas simplement à rendre compte des points sur lesquels des croyances normatives préexistantes entrent en conflit, ni à fournir aux forums internationaux de quoi alimenter la manipulation et les menaces purement rhétoriques⁴⁰. Mais la question demeure de savoir comment nous pouvons identifier et défendre une proposition concernant les procédures et les objectifs qui seraient appropriés en matière de raisonnement public. Devrions-nous le faire en nous abstenant d'avoir recours à toute idée du type de celles que défend l'humanisme ?

Il me semble que la réponse est non. Comme on l'a vu précédemment, le débat international qui entoure la question des droits humains regorge d'affirmations morales générales relatives au statut des individus dans leurs relations sociales les uns avec les autres, et ces affirmations ne sauraient être rattachées et réduites exclusivement à un cadre institutionnel existant, puisqu'elles sont justement censées permettre l'évaluation de tout cadre de

du, leurs intérêts fondamentaux, et leur dignité au sein de l'existence sociale de manière générale (227-33).

39. « Minimalism About Human Rights », 192.

40. Cohen, *Ibid.*; Kenneth Baynes, « Discours Ethics and the Political Conception of Human Rights », *Ethics & Global Politics* 2 (2009) : 1-21.

ce genre. Des considérations humanistes interviennent d'ores et déjà dans la discussion qui, au sein de la pratique internationale, entoure la question des droits humains, et il semble, à la réflexion, que ce soit de manière légitime. En effet, une discussion de ce type (du moins telle que l'envisage la plupart de ceux qui y participent) vise non seulement à améliorer les structures institutionnelles existantes, mais aussi à les faire évoluer progressivement. Notre dignité en tant qu'agents doués de « raison et de conscience » et notre devoir d'agir dans un « esprit de fraternité » contribuent à former les raisons morales qu'on peut avoir de se joindre aux discussions internationales qui se tiennent au sujet des droits humains particuliers qu'il faudrait reconnaître et de la manière dont il faudrait les mettre en œuvre. Il est important que l'on dispose d'une forme de discussion qui, si elle vise à aboutir à un consensus, ne soit pas de nature purement stratégique et fasse la part belle au respect car, entre autres choses, on se doute que la dignité d'autrui serait violée si on lui imposait des institutions qu'il n'aurait pas eu le choix d'accepter de manière autonome. C'est pour la même raison qu'il est important que la discussion publique globale soit inclusive, que tous les discours pertinents puissent s'y faire entendre, ce qui implique non seulement les représentants gouvernementaux, mais aussi les individus et les organismes de la société civile, qu'ils soient nationaux ou internationaux.

On comprend alors que l'idéal du minimalisme de la justification trouve ses racines dans des considérations d'ordre à la fois normatif et empirique. Le principe empirique est celui selon lequel il existe dans le monde moderne une diversité culturelle si large qu'il est très peu probable que le raisonnement public ne parviendra jamais à des réponses convergentes, concernant la question des fondements philosophiques ultimes. Le principe normatif est celui selon lequel les structures politiques devraient se soumettre aux décisions auxquelles ceux qu'elles sont susceptibles d'affecter ont donné leur consentement éclairé. Il est raisonnable d'avoir ainsi recours à des pratiques de justification publique robustes, mais relativement « minimales », précisément parce notre respect pour l'autonomie d'autrui requiert que nous justifions les institutions que nous partageons sur la base de prémisses morales qu'il soit susceptible d'accepter. Mais dans le même temps, il ne faut pas perdre de vue le fait qu'on ne peut pas s'attendre à ce qu'une telle justification entraîne une convergence d'opinions sur des prémisses morales plus profondes encore, alors qu'elles sont bien trop discutables pour que tout le monde les reconnaisse comme valables (au moins sur le court terme).

Comme on l'a vu dans la section précédente, l'engagement en faveur de l'humanisme peut aussi contribuer à donner forme au contenu des droits particuliers que nous pouvons venir à reconnaître. On peut effectivement dire de la plupart des droits humains de la Déclaration qu'ils sont, pour reprendre Beitz, « des critères appropriés aux institutions des sociétés modernes ou en modernisation, coexistant au sein d'une économie politique globale dans laquelle les êtres humains sont amenés à faire face à un ensemble de

menaces prédictibles⁴¹ ». Mais pour que nous puissions reconnaître certaines menaces comme normativement pertinentes et susceptibles de donner lieu à des revendications en termes de droits humains, il nous faut partir du principe qu'il y a certains intérêts humains moraux importants que ces menaces sont susceptibles d'affecter. Or l'humanisme intervient dans le raisonnement public global comme un moyen de mettre au jour une compréhension commune de ce que pourraient être à la fois ces intérêts et les droits abstraits qui les protègent. Par conséquent, quand nous disons que le raisonnement public global doit rechercher les fondements sur lesquels évaluer les structures institutionnelles nationales et internationales, cela veut aussi dire que cette évaluation doit prendre en considération la manière dont les différents ordonnancements de ces structures peuvent affecter certains intérêts importants que tous les êtres humains ont en partage. Si on faisait l'économie de cette strate substantielle dans le raisonnement, le contenu du débat public global perdrait de vue une part importante de ce qui le dirige, ainsi qu'une grande partie de ce qui fait son intérêt sur le plan normatif.

Auto-détermination et diversité

Un autre élément qui peut motiver l'adoption d'une perspective politique sur les droits humains est le fait que celle-ci est particulièrement bien armée quand il s'agit de reconnaître l'importance de l'auto-détermination sur le plan national et celle de la diversité culturelle. Lorsqu'on a affaire à des institutions qui incarnent des formes d'auto-détermination politique, les agents peuvent d'une part identifier les types de droits dont la mise en œuvre est prioritaire étant donné les circonstances historiques dans lesquelles ils s'inscrivent, et d'autre part décider de manière autonome quelles implémentations particulières il faudrait entreprendre. La souveraineté nationale et la diversité ont toujours constitué des sujets importants dans le débat sur les droits humains. Même entre les rédacteurs de la Déclaration, il y eut des débats enflammés, certains d'entre eux craignant qu'on se serve du discours des droits humains pour remettre en question l'indépendance des nations ou leur culture⁴². On ne peut nier que la perspective humaniste impose des contraintes sévères à la souveraineté des États, ainsi qu'à tout argument qui prétendrait se fonder sur des traditions culturelles. Mais la perspective politique accorderait que l'un des intérêts des droits humains consiste précisément à poser des limites à ce que l'on peut faire au nom de la souveraineté nationale et de l'identité culturelle. Par conséquent, il n'y a pas réellement d'opposition entre les conceptions politique et humaniste sur ce point.

Cependant, il se pourrait qu'il y ait une divergence quant à ce sur quoi on met l'accent. La conception humaniste ne tient pas pour acquise l'orga-

41. WHRM, 44. Voir aussi IHR, 58.

42. Glendon, *op. cit.*, chap. 12.

nisation actuelle du monde en États-nations ou en peuples⁴³. Il importe avant tout que les *individus* soient en mesure de déterminer la forme des processus politiques qui ont des répercussions sur leurs intérêts fondamentaux, et qu'ils choisissent le type de mise en œuvre des droits humains le plus approprié étant donné leur culture et la mesure dans laquelle ils y sont attachés (ou du moins les aspects de cette culture qui n'entrent pas en conflit avec les droits humains). Le statut des gouvernements et des États est largement dérivé à partir de ce point. La question de savoir s'il faut les conserver tels qu'ils sont dépend dans une large mesure de ce qu'ils font pour les individus et leurs droits fondamentaux.

Par conséquent, l'approche humaniste s'avère particulièrement utile dans la mesure où elle nous apporte la distance critique dont nous avons besoin à l'égard des institutions politiques et des cadres culturels. Grâce à cette distance critique, nous pouvons nous apercevoir qu'il y a des interactions positives et des interactions négatives entre, d'une part, l'engagement humaniste à l'égard des droits abstraits, et, d'autre part, l'exigence de respecter la diversité culturelle et les institutions incarnant une forme d'auto-détermination politique. Les interactions positives sont essentiellement de trois ordres, chacun d'entre eux servant à montrer que les perspectives politique et humaniste peuvent et même devraient marcher main dans la main. Au niveau épistémique, il faut naturellement remarquer qu'on peut agencer les droits abstraits de différentes manières dans différents contextes culturels, et que la présence de mécanismes de responsabilisation politique permet aux agents concernés d'identifier les mises en œuvre qui leur paraissent appropriées au travers de droits, d'institutions et de politiques particulières. Des mécanismes de ce genre donneront aussi aux agents un moyen de décider à quels droits donner la priorité si leur mise en application donnait lieu à des conflits. Un second niveau d'interaction est de nature motivationnelle. La volonté de mettre en place et de conserver des institutions et des politiques correspondant à la mise en

43. Voilà qui s'oppose particulièrement à la conception que défend Rawls dans *The Laws of Peoples*, où l'auteur considère que ce sont les peuples plutôt que les individus qui constituent les unités fondamentales de l'analyse normative internationale, et où il réduit la liste des droits humains établie par la Déclaration de manière à ce qu'elle s'aligne sur les préférences de certains cadres culturels. Un humaniste pourrait accorder, sur le plan pragmatique, qu'il faille renoncer à imposer certaines revendications de droits par le biais d'interventions étrangères. Mais il n'en conclurait pas pour autant qu'il ne s'agit pas de droits humains, ni qu'on ne devrait pas en faire des préoccupations centrales dans le raisonnement public global. Les autres perspectives politiques sont moins restrictives. Pour Cohen, ce sont les individus et non les peuples qui constituent les unités normatives de base, et, selon lui, la raison publique globale traite les droits humains comme des «normes associées à l'idée d'appartenance ou d'inclusion au sein d'une société politique organisée», ce qui laisse ouverte la question de savoir si la société politique en question est d'essence nationale ou globale («Minimalism About Human Rights», 197). Voir aussi Beitz, «Social and Cosmopolitan Liberalism», *International Affairs* 75 (1999), 515-29.

œuvre des droits humains se voit renforcée lorsque celles-ci ne sont pas imposées de manière paternaliste, mais imputables à ceux qu'elles touchent. Ce type de motivation est également renforcé si on associe le discours des droits humains à des histoires particulières concernant des expériences vécues par certaines communautés ou certains groupes. Les Allemands ont tiré de la réflexion qui a suivi le traumatisme de la période nazie, et de la réévaluation de la tradition de l'*Aufklärung*, des ressources particulièrement riches pour consolider l'engagement en faveur des droits humains. On trouve quelque chose de similaire en Amérique latine, avec une réflexion critique sur les relations complexes qu'ont entretenues les colonialistes européens, les immigrants et les populations autochtones, ou par l'intermédiaire d'une autre réflexion, portant sur les coûts imposés par les différentes dictatures militaires des années 1970 et 1980, en termes de droits civils, politique et sociaux. Enfin, l'auto-détermination politique et la capacité à se rapporter à ses propres communautés culturelles sont des éléments qui ont de la valeur en eux-mêmes. La première donne une plus grande marge d'expression à l'autonomie des individus, et la seconde sert leurs intérêts en leur permettant de développer des liens fraternels forts les uns avec les autres.

À tous ces égards, la perspective humaniste et la perspective politique se complètent. En réalité, elles sont importantes pour se limiter l'une l'autre. L'approche humaniste risque en effet de retomber dans une forme de théorie fondationnaliste dont on ne voit pas bien comment elle pourrait permettre d'orienter l'action politique dans des contextes sociaux particuliers. Quant à l'approche politique, elle risque de tenir trop de choses pour acquises sur la base d'un simple statu quo, et, ce faisant, elle pourrait échouer à rendre compte des aspirations morales universalistes qui sont pourtant décisives si on veut que la pratique des droits humains se développe progressivement dans la politique moderne. L'accent que la perspective politique met sur les structures politiques particulières donne à l'humanisme un moyen d'éviter un « universalisme abstrait » qui ne rendrait pas compte du fait que les droits humains sont des droits que l'on élabore et que l'on cherche à atteindre de différentes manières dans différents contextes, et qu'il n'est pas indifférent sur le plan moral, motivationnel et épistémique (en plus, cela va de soi, du plan prudentiel) que de telles élaborations et de telles quêtes soient entreprises par des agents politiquement responsabilisés ou non. La conception humaniste, pour sa part, permet de maintenir une distance critique à l'égard de toute configuration politique ou culturelle existante, en nous rappelant que leur statut normatif dépend toujours de leur cohérence avec le projet général qui est celui d'assurer à chaque individu les conditions d'une existence digne. Lorsque les dispositifs politiques et culturels existants deviennent des entraves plutôt que des moyens de réaliser ce projet (quand, sur le plan national ou international, ils conduisent à piétiner ou à ne pas tenir compte des inté-

rêts fondamentaux des individus), l'humanisme nous aide à conserver une vision claire de la direction dans laquelle les réformes politiques doivent se faire. Par conséquent, il n'y a rien de surprenant à ce que le discours des droits humains ait exercé une influence majeure sur les propositions visant à limiter la souveraineté nationale en renforçant les institutions infranationales et supranationales, dans le but de renforcer la capacité de ceux qui sont affectés par les actions des États de défendre leurs intérêts fondamentaux⁴⁴. Du point de vue des droits humains, il n'y a rien de sacro-saint dans cette invention de la modernité que sont les États-nations. Lorsqu'il y a une corrélation négative entre la promotion des intérêts humains et la souveraineté nationale ou l'identité culturelle, la conception humaniste nous donne une vision suffisamment claire de là où se trouvent les priorités.

Les devoirs corrélatifs

Dire qu'un individu (le titulaire du droit) a le droit ou peut prétendre à un certain objet O implique que les autres agents (ceux à qui incombe l'obligation) ont un certain nombre de devoirs corrélatifs. Ces devoirs peuvent être négatifs, comme le devoir de ne pas priver le titulaire du droit d'avoir O, ou positifs, comme le devoir de fournir O au titulaire du droit, ou de protéger son accès à O contre autrui. En règle générale, il est assez facile de déterminer en quoi consistent les devoirs négatifs, parce que dans la plupart des cas ils imposent l'obligation de s'abstenir. Pour ce qui est des devoirs positifs en revanche, les choses sont beaucoup plus compliquées. C'est notamment le cas avec les droits socioéconomiques. La Déclaration en nomme plusieurs (comme le droit à bénéficier d'un niveau de vie suffisant, d'une éducation ou d'un travail), mais elle ne précise pas vraiment à qui incombent les devoirs corrélatifs, et quelles sont les actions qu'ils devraient réaliser pour respecter effectivement ces droits. Certes, cette indétermination est délibérée et appropriée dans une certaine mesure. Les rédacteurs voulaient que la Déclaration puisse s'appliquer dans différents contextes, aussi bien dans le présent que dans le futur, et que chaque pays ait suffisamment de latitude pour choisir la meilleure manière de mettre ces droits en œuvre. Par exemple, le caractère très général de la formulation des droits socioéconomiques visait à permettre qu'il y ait plusieurs manières possibles de concevoir les contributions respectives des mécanismes du marché, de l'État et des contribuables volontaires, selon ce qui serait le plus susceptible de fonctionner compte tenu de l'histoire et des traditions des différents pays. La Déclaration, et plus encore le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels, tient ainsi compte de la limitation des ressources des pays pauvres, et présente ainsi l'obligation de respecter les droits socioéconomiques comme

44. David Held, *Global Covenant* (Cambridge: Polity, 2004).

étant de nature progressive et impliquant l'intervention d'une coopération internationale⁴⁵. Ceci a conduit certains critiques à reprocher à ces droits humains de n'être pas des droits réels, mais de simples objectifs qu'il serait désirable d'atteindre. Leurs partisans ont alors répondu que ces objectifs étaient obligatoires, et qu'il existait des mécanismes institutionnels capables de le resserrer de telle sorte qu'on puisse identifier, au fur et à mesure de leur processus de mise en œuvre, les cibles précises, les types d'agents concernés et les types d'actions à mettre en place pour y parvenir⁴⁶.

Imaginons que cette réponse aux critiques soit correcte, et que l'on puisse effectivement se représenter les droits socioéconomiques comme posant, outre un certain nombre de devoirs parfaits, un ensemble d'objectifs prioritaires qu'on peut se permettre d'atteindre de manière graduelle plutôt que forcément immédiate et entière, et en sollicitant l'intervention de différents agents. Une telle réponse aurait aussi l'avantage de désamorcer la tentation que l'on pourrait autrement avoir d'adopter une vision politique particulièrement étroite dans laquelle un droit humain ne peut exister que s'il y a aussi des agents institutionnels à qui peuvent incomber, et qui peuvent s'acquitter, des devoirs parfaits corrélatifs qui y correspondent et s'ils peuvent ce faisant mettre en œuvre ce droit, immédiatement et entièrement. On peut cependant aussi remarquer qu'il peut y avoir un autre problème, même si on adopte une vision politique moins étroite. La solution au problème dont on vient de parler semble en effet soulever un nouveau problème pour toute conception humaniste qui repose sur l'idée philosophique que les droits humains sont une espèce de droits moraux⁴⁷. Cette nouvelle difficulté, telle que la formule Beitz, vient du fait que d'ordinaire on considère que les droits moraux constituent la base de devoirs parfaits, devoirs qui obligent certains individus en particulier à réaliser les actions particulières qui mettent immédiatement et entièrement en œuvre le droit dont il s'agit. Or, comme on vient de le voir, il ne semble pas que ce modèle soit respecté dans le cas des droits socioéconomiques tels que les conçoivent la Déclaration universelle et le Pacte international. Dans ces documents, en effet, on se concentre tout d'abord essentiellement sur les devoirs qui incombent aux institutions, les responsabilités incombant aux individus semblent alors être largement secondaires (par exemple celle de veiller sur la bonne marche des institutions concernées). Ensuite, ces documents sont assez ouverts quant à la question de savoir quelles sont les institutions qui doivent être impliquées en particulier, et dans quelle mesure leurs actions mettront en œuvre les droits en

45. Voir le Préambule et les Articles 22 et 28 de la Déclaration, ainsi que les Articles 2.1, 11.1, 13.2, 14 et 23 du Pacte.

46. Pour une formulation classique de la critique, voir Cranston, *What Are Human Rights?* Pour voir comment les droits et les objectifs peuvent être reliés, voir Nickel, *Making Sense of Human Rights*, 24-26, 81.

47. Beitz, HR, 631.

question. Dès lors, concevoir les droits humains comme des revendications de type moral pourrait conduire à se demander combien des droits établis par la Déclaration, comme les droits socioéconomiques, sont réellement des droits. Une vision politique plus large ne donnerait pas prise à un scepticisme de ce genre, puisqu'on n'y part pas du principe que les droits qu'on trouve dans la pratique internationale des droits humains ont à rentrer dans un moule philosophique prédéterminé. On pourrait avoir l'impression que toutes ces réflexions donnent des raisons de croire qu'il vaudrait mieux éviter les considérations humanistes et développer une perspective politique qui en serait totalement indépendante.

Mais ce n'est pas le cas en réalité. Il y a quatre points importants à mentionner ici. Premièrement, il faut se rappeler que l'humanisme n'est pas obligé de rejeter l'idée d'une distribution institutionnelle des responsabilités. Il ne présume en aucune manière que ceux à qui la mise en œuvre immédiate des droits incombe devraient, quel que soit le moment, être forcément des individus. L'idée essentielle ici est que les individus sont bien ceux à qui, fondamentalement, incombe la mise en œuvre des droits, mais ils ne sont pas forcément ceux à qui elle incombe le plus immédiatement. Ils ont une obligation collective de protéger les intérêts humains fondamentaux, obligation qui est indépendante de toutes les institutions existantes, et qui perdurerait même en leur absence. Les institutions sont des créations humaines, dont l'un des rôles devrait être de s'acquitter de cette obligation. Une fois mises en place, les institutions pourraient très bien devenir l'entité principale chargée de la satisfaction immédiate de cette obligation⁴⁸. Puisqu'il semble très probable qu'un gouvernement soit capable d'assurer que le peuple qui se trouve sous sa juridiction ait accès à de la nourriture durant une période de crise économique, pourquoi irions-nous donc soutenir que ce serait plutôt aux individus d'agir par eux-mêmes? Dans ce cas, ceux qui souffrent de la faim devraient adresser leurs revendications, en premier lieu, au gouvernement. Mais ceci ne vient pas du fait que le gouvernement serait celui à qui incombe fondamentalement la mise en œuvre de tous les droits. Cela vient plutôt du fait que le gouvernement est souvent celui qui offre au peuple les moyens les plus équitables et les plus efficaces d'assurer la mise en œuvre du droit à la subsistance de ceux qui ont faim.

Un second point concerne la nature des droits et devoirs moraux. L'humaniste n'a aucune raison d'adopter une théorie morale dans laquelle rien n'est un droit à moins qu'il existe des devoirs corrélatifs qui soient parfaits. On

48. Ce ne sont pas les seuls à qui les droits incombent de manière immédiate. Si Harry git dans la rue et qu'il meurt à moins qu'on ne lui porte assistance dans les plus brefs délais, Mary ne pourra pas dire qu'elle n'est pas autorisée à délivrer les premiers soins avant l'arrivée de l'ambulance, parce que le seul devoir du système de soins officiel est de porter assistance aux gens comme Harry. L'obligation qui incombe à Mary découle des droits humains de Harry. En outre, dans la mesure où il arrive parfois que les institutions fonctionnent très mal et qu'une aide urgente soit nécessaire, les gens ont parfois raison d'agir sans attendre que les institutions n'interviennent ou ne soient réformées.

peut tout à fait considérer que les droits moraux fondent différents types de devoirs, dont certains sont parfaits et d'autres imparfaits. Prenons le droit moral à la vie. Ce droit fonde certainement un devoir parfait de ne pas tuer (tout en acceptant l'idée qu'il puisse y avoir des exceptions, comme par exemple le droit de tuer en cas de légitime défense). Mais on peut tout à fait dire, sur le plan moral, qu'il faut sauver les gens chaque fois qu'ils se trouvent dans des circonstances où leur vie est menacée. Tous les autres ont, *prima facie*, une très bonne raison d'agir pour se porter à l'aide de ceux qui se trouvent dans de telles circonstances, du moins s'ils peuvent le faire sans qu'il leur en coûte de manière déraisonnable. Mais on ne peut pas à l'avance savoir qui, s'il devait y en avoir un, s'avèrera avoir le devoir parfait d'effectuer un sauvetage. Il faut examiner la situation, et savoir qui peut agir, à quel prix, pour décider de la question de savoir si un devoir parfait incombe ou non à quelqu'un. Or, en cherchant à le déterminer, nous tenons pour acquis que la situation d'extrême nécessité dans laquelle se trouve la victime crée une bonne raison, pour tous ceux qui sont en mesure d'agir, de considérer très sérieusement de le faire effectivement. Ce devoir imparfait, plus large, est tout à fait censé, comme le sont les objectifs généraux que visent les obligations corrélatives des droits humains socioéconomiques des individus dans les pays en développement. Il y a une certaine indétermination concernant l'identification des individus à qui incombent les devoirs et celle des actes répondant aux devoirs positifs imparfaits qui sont corrélatifs de la plupart des droits. Mais cette indétermination se retrouve à tous les niveaux du raisonnement normatif. Alors dans la mesure où nous pouvons raisonnablement concevoir aussi bien des devoirs parfaits que des devoirs imparfaits à titre de devoirs corrélatifs des droits, au niveau de la théorie morale comme au niveau de la théorie politique, le problème que semblait poser le décalage entre la conception morale et la conception politique des droits humains n'a plus de raison de se poser.

Un troisième point, lié au précédent, est le fait que le passage des devoirs imparfaits aux devoirs parfaits, et des mécanismes d'assistance interpersonnels aux mécanismes d'assistance institutionnels ne présente pas de véritable solution de continuité. L'humaniste y aurait naturellement recours. Ici encore, l'approche politique et l'approche humaniste devraient, si on les conçoit de la bonne manière, marcher main dans la main. Dans la mesure où, en temps normal, les cadres institutionnels, parce qu'ils attribuent clairement des tâches précises à effectuer à ceux à qui incombe la mise en œuvre des droits, constituent l'instance la plus susceptible de fournir des ressources à la fois efficaces et équitables, l'humaniste aura recours à une organisation politique des droits concernés. C'est parce qu'il y a des raisons pour que tous les individus voient leurs besoins satisfaits et qu'on ne leur demande pas de faire plus que leur juste part quand il s'agit de porter assistance à autrui que les institutions s'avèrent être l'instance appropriée pour la mise en œuvre des droits. Par conséquent, quand ces institutions sont déficientes ou qu'elles manquent, les individus ont une obligation *pro tanto* de les réformer ou de

les créer. Et quand elles existent et qu'elles fonctionnent bien, ils ont l'obligation de les maintenir dans cet état. Voilà comment on peut concevoir une division du travail moral, qui exprime plutôt qu'il ne se substitue au type de considérations morales que tout ensemble d'individus impliqués dans la vie sociale trouverait sans doute acceptables⁴⁹. La conception politique peut accepter cette idée. Elle n'a pas besoin de s'accompagner d'un culte fétichiste des institutions, selon lequel les droits humains n'existent que là où il existe, et parce qu'il existe, des institutions qui en organisent la mise en œuvre.

En dernier lieu, la perspective humaniste offre une autre contribution positive, en lien avec ses implications pratiques dans l'attribution des responsabilités quand il s'agit de mettre les droits humains en œuvre. On dit communément que quand il est question de la protection des droits humains d'un individu, c'est au gouvernement sous lequel vit cet individu qu'incombe en première instance l'obligation de respecter ces droits. Un gouvernement peut cependant manquer à ses devoirs, notamment celui de faire ce qui est nécessaire. Dans de telles circonstances, on dit souvent que les autres gouvernements ont des responsabilités de « deuxième niveau », celles de condamner le premier gouvernement (s'il choisit de ne pas apporter d'aide alors qu'il le pourrait) ou bien de l'assister (s'il veut mais ne peut pas fournir ce qui serait nécessaire). Beitz adopte cette conception dans son modèle « à deux niveaux » des responsabilités associées aux droits humains⁵⁰.

Dans une perspective humaniste, cette conception à deux niveaux de l'assignation des responsabilités est peut-être trop faible. Peut-être vaudrait-il mieux dire que tous les gouvernements devraient travailler main dans la main plutôt que successivement, s'ils veulent favoriser l'instauration de conditions dans lesquelles les droits humains de tous les êtres humains seront protégés. Prenons l'important Article 28 de la Déclaration, avec le cadre qu'il pose : « Toute personne a droit à ce que règne, sur le plan social et sur le plan international, un ordre tel que les droits et libertés énoncés dans la présente Déclaration puissent y trouver plein effet. » On peut interpréter cet article de différentes façons. Une approche humaniste serait particulièrement intéressante. Si les droits humains sont en premier lieu des revendications que chaque personne peut entretenir et opposer à toute autre, alors il faut soumettre les structures nationales et internationales à un test qui permette de savoir si elles réussissent effectivement à protéger les droits humains de chaque individu. Si certaines formes d'actions internationales simultanées sont plus rapides, ou si elles impliquent une répartition de la charge de la contribution plus large ou plus égalitaire, alors il n'est pas besoin de considérer que les instances de l'étranger n'ont que des devoirs de « deuxième niveau ». Imaginons par exemple qu'une grande pauvreté sévise

49. Pablo Gilabert, « Contractualism and Poverty Relief », *Social Theory and Practice* 33 (2007), 277-310.

50. IHR, 109.

dans le pays A, tandis qu'une grande prospérité règne dans le pays B, et que le gouvernement de A puisse parvenir à éradiquer la pauvreté dans A, mais qu'il doive pour cela faire disparaître la classe moyenne de A et affaiblir la marge de négociation de A dans les relations commerciales qu'il entretient avec B. Dans de telles circonstances, ne serait-il pas juste que B intervienne en offrant une aide ou en contribuant à organiser le marché, de sorte que les inégalités de moyens de négociation n'aient pas pour effet que le moins bien doté voie ses opportunités économiques drastiquement diminuées? Cela n'aurait rien d'une obligation si nous nous en tenions à la conception «à deux niveaux», mais ce pourrait être le cas si nous pensons que les institutions, nationales comme internationales, doivent (entre autres) jouer le rôle d'instruments grâce auxquels les individus du monde entier, conformément à l'esprit de fraternité ou de solidarité, veillent sur les droits humains de tous⁵¹.

La possibilité de mise en œuvre

Intéressons-nous à présent à la dernière raison qui milite pour l'adoption de la conception politique, et qui touche aux conditions de mise en œuvre des droits. Être quelque chose d'effectivement faisable est décisif pour toute conception normative, y compris une conception qui serait centrée sur les droits humains. Une conception normative doit être telle que non seulement elle doit nous aider à critiquer certains dispositifs sociaux en montrant qu'ils sont loin d'incarner l'idéal, mais en plus de cette dimension évaluative, elle doit permettre de fonder des prescriptions d'orientation générale, indiquant comment on pourrait passer des dispositifs critiquables à de meilleurs dispositifs. Ceci nécessite cependant que l'on prenne en compte les éléments relatifs à la possibilité de mettre les droits en œuvre, car ils identifient les limites de nos capacités à changer les choses. Plus précisément, une conception normative des droits humains doit non seulement identifier un ensemble de droits putatifs R, tels que (1) leur mise en œuvre soit moralement désirable; il faut en outre que les droits que rassemble R soient tels que (2) leur mise en œuvre soit effectivement possible, depuis là où nous en sommes actuellement, et qu'elle perdure une fois qu'elle aura été effectuée. Enfin, ces considérations de désirabilité et de possibilité de mise en œuvre se conjuguent pour aboutir à l'exigence que (3) le processus de réforme qui conduit à la

51. Des considérations du même ordre s'appliquent aux droits qui sont moins directement reliés aux droits moraux de tous contre tous — comme certains droits civils et politiques qui encadrent la relation des gouvernements avec leurs citoyens. Comme on l'a vu dans la section intitulée «Le contenu», on peut voir de tels droits comme la particularisation de droits abstraits plus fondamentaux et plus généraux. Étant donné cette idée, ainsi qu'un engagement humaniste en faveur de la solidarité universelle, on peut conjuguer les droits relatifs aux agents visant à améliorer le respect des droits de ses propres concitoyens aux devoirs indifférents aux agents de favoriser les droits des citoyens de n'importe quel environnement politique.

mise en œuvre effective de R doit pouvoir être accompli sans que le prix à payer pour cela, pour ceux qui seront concernés, ne soit déraisonnable⁵².

Dès lors, la perspective politique est particulièrement adéquate, puisqu'en se concentrant sur les dispositifs économiques, institutionnels et culturels particuliers, elle peut rendre compte des clauses (2) et (3), en plus de la clause (1). Par contraste, la position humaniste pourrait paraître indifférente au contexte politique, et par conséquent se limiter à poser des objectifs désirables abstraits, sans du tout rendre compte de la question de savoir si et comment on pourrait les atteindre, à un prix acceptable pour ceux qui sont concernés.

Je voudrais cependant mentionner deux points pour défendre l'idée que même pour ce qui concerne la question de la possibilité de mise en œuvre, on ne devrait pas développer la perspective politique indépendamment d'une perspective humaniste. Premièrement, souvenons-nous qu'on peut concevoir les revendications relatives aux droits humains selon différents niveaux de généralité. On peut ainsi distinguer les droits abstraits, les droits inscrits dans la Déclaration, les droits qui sont établis par les traités et pactes internationaux, et les constitutions nationales, ainsi que les revendications que certains individus peuvent nourrir à l'endroit des gouvernements, ou d'autres organisations et individus, selon les circonstances. Cette liste procède par généralité décroissante, puisque l'on passe des énoncés moraux abstraits à leur expression et leur mise en œuvre précise. Les conditions (1) à (3) s'appliquent à chaque niveau, mais la sensibilité au contexte sur laquelle l'approche politique insiste devient de plus en plus pertinente à mesure que l'on passe du premier niveau au second, puis au troisième et dernier. Cependant, on n'a pas de raison d'éviter la perspective humaniste ici. Au contraire, il y a des raisons de la convoquer. Comme on l'a vu dans la dernière section, l'existence d'institutions solides garantira et facilitera grandement la mise en œuvre équitable des droits humains. Quand elles existent, bien des problèmes d'action collective peuvent être résolus. Dès lors, la mise en œuvre des droits humains peut être assurée de manière plus équitable et plus efficace. Et c'est sans doute là une excellente raison de vouloir adopter la perspective politique. Mais pour d'autres raisons que l'on a déjà mentionnées, l'humanisme bien compris recommanderait également que l'on porte attention aux éléments de contexte qui nous permettront de concevoir la meilleure expression et la meilleure mise en œuvre des droits abstraits possible, en fonction des circonstances historiques particulières dans lesquelles on se trouve. Il ne faut pas non plus négliger le fait que l'humanisme nous aiderait à poser le cadre dans lequel effectuer cette tâche. L'accessibilité à un régime de droits humains et sa stabilité seront accrues si on mobilise les raisons humanistes que les gens peuvent avoir de les vouloir.

52. Pablo Gilabert, « Global Justice and Poverty Relief in Nonideal Circumstances », *Social Theory and Practice* 34 (2008) : 411-38.

Et pour évaluer les coûts qu'engendrerait la transition, on aura également besoin de prendre ces raisons en compte.

Deuxièmement, il faut remarquer que non seulement on peut concevoir les droits humains à différents degrés de généralité, mais ceux-ci recouvrent également une certaine complexité sur le plan temporel. En effet, les dispositifs culturels et institutionnels présents peuvent faire figure d'obstacles à la mise en œuvre des droits humains, mais ces obstacles pourraient disparaître ou être surmontés à l'avenir. Ainsi, certains États puissants ont entravé la reconnaissance des droits humains comme ayant une force exécutoire. Jusqu'à aujourd'hui, les États-Unis n'ont pas ratifié le Pacte international sur les droits économiques, sociaux et culturels. Les pays pauvres, pour leur part, sont souvent dans l'incapacité de mettre pleinement en œuvre les droits de leur peuple en raison de défaillances institutionnelles ou de manque de ressources. Et nous sommes encore bien loin de pouvoir assurer une culture solide de solidarité cosmopolite, et l'existence d'institutions internationales qui seraient capables de coordonner et mettre en œuvre les efforts visant à garantir les droits humains de chacun. Cela pourrait avoir pour résultat de rendre impossible la pleine réalisation des droits de la Déclaration à court terme. Mais à long terme, ces obstacles pourraient être surmontés. Il n'est pas question de caviarder la liste des droits établis par la Déclaration, simplement parce que, par exemple, il n'est pas possible de les mettre pleinement et immédiatement en œuvre à un prix raisonnable. Dans la mesure où leur mise en œuvre est compatible avec les réalités de l'existence humaine dans la vie sociale moderne, il faut les garder en tête à titre de directives à suivre pour le changement culturel et institutionnel. La pratique des droits humains est toujours sous-développée sur le plan politique. Il s'agit, comme le formule Beitz avec justesse, d'une « pratique émergente⁵³ ». Et il ne fait aucun doute que les conceptions politique et humaniste devraient travailler main dans la main pour que cette pratique se développe. Mais il est important de se garder de penser que les éléments qui constituent le contexte actuel sont fixés pour toujours, alors qu'ils sont précisément l'objet de l'évaluation critique et la cible de la réforme historique. Il y a un grand danger à tenir pour constant ce qu'on devrait plutôt reconnaître comme variable. Par exemple, en ces temps de mondialisation, il serait sans doute trop restrictif de ne se concentrer que sur les États comme agents de la justice globale. La recherche d'un équilibre délibératif réfléchi dans laquelle nous sommes engagés nous conduit à adopter une vision plus large. Celaci ne vient pas seulement du fait que, de fait, les États perdent de leur capacité d'agir sous l'influence de mécanismes structurels globaux qui échappent à leur contrôle. Cela découle aussi du fait que, sur le plan normatif, l'émergence d'agences non gouvernementales

53. IHR, 42-44. Voir la page 121 sur la question de l'expansion de ce qu'il a été possible de mettre en œuvre dans l'histoire.

et supranationales pourrait bien mettre en évidence qu'il est désirable que la protection des droits humains soit davantage favorisée. La perspective humaniste est particulièrement utile si on veut défendre cette thèse, car elle fournit précisément le type de distance critique à l'égard du statu quo dont on a besoin pour pouvoir concevoir comment repousser les limites de ce qui est politiquement faisable à l'échelle du temps historique⁵⁴.

Pour conclure, remarquons qu'il ne faut pas se désespérer du fait qu'on ne puisse pas mettre certains droits complètement et immédiatement en œuvre pour l'instant. Au contraire, les obstacles culturels et institutionnels qui existent à présent devraient nous encourager à prendre conscience du fait que les droits fonctionnent à des niveaux différents de généralité, si bien que certaines catégories de droits peuvent sans doute être mises en œuvre de différentes manières et dans différentes mesures, en fonction des contextes. Plus encore, il faut reconnaître qu'il existe des *devoirs dynamiques*, ceux de créer les conditions culturelles et institutionnelles qui permettront un jour une mise en œuvre des droits qui n'est pas encore possible actuellement⁵⁵. Ces deux idées peuvent tout à fait être intégrées à la conception politique, tant que celle-ci n'abaisse pas prématurément son niveau normatif afin qu'il s'accorde avec les propriétés contingentes et éphémères du statu quo. L'approche humaniste fournit un correctif constant et nécessaire contre la tentation d'une adaptation normative de ce type, en nous aidant à garder un œil sur ce dont les êtres humains, en tant qu'êtres humains, ont besoin, et ce à quoi ils peuvent aspirer pour s'assurer une vie digne.

(Traduit de l'anglais par Aude Bandini)

54. Nous pouvons, avec Rawls, considérer une conception des droits humains comme une « utopie réaliste », dont les exigences sont à la fois désirables et possibles à mettre en œuvre, et remarquer qu'il n'est pas facile d'établir les limites de ce qui est « possible en pratique », car celles-ci « ne sont pas données par ce qui existe actuellement, car nous pouvons, dans une plus ou moins grande mesure, faire changer les institutions sociales et politiques, et bien d'autres choses encore » (*Law of Peoples*, 5-7, 12). Cependant, la théorie de Rawls elle-même est incapable de déterminer dans quelle mesure nous pouvons effectivement faire changer nos institutions ainsi que la culture qui les sous-tend. Nous devrions également reconsidérer la recommandation émise par Beitz, en faveur d'une conception de la pratique des droits humains centrée sur l'État, et être sensible à la mise en garde concernant le fait que nous « tenons certains faits relatifs à la structure politique du monde comme fixes, et envisageons l'objectif de la pratique des droits humains au sein de cette structure » (IHR, 128). Non seulement certains de nos buts normatifs doivent évoluer quand certains faits évoluent, mais il se peut aussi que nous devions changer certains faits pour qu'ils correspondent à nos buts normatifs existants, quand ils sont les bons.

55. Pablo Gilabert, « The Feasibility of Basic Socioeconomic Human Rights: A Conceptual Exploration », *Philosophical Quarterly* 59 (2009): 659-81.

Les droits humains, le changement climatique et la billionième tonne

Henry Shue

Dossier. Les droits humains – nouveaux développements

Volume 42, numéro 2, automne 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1034742ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1034742ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Shue, H. (2015). Les droits humains, le changement climatique et la billionième tonne. *Philosophiques*, 42 (2), 283–309. <https://doi.org/10.7202/1034742ar>

Résumé de l'article

Au vu de l'indolence, voire de l'impavidité dont témoignent les approches qu'ont adoptées la plupart des pays du monde à l'égard du changement climatique, il semble n'y avoir guère d'urgence. La question est de savoir en quoi cela pose problème, si problème il y a. À cela, je réponds que tout, là-dedans, pose problème et, plus précisément, qu'on peut y voir autant une violation des droits fondamentaux que le signe qu'une occasion en or de protéger ces droits a été ratée. Il est, au contraire, urgent d'agir sur deux fronts convergents. Tout d'abord, il faut faire baisser les émissions, nettement et résolument. La concentration de carbone dans l'atmosphère ne cessera pas de croître tant que l'on n'aura pas ramené les émissions à zéro. Ensuite, il faut que l'on développe des technologies utilisant des sources d'énergie alternatives aussi rapidement qu'il est humainement possible de le faire. Parvenue à ce point, l'humanité pourrait se sortir d'affaire, si du moins nous n'avons pas émis la billionième tonne d'ici là.

Les droits humains, le changement climatique et la billionième tonne

HENRY SHUE

Oxford University¹

henry.shue@merton.ox.ac.uk

RÉSUMÉ — Au vu de l'indolence, voire de l'impavidité dont témoignent les approches qu'ont adoptées la plupart des pays du monde à l'égard du changement climatique, il semble n'y avoir guère d'urgence. La question est de savoir en quoi cela pose problème, si problème il y a. À cela, je réponds que tout, là-dedans, pose problème et, plus précisément, qu'on peut y voir autant une violation des droits fondamentaux que le signe qu'une occasion en or de protéger ces droits a été ratée. Il est, au contraire, urgent d'agir sur deux fronts convergents. Tout d'abord, il faut faire baisser les émissions, nettement et résolument. La concentration de carbone dans l'atmosphère ne cessera pas de croître tant que l'on n'aura pas ramené les émissions à zéro. Ensuite, il faut que l'on développe des technologies utilisant des sources d'énergie alternatives aussi rapidement qu'il est humainement possible de le faire. Parvenue à ce point, l'humanité pourrait se sortir d'affaire, si du moins nous n'avons pas émis la billionième tonne d'ici là.

ABSTRACT — The desultory, almost leisurely approach of most of the world's national states to climate change rejects no detectable sense of urgency. My question is what, if anything, is wrong with this persistent lack of urgency. My answer is that everything is wrong with it and, in particular, that it constitutes a violation of basic rights as well as a failure to seize a golden opportunity to protect rights. Instead, action is urgent on two converging fronts. First, carbon emissions need to be cut back sharply and aggressively. The atmospheric concentration of carbon will not stop growing until emissions are zero. Second, alternative energy technologies need to be developed as quickly as humanly possible. At that point, humanity might be out of the woods, provided that we have meanwhile not emitted the trillionth metric ton.

Au vu de l'indolence, voire de l'impavidité dont témoignent les approches qu'ont adoptées la plupart des pays du monde à l'égard du changement climatique, il semble n'y avoir guère d'urgence. La question est de savoir en quoi cela pose problème, si problème il y a. À cela, je réponds que tout, là-dedans, pose problème et, plus précisément, qu'on peut y voir autant une violation des droits fondamentaux que le signe qu'une occasion en or de protéger ces droits a été ratée. À la Convention-cadre des Nations Unies sur les changements climatiques sur laquelle avait débouché la première confé-

1. La rédaction souhaite remercier Aude Bandini pour la traduction de cet article, publié d'abord sous le titre « Human rights, climate change, and the trillionth ton » dans Denis G. Arnold (ed), *The Ethics of Global Climate Change*, Oxford: Oxford University Press, 2011, 292-314.

rence sur le climat de Rio en 1992, j'ai déjà reproché ailleurs qu'on n'ait fixé « aucune date ni aucun montant: on ne précise aucune date à laquelle les pays riches devraient avoir réduit leur volume d'émissions, et on ne donne aucun montant pour évaluer à quelle hauteur les pays riches devraient venir en aide aux pays pauvres, afin de les préserver des effets d'un développement qui serait aussi destructeur que le nôtre sur le plan environnemental. Cette convention est parfaitement inoffensive² ». On a en général répondu à cela que cette Convention restait malgré tout un bon début.

Presque vingt ans plus tard, le texte sur lequel a débouché la Conférence des Parties de Copenhague, en 2009, s'est révélé tout aussi inoffensif, ne fixant encore une fois aucune date ni aucun montant. Au sujet du document de douze paragraphes qui en a été tiré, le *New York Times* parlait d'« une simple déclaration d'intention, et non une promesse formelle par laquelle on s'engagerait à agir³ ». On y trouve l'idée qu'il faudrait, en gros, limiter la hausse de la température globale à 2°C au-dessus des niveaux relevés à l'ère préindustrielle, mais sans aucune précision, et encore moins d'engagements relatifs aux moyens qu'il faudrait mettre en place pour y parvenir⁴. Les États-Unis d'Amérique ont quant à eux annoncé en grandes pompes qu'ils apporteraient leur contribution à un fonds d'aide à destination des pays les plus pauvres, sans préciser toutefois à combien pourrait s'élever cette contribution et, toute honte bue, se sont engagés à réaliser des coupes proprement ridicules dans leurs émissions, équivalant à une réduction de 4 pour cent en dessous des taux d'émissions relevés en 1990⁵. Pourtant, à nouveau, on a défendu cet accord en disant que c'était un bon début.

Au terme de presque vingt années passées à essayer d'éviter d'affronter réellement le fait que nous sommes en train de créer une situation impossible pour ceux qui vont venir après nous, nous ne pouvons raisonnablement plus nous contenter de bonnes intentions, d'un premier pas ou d'un bon départ. Au terme de presque vingt années de déni, le temps des éternels premiers pas est terminé. C'est un fait que nous nuisons aux générations futures en nous

2. H. Shue, « Subsistence Emissions and Luxury Emissions », *Laws and Policy*, 15 (1993), repris dans S. M. Gardiner, S. Caney, D. Jamieson and H. Sue (eds.): *Climate Ethics: Essential Readings* (New York, : Oxford University Press, 2010), 200.

3. A. C. Revkin et J. M. Broder, « A Grudging Accord in Climate Talks », *New York Times*, December 20, 2009.

4. Le paragraphe 1 « tient compte » de « l'opinion scientifique selon laquelle la hausse de la température mondiale devrait être limitée à 2°C ». Le paragraphe 12 demande qu'« afin d'évaluer l'état d'avancement de la mise en œuvre de cet accord, on envisage de « renforcer l'objectif à long terme en tenant compte des divers éléments fournis par les travaux scientifiques, en ce qui concerne notamment les conséquences qu'entraînerait une hausse des températures de 1,5°C », sans qu'on précise ce que cela pouvait bien vouloir dire. Voir le rapport de la quinzième session de la Conférence des Parties tenue à Copenhague du 7 au 19 décembre 2009, décision 2/CP.15, accessible à <http://unfccc.int/resource/docs/2009/cop15/fre/11a01f.pdf>

5. Bill McKibben, « Heavy Weather in Copenhagen », *New York Review of Books*, 57: 4 (March 11-24, 2010), 32-4.

obstinant, encore et encore, à contribuer à établir des conditions dans lesquelles elles seront incapables de faire valoir leurs droits fondamentaux. Si nous continuons à utiliser les énergies fossiles comme s'il n'y avait pas de lendemain, il se pourrait bien qu'il n'y ait effectivement pas de lendemain pour ceux qui auront à essayer d'y vivre. Et si nous persistons à faire « comme d'habitude », nous ratons une chance fantastique d'offrir à ceux qui viendront après nous une protection qu'ils ne seront pas en mesure de se donner à eux-mêmes. Voici un premier argument général.

L'évolution rapide du changement climatique plonge les générations présentes et à venir dans le type de circonstances générales qui justifient précisément la mise en place d'institutions de protection des droits⁶. Bien que l'identité des individus à venir ne soit pas encore déterminée et demeure par conséquent inconnaissable⁷, nous savons qu'en tant qu'êtres humains ils pourront tous se prévaloir des droits humains, ce qui inclut des droits ne pouvant se déployer que dans un système économique viable, système qui lui-même suppose l'existence d'un environnement dans lequel ces êtres humains à venir devront pouvoir s'adapter et assurer leur propre subsistance sur la planète. Il faut donc, par conséquent, qu'ils héritent des générations qui les ont précédées un environnement où tout ne soit ni complètement inhospitalier ni complètement imprévisible. Pourtant, à l'heure actuelle, en vertu des activités économiques qui dépendent des énergies carbone, nous sommes en train de causer des transformations environnementales de plus en plus rapides dont les limites ne sont pour l'instant ni déterminées, ni même véritablement prévisibles. Les membres des futures générations humaines seront absolument sans défense face aux choix qu'auront faits les générations qui les auront précédés, dont la nôtre, qui est la toute première, dans l'histoire des hommes, à disposer de la connaissance nécessaire pour se saisir du problème du changement climatique, ou des solutions que l'on peut

6. Pour une introduction générale et relativement accessible aux théorisations scientifiques du changement climatique, voir J. Houghton, *Global Warming: The Complete Briefing*, 4^e édition (Cambridge University Press, 2009). Voir également Save the Children UK, *Legacy of Disasters: The Impact of Climate Change on Children* (London, Save the Children UK, 2007).

7. Beaucoup de philosophes se sont démenés pour surmonter ce que l'on appelle le problème de la non-identité, initialement formulé par Thomas Schwartz dans deux articles contemporains : « Obligations to Posterity », in R. I. Sikora et B. Barry (eds.), *Obligations to Future Generations* (Philadelphia: Temple University Press, 1978, 3-13 ; et « Welfare Judgments and Future Generations », *Theory and Decision*, II (1979), 181-94. On le retrouve chez D. Parfit, *Reasons and Persons* (New York, Oxford University Press, 1984). Pour autant que je puisse en juger, le fait de ne pas connaître l'identité particulière des individus qui existeront dans les siècles à venir n'a aucune implication du point de vue de ce que nous devons faire aujourd'hui pour lutter contre le changement climatique. Dans le meilleur des cas, cela n'a d'implication que sur la manière dont nous rendons compte de nos jugements moraux les plus fondamentaux. Pour une conception différente, voir Edward A. Page, *Climate Change, Justice and Future Generations* (Northampton, MA, Edward Elgar, 2006), 132-60.

envisager en réponse au danger que représenterait un changement extrêmement rapide.

Une situation dans laquelle un certain nombre d'êtres humains sont littéralement à la merci de certains autres, mais où ces derniers ont la capacité de créer des institutions permettant de protéger les plus vulnérables des forces contre lesquelles ils n'ont pas eux-mêmes les moyens de se protéger, c'est là le paradigme d'une situation qui nécessite une reconnaissance et une institutionnalisation des droits. En outre, dans le cas du climat, c'est nous et nul autre qui avons déchaîné les forces face auxquelles les hommes à venir se retrouveront sans défense si rien ne change, en conséquence de quoi il nous incombe tout particulièrement de cesser de faire empirer les choses, de rendre justice à ceux à qui nous ferons du tort à cause de ce que nous avons fait et de ce que nous continuons à faire, et de mettre en place des institutions sociales — notamment des moyens de maîtriser le changement climatique induit par l'activité humaine — afin de défendre ceux qui, sinon, n'auront pas les moyens de se défendre eux-mêmes car, en matière de climat, les relations de cause à effet s'étendent bien au-delà de quelques générations. Nous avons la possibilité de substituer une vision à long terme — avec des institutions qui, reposant sur des technologies énergétiques alternatives, protègent les droits — à une vision à court terme — avec des pratiques qui, reposant sur des technologies exploitant les énergies fossiles, mettent les droits en péril —, et cette occasion est sans précédent. Nous pouvons aujourd'hui prendre le chemin de la défense des droits de ceux qui viendront après nous, un chemin qu'il sera peut-être bientôt trop tard pour l'emprunter.

Le but d'un droit est de fournir aux êtres humains une protection contre une menace face à laquelle ils sont vulnérables et à laquelle, sans une telle protection, ils n'auraient pas moyen d'échapper. Pour que cette protection persiste dans le temps il faut, plutôt que de devoir constamment être inventée puis réinventée, qu'elle prenne la forme d'une institution transgénérationnelle. Les droits humains sont l'expression de la solidarité humaine : nous nous engageons les uns les autres à essayer de faire en sorte de protéger les intérêts immédiats que certains ne peuvent défendre par eux-mêmes. Il est particulièrement regrettable, sur le plan de l'histoire intellectuelle occidentale, que la critique que Marx a tirée de Hegel, selon laquelle les droits individuels seraient une forme judiciarisée ou légalisée de la guerre de tous contre tous et qui autorise chacun de nous à se battre pour être épargné par les autres, se soit diffusée aussi largement parmi les théoriciens et universitaires et ait si profondément marqué les esprits⁸. Des systèmes juridiques

8. K. Marx, « Zur Judenfrage », in K. Marx/F. Engels, *Werke*, Bd. I (Berlin, Dietz Verlag, 1972 [1844]), 347-77. Traduction de J.-F. Poirier, présentée et commentée par D. Bensaid sous le titre *Sur la question juive*, éd. La Fabrique, Paris, 2006. Parmi les philosophes importants qui adoptent cette critique marxiste, on trouve C. Taylor et son article « Atomism » (in C. Taylor,

dénaturés, dans lesquels les droits sont réduits à des droits purement négatifs de non-ingérence, peuvent bien adopter une forme « atomique » de ce genre, où chacun essaie seulement de se protéger *des* autres, en particulier si par droits on entend droits à une liberté négative. Mais les systèmes de droits plus évolués, même s'ils contiennent effectivement des moyens de protection contre les autres, que l'on conçoit alors comme des prédateurs (y compris, dans ce cas, sous la forme de la solidarité instaurée entre les potentielles victimes contre les prédateurs potentiels), sont bien davantage affaire de coopération avec les autres dans la solidarité, en vue de créer des institutions et des pratiques sociales qui assurent une protection *aux* autres dans le cas où ils devraient faire face à des dangers dont ils ne pourraient triompher par eux-mêmes⁹.

On se posera alors tout naturellement la question suivante : Quels sont les droits des êtres humains à venir que menace le changement climatique, et quelles sont les formes que prend cette menace ? On peut se féliciter qu'une vaste contribution à la réponse à cette question, dans toute sa complexité, ait été apportée par Simon Caney. Celui-ci a montré avec beaucoup de soin comment le changement climatique menacera au moins trois droits en particulier : le droit à la vie ; le droit à la santé ; et le droit à la subsistance¹⁰. Dans ce qui suit, je me contenterai de rappeler les arguments proposés par Caney permettant l'identification des droits concernés, afin de me consacrer plus personnellement à deux autres questions qui prennent une forme spécifique dans le contexte lié au changement climatique : à quoi les institutions de protection des droits devraient-elles ressembler, et quelles sont précisément les missions à remplir si l'on veut réussir à défendre les droits contre la menace que constituerait un changement climatique rapide ?

Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers, vol. 2 ; New York, Cambridge University Press, 1985 [1979], 187-210) ; ainsi que M. A. Glendon, *Rights Talk : The Impoverishment of Political Discourse* (New York, The Free Press, 1991), 47. Pour un développement sur ce point, voir H. Shue, « Thickening Convergence », in D. K. Chatterjee (ed.), *The Ethics of Assistance* (Cambridge University Press, 2004), 217-41.

9. Pour une discussion plus exhaustive sur ce thème, voir H. Shue, « Solidarity Among Strangers and the Right to Food », in W. Aiken et H. LaFollette (eds.), *World Hunger and Morality*, 2nd ed. (Upper Saddle River, NJ, Prentice Hall, 1996), 113-32.

10. S. Caney, « Climate Change, Human Rights and Moral Treshlods », in S. Humphreys (ed.), *Human Rights and Climate Change* (Cambridge University Press, 2009), 69-90. Voir également Oxfam International, *Climate Wrongs and Human Rights: Putting People at the Heart of Climate-Change Policy*, Oxfam Briefing Paper 117 (Oxford, Oxfam International, 2008) ; P. Baer, T. Athanasiou, and S. Kartha, *The Right to Development in a Climate Constrained World: The Greenhouse Development Rights for Framework* (Berlin, Heinrich Böll Foundation, 2007) ; ainsi que International Bank for Reconstruction and Development/The World Bank, *Development and Climate Change: World Development Report 2010* (Washington, DC, The World Bank, 2010), Box I. 4. 53 [là apparaît la mention « du droit à la nourriture, du droit à l'eau, du droit à un abri »].

I. Les propriétés nécessaires des institutions de défense des droits : premièrement, être internationales

Bien entendu, nous ne pouvons pas nous défendre tous contre toutes les menaces qui pourraient peser sur tous nos intérêts. J'ai nommé ailleurs les dangers contre lesquels il me semble qu'on devrait fournir des moyens de défense, les « menaces types »¹¹. Dans un ouvrage récent et de première importance, Charles Beitz établit que l'objectif des droits humains est de « protéger les intérêts individuels immédiats contre certains dangers prévisibles (les “menaces-types”) face auxquels ils sont vulnérables dans certaines conditions d'existence typiques, au sein de l'ordre mondial moderne composé de différents États¹² ». Cette description très riche contient plus d'éléments qu'on ne pourra en commenter ici, mais je voudrais commencer par l'accent que met Beitz sur le fait que les droits humains sont une « question d'intérêt international¹³ ». Je soutiendrai tout d'abord que toutes les institutions visant à protéger les droits menacés par le changement climatique doivent être de nature internationale; ensuite, qu'elles doivent également être intergénérationnelles; et enfin, que nous devons commencer immédiatement à mettre en place de telles institutions, internationales et transgénérationnelles.

Pour le meilleur et pour le pire « l'ordre mondial moderne » place les individus sous le contrôle, la protection éventuelle, et la possible rapacité des instances gouvernementales et nationales. S'il s'agissait de se donner un système idéal, on pourrait se demander si le meilleur ordre mondial serait bien un système international composé d'États-nations de ce genre — j'en doute fortement. Quoi qu'il en soit, du point de vue de ce qui pourrait être mis en pratique dans un avenir proche, on peut d'un autre côté se demander comment, étant donné l'ordre mondial actuellement en place, protéger au mieux les droits humains des individus. Le compromis dont nous disposons pour l'instant correspond à ce que Beitz appelle un modèle de protection des droits « à deux niveaux » : « Ces deux niveaux correspondent à une division du travail entre les États en tant que c'est à eux qu'incombent les responsabilités de respecter et de protéger les droits humains, et la communauté internationale ou ceux qui agissent en son nom, en tant qu'ils sont les garants de ces responsabilités¹⁴. » Il m'est arrivé de faire référence à ces responsabilités de second niveau ou de sauvegarde sous le nom de « devoirs par défaut »¹⁵. Quand un gouvernement national faillit à sa mission première de protection des droits, la responsabilité en incombe au second niveau, c'est-

11. H. Shue, *Basic Rights*, 2nd édition (Princeton University Press, 1996), 29.

12. C. R. Beitz, *The Idea of Human Rights* (New York, Oxford University Press, 2009),

109.

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*, 108.

15. H. Shue, *Basic Rights*, op. cit., 171 et suivantes.

à-dire au reste de l'humanité, que l'on retrouve représentée par les autres gouvernements nationaux et qui constitue le reste de la communauté internationale. Voilà pour l'essentiel en quoi consiste le modèle ou le patron qui sous-tendent, par exemple, ce qu'on en est venu à appeler « la responsabilité de protéger » (en anglais R2P: responsibility to protect)¹⁶.

Une autre bonne question que l'on peut se poser est celle de savoir pourquoi la responsabilité première devrait incomber aux États. Bien souvent, cette question se transforme en une interrogation concernant un idéal théorique, celle de savoir si la meilleure manière d'organiser la planète consiste bien à la concevoir comme un système mettant en jeu différents États. Comme je l'ai dit plus tôt, c'est là une question que je préfère laisser de côté en attendant des temps meilleurs, pour mieux m'intéresser à une autre bonne question : comment se fait-il que, dans le système international qui est le nôtre, les devoirs par défauts ou la responsabilité secondaire doivent toujours revenir à la « communauté internationale » ? Si on l'exprime en ces termes, il s'agit d'une interrogation très large et très importante, et on aimerait ici se concentrer sur le problème pressant du changement climatique et de la rapidité de son évolution¹⁷. À titre de point de départ, pour répondre à la question large et générale, on peut remarquer qu'on a bien du mal à imaginer quels autres agents pourraient monter au front, lorsqu'un État échoue à protéger son propre peuple, sinon une agence quelconque émanant de la communauté internationale (mettons, comme dans le cas du changement climatique, une agence dont il nous faudrait encore concevoir les statuts et les mettre en place). Les États sont en effet extrêmement sensibles à la question de leur souveraineté nationale, jaloux de leurs autres prérogatives, et souvent armés ainsi que dangereux ; si bien qu'il reste très peu d'options envisageables si l'on veut mettre en place, au sein même de leur juridiction, des modifications qu'ils jugent inutiles ou auxquelles ils peuvent s'opposer pour n'importe quelle autre raison. Une action officiellement réalisée au nom de la communauté internationale, même si elle est d'abord mise en place par un ou quelques États-Nations, est l'une des seules options susceptible d'avoir à la fois la légitimité et le pouvoir de réaliser, dans un État souverain, quelque chose qui ne serait pas bien accueilli, voire

16. *La responsabilité de protéger: Rapport de la Commission internationale de l'intervention et de la souveraineté des États* (Ottawa, Centre de recherches pour le développement international, 2001).

17. Le niveau du changement climatique s'accroît et semble s'autoalimenter ; autrement dit, il donne lieu à des boucles de rétroactions essentiellement positives — voir P. Forster, V. Ramaswamy, P. Artaxo *et al.*, « Changes in Atmospheric Constituents and in Radiative Forcing », in S. Solomon, D. Qin, M. Manning *et al.* (eds.), *Climate Change 2007: The Physical Science Basis*, Working Group I Contribution to the Fourth Assessment Report to the Intergovernmental Panel on Climate Change (Cambridge University Press, 2007), 129-234 ; voir également H. Le Treut, U. Cubasch *et al.*, « Historical Overview of Climate Change Science », in Solomon *et al.* (eds.), *Climate Change 2007: The Physical Science Basis*, 93-127.

auquel on s'opposerait franchement dans l'État en question. Sinon, à chaque fois que les gouvernements nationaux menacent leurs droits, il faudrait abandonner à leur destin les individus qui se trouvent sous leur juridiction.

Si l'on peut difficilement concevoir autre chose qu'une agence de la communauté internationale à titre de ressource dans la plupart des cas où un État a échoué à protéger les droits les plus fondamentaux, on ne peut tout simplement pas imaginer comment un État-nation pourrait, par ses seules forces, protéger les droits que menace tout particulièrement le changement climatique. Face au climat, tout État est en échec. Le changement climatique est un problème de nature intrinsèquement globale que seule une action internationale coordonnée pourrait peut-être surmonter. En lui-même, le climat renvoie à un ensemble de phénomènes littéralement globaux, sous l'influence de systèmes transnationaux à des degrés divers comme le Jet Stream, la circulation thermohaline, les phénomènes dénommés El Nino et La Nina. Quant aux gaz à effet de serre (GES) qui perturbent l'équilibre traditionnel du climat, quels que soient les pays qui les émettent, ils se mélangent les uns aux autres au sein d'une couche atmosphérique qui recouvre la planète entière et crée des perturbations climatiques dont les pays non émetteurs sont aussi victimes que les pays émetteurs. Le climat constitue un cas dans lequel des mesures nationales de protection, si elles devaient être efficaces, seraient tout simplement impossibles. Il n'y a rien que la Chine fasse que les États-Unis puissent défaire, et réciproquement. Des efforts nationaux mais non coordonnés pour lutter contre les effets du changement climatique sont inutiles : cela est certain. La seule protection qu'on puisse imaginer en faveur des droits que menace le changement climatique est une protection qui passerait par l'action concertée de la communauté internationale dans son ensemble.

Notons, d'un autre côté, qu'il n'est pas nécessaire que ces institutions internationales soient centralisées. Compte tenu de l'incapacité, pour l'instant, de la Conférence des Parties relative à la Convention-cadre sur le changement climatique de parvenir à un accord général concernant un traité multilatéral qui permettrait d'éliminer effectivement les émissions de gaz carbonique dans un laps de temps raisonnable, il se pourrait bien qu'il y ait davantage d'espoir du côté des coalitions internationales, et des coalitions de coalitions, qui réunissent des agents opérant à plusieurs niveaux différents, plutôt qu'au moyen de traités internationaux classiques¹⁸. Si, disons, l'État de Californie, le ministère chinois de la Protection de l'environnement, Wal-Mart, et l'Union européenne parvenaient à s'entendre sur un plan d'action clair et déterminé, on n'aurait plus besoin d'attendre que des lambins mal informés, comme ceux qui constituent la majorité du Sénat américain, ne se décident enfin. Il serait abominablement tragique que le destin de la Terre entière soit entre les mains du Sénat des États-Unis. Il y aurait là un

18. Je remercie Scott Moore d'avoir attiré mon attention sur ce point.

problème de nature essentiellement non normative et se situant à un autre niveau d'analyse que je ne pourrais pas traiter ici, quand bien même je serais la personne compétente pour le faire. Ce qu'il faut retenir ici est simplement que l'action peut être internationale, sans devoir être fondée sur le type de traités que le Sénat des États-Unis daigne si rarement ratifier.

II. Propriétés nécessaires des institutions de protection des droits : deuxièmement, être intergénérationnelles

Il ne fait aucun doute que si on veut protéger efficacement les générations à venir, les mesures doivent être mises en place par les générations qui les précèdent, en vertu de quoi le changement climatique constitue un défi sans limites dans le temps ou intrinsèquement transgénérationnel, aussi bien qu'intrinsèquement international. Il est tout simplement impossible que les dispositifs dont on aurait besoin pour limiter les effets et l'importance du changement climatique puissent être mis en place par la génération même qui en sera victime et aura elle-même besoin de protection. Le climat dans son ensemble constitue un système doué d'une inertie extraordinaire. Il est bien difficile de le faire dévier de la voie dans laquelle il s'est engagé, mais une fois qu'on l'en a fait dévier, comme c'est le cas depuis la Révolution industrielle et l'exploitation des énergies fossiles, c'est un nouveau défi que de le faire encore dévier de la nouvelle voie sur laquelle on l'a détourné, du moins si on se donne pour cela moins d'un siècle. Cela vient en premier lieu du temps de séjour dans l'atmosphère du gaz à effet de serre (GES) le plus dangereux, à savoir le dioxyde de carbone (CO₂). Il y a encore quelques années à peine, les scientifiques croyaient que le temps de séjour moyen dans l'atmosphère d'une molécule de CO₂ était d'environ un siècle¹⁹. Ils savent à présent que c'est tellement plus d'un siècle qu'en réalité on ne peut pas vraiment le calculer pour l'instant :

On ne peut pas déterminer le temps de séjour [dans l'atmosphère] du CO₂ [...]. Le comportement du CO₂ est complètement différent de celui des autres gaz dont on retrouve une faible proportion dans l'atmosphère, et dont les temps de séjour sont maintenant bien définis. Une stabilisation des émissions de CO₂ aux niveaux que nous connaissons actuellement aboutirait à une augmentation continue du taux de CO₂ atmosphérique durant tout le XXI^e siècle et au-delà [...]. En réalité, c'est seulement au prix de l'élimination quasi complète des émissions que la concentration atmosphérique de CO₂ pourrait être stabilisée et maintenue à un niveau constant [...]. Pour être plus précis, le niveau d'émission de CO₂ actuel excède largement son niveau d'élimination, et une élimination lente et incomplète signifie que des efforts limités pour

19. Il s'agissait déjà là d'une grossière simplification. Pour une approche plus détaillée, voir F. Joos, M. Bruno, R. Fink *et al.*, « An Efficient and Accurate Representation of Complex Oceanic and Biospheric Models of Anthropogenic Carbon Uptake », *Tellus*, 48B (1996), 397-417.

modérer les émissions n'aboutiront pas à la stabilisation de la concentration de CO₂, mais seulement à une réduction de l'augmentation de son taux dans les dizaines d'années à venir²⁰.

Sur le plan pratique, cette conclusion effarante implique qu'à partir du moment où du CO₂ est émis dans l'atmosphère, il y demeure au-delà de toute durée à l'échelle humaine. Et plus on émet de CO₂, plus il va y en rester. Autrement dit, quel que soit le niveau que peut atteindre la concentration de CO₂ dans l'atmosphère, elle va s'y maintenir pour très, très longtemps — de nombreuses générations tout au moins. Voilà pourquoi la question de la durée du changement climatique est un problème spécifique auquel peu d'autres problèmes peuvent être comparés, si ce n'est peut-être celui du stockage des déchets nucléaires — qui demeurent eux aussi dangereux pendant très longtemps, et de la production de produits chimiques dont la toxicité persiste à long terme. Naturellement, l'étendue du changement climatique est autrement plus vaste que celle des déchets nucléaires ou des produits toxiques que nous connaissons pour l'instant. Il vaut sans doute toujours mieux que les institutions de protection des droits soient assurées de durer dans le temps, mais s'il s'agit de prévenir les dangers du changement climatique, il n'y a tout simplement pas d'option alternative.

Quand j'étais enfant, dans la Virginie rurale des années 40, des évangélistes itinérants installaient leur tente dans notre comté pendant une semaine, et tentaient de nous convertir. Un de leurs trucs habituels consistait à essayer de nous faire peur en consacrant la dernière soirée de prêche à « l'impardonnable péché » : il fallait absolument se convertir avant de l'avoir commis — sinon, il serait trop tard car on ne pourrait plus revenir en arrière. Au retour de la célébration, je n'arrivais jamais à m'endormir, terrorisé que j'étais à l'idée d'avoir déjà commis « l'impardonnable péché » sans même m'en être rendu compte, parce que la description que les évangélistes en donnaient était aussi vague que menaçante. J'aurais donc été damné pour l'éternité avant même d'avoir commencé à vivre pour de bon (ou de m'être vraiment amusé). L'adolescence, naturellement, m'a amené d'autres préoccupations, et je n'ai plus guère pensé à « l'impardonnable péché », et j'ai même commencé à douter qu'il puisse exister une telle chose. Aujourd'hui cependant, il m'arrive de penser que les scientifiques qui étudient l'atmosphère ont peut-être finalement mis le doigt sur « l'impardonnable péché » : émettre de telles quantités de CO₂ que d'innombrables générations auront à subir un climat complètement détraqué et empirant de jour en jour, hypothéquant leurs vies dès la naissance ! La punition associée n'est plus ici la damnation éternelle dont on nous menaçait, mais quelque chose de tout aussi terrible et qui, ce qui est encore pire, ne s'abattrait pas sur les impardon-

20. G. A. Meehl, T. F. Stocker, W. D. Collins et al., « Global Climate Projections », in Solomon & al. (eds.), *Climate Change 2007: The Physical Science Basis*, 824-5.

nables pécheurs/émetteurs, mais sur leurs innocents descendants, qu'ils auront condamnés dès le départ.

III. Propriétés nécessaires des institutions de protection des droits : troisièmement, être mises en place immédiatement

Les philosophes et les théoriciens de la normativité ont souvent une tendance malheureuse à vouloir délivrer des prescriptions avant même d'avoir pris le temps d'apprécier en profondeur les caractéristiques des problèmes qu'ils entendent traiter. Il nous faut examiner de plus près les implications du dernier rapport du GIEC, dont nous avons cité un extrait dans le troisième paragraphe ci-dessus et selon lequel, pour ce qui concerne le CO₂, ce qui augmente ne retombe pas avant un certain temps, loin s'en faut. Le sens commun aurait tendance à penser que, bien que nous soyons constamment en train d'ajouter du CO₂ dans l'atmosphère, ce qui s'y trouve déjà doit bien dériver quelque part ailleurs, ou être éliminé d'une manière ou d'une autre. Il est vrai que, à l'échelle des siècles, les molécules de CO₂ se dégradent et que les atomes de carbone et d'oxygène entrent alors dans de nouvelles combinaisons. Mais le fait qu'une décomposition de ce type ne puisse se produire qu'à une échelle de temps si longue implique qu'en pratique — c'est-à-dire à l'échelle humaine — la concentration de CO₂ est tout simplement en train d'augmenter de manière indéfinie, dans la mesure où nous brûlons plus d'énergies fossiles que jamais. Il serait tout à fait essentiel de savoir jusqu'où la concentration de CO₂ peut s'élever — quel niveau le plus haut elle pourrait atteindre — or elle n'atteindra pas son maximum tant que nous n'aurons pas cessé d'en rajouter : toute augmentation est en réalité une augmentation nette.

Par conséquent, il nous faut une stratégie de sortie immédiate de la consommation d'énergies fossiles, et des institutions pour la mettre en œuvre. Je cite à nouveau ce passage tout à fait alarmant : « En réalité, c'est seulement au prix de l'élimination quasi complète des émissions que la concentration atmosphérique de CO₂ pourrait être stabilisée et maintenue à niveau constant. » C'est là une propriété chimique remarquable de l'atmosphère de notre planète, en vertu de laquelle le fait que l'on continue à utiliser des énergies fossiles (ce qui est de loin la première source d'émission de CO₂) sera loin de nous valoir une indulgence pour notre « impardonnable péché ». Et voilà pourquoi la proposition faite par l'administration Obama, de réduire les émissions annuelles de gaz à effet de serre de seulement 4 pour cent par rapport au taux de 1990 est si lamentable : cela ne contribuerait qu'à l'augmentation rapide du total du volume de gaz à effet de serre dans l'atmosphère. Comme le disait récemment l'un de mes amis physicien qui avait suivi de près la campagne électorale américaine de 1992 : « C'est une question de volume total, imbécile ! »

De ces récentes découvertes empiriques, on peut en effet tirer trois leçons importantes dont il faut tenir compte pour mieux comprendre à la

fois la nature et l'étendue de notre responsabilité face à l'urgence qu'il y a à sortir des énergies fossiles. Tout d'abord, si nous n'agissons pas maintenant pour empêcher le changement climatique à venir d'être plus important, nous n'avons aucune bonne raison de croire que qui que ce soit le pourra jamais — il se pourrait bien qu'il n'y ait plus moyen de revenir en arrière si les détériorations se poursuivent, et ce pendant un bon moment, étant donné les moyens technologiques connus²¹. Pour autant que nous le sachions, il n'existe pour l'heure aucun moyen acceptable par lequel les générations qui vont nous suivre pourraient éviter les dommages que nos actions vont leur causer. Si l'on veut atténuer d'une quelconque façon le changement climatique d'ici à un siècle, il faut agir avec fermeté dès à présent. Ensuite, c'est, quoi qu'il arrive, à nous qu'il revient d'agir, en partie parce que c'est nous qui, en ce moment même, empirons les choses (de manière irréversible) pour tous ceux qui verront le jour dans un avenir proche. Nous devons agir avec fermeté. Enfin, grâce à la compréhension, gagnée de haute lutte, des effets de la dépendance à l'énergie carbone, nos scientifiques nous ont offert la possibilité de léguer à ceux qui nous suivront un héritage d'une valeur inestimable : des institutions qui encourageront l'utilisation de sources d'énergies alternatives, sans risque pour l'environnement auquel l'espèce humaine ou les autres espèces qui coexistent avec lui se sont jusque là adaptées avec succès. Une action ferme de notre part pourrait produire des résultats d'une valeur considérable du point de vue de la protection des droits menacés. Mais que devons-nous faire exactement ?

IV. Le cahier des charges des institutions de défense des droits : premièrement, « ne pas nuire »

À l'instar d'un nombre croissant de scientifiques, je suis personnellement convaincu qu'il faut choisir l'objectif minimum fixé par la Déclaration de Copenhague, et qui est de limiter le réchauffement à 2°C de plus que les niveaux relevés à l'ère préindustrielle²². La Banque mondiale affirme que même une telle augmentation de seulement 2°C aurait les conséquences suivantes : « Entre 100 millions et 400 millions de personnes supplémentaires pourraient risquer de souffrir de la faim. Et 1 à 2 milliards de personnes

21. On peut naturellement fantasmer sur des solutions technologiques futures. Certaines de celles qui connaissent une grande popularité, comme la géo-ingénierie, sont moralement très discutables — voir S. M. Gardiner, « Is 'Arming the Future' with the Geoengineering Really the Lesser Evil? », in Gardiner *et al.* (eds.), *Climate Ethics*, 284-311.

22. Il y aurait en effet bien des arguments militant en faveur d'un objectif plus ambitieux, celui de restreindre la hausse de la température globale à (au plus) 1,5°C au-dessus des niveaux préindustriels, ce qui impliquerait de limiter le carbone atmosphérique à 350 parties ppm — d'où de le nom du site web : 350.org. La Banque mondiale s'est fixé comme objectif d'empêcher que la hausse de la température ne dépasse les 2°C — voir International Bank for Reconstruction and Development, *Development and Climate Change*, 3.

pourraient ne plus avoir assez d'eau pour subvenir à leurs besoins²³. » Bien entendu, ceux qui refuseraient de se soumettre à une telle exigence pourraient juger que tout ce qui suit n'est que pure hypothèse ou arbitraire. Cependant, la logique de cette position demeure valide, quel que soit l'objectif choisi, tant qu'on le sélectionne dans la portion des réductions dont on peut raisonnablement penser qu'elles permettront effectivement d'éviter de créer des interférences dangereuses avec le système climatique²⁴. La même logique est valable, tant qu'on impose une limite ferme aux émissions.

Ainsi, si par exemple nous désirons limiter le réchauffement global à 2°C au-delà des niveaux de l'ère préindustrielle, il nous faudrait éviter d'émettre la billionième tonne équivalent carbone (TéqC). C'est à ce prix seulement que nous pourrions raisonnablement croire avoir une chance sur deux d'atteindre notre objectif²⁵. Nous avons déjà émis 0,5 TéqC, et nous sommes par conséquent déjà condamnés à un réchauffement de 1°C. « Il nous a fallu 250 ans pour brûler la moitié du premier billion de tonnes de carbone. Mais si on suit le rythme actuel, on peut s'attendre à ce qu'il nous faille moins de 40 ans pour en brûler la seconde moitié²⁶. » Une étude récente suggère que le meilleur moyen de se représenter le défi qui nous attend, si nous voulons éviter un réchauffement de plus de 2°C, est de se dire que l'humanité doit s'en tenir à un budget cumulatif total de 1 TéqC au maximum, même si, naturellement, cette limite pourrait devoir être révisée à la lumière des découvertes scientifiques à venir²⁷. Le total cumulatif des

23. Ibid., 5. Ces deux projections sont tirées du rapport IPCC de 2007.

24. Pour des hypothèses très informées sur ce à quoi la planète pourrait ressembler après différentes hausses supérieures à 6°C, voir M. Lynas, *Six Degrees: Our Future on a Hotter Planet* (Washington, DC, National Geographic, 2008). Pour une vision plus technique, voir G. W. Yohe, R. D. Lasco, Q. K. Ahmad *et al.*, « Perspectives of Climate Change and Sustainability » in M. Parry, O. Canziani, J. Palutikof *et al.* (eds.), *Climate Change 2007: Impacts, Adaptation and Vulnerability*, Working Group II Contribution to the Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change (Cambridge University Press, 2007), Tables 20.8 and 20.9, 828-9. Il est évident que même une hausse de 3°C serait intolérable, des hausses plus élevées étant d'autant plus catastrophiques.

25. M. R. Allen, D. J. Frame, C. Huntingford *et al.*, « Warming Caused by Cumulative Carbon Emissions Towards the Trillionth Tonne », *Nature*, 458 (Avril 30, 2009), 1163-6.

26. M. R. Allen, D. J. Frame, K. Frieler *et al.*, « The Exit Strategy », *Nature Reports Climate Change*, 3 (May 2009), 57. Les spécialistes de physique atmosphérique de l'Université d'Oxford tiennent un site web dans lequel on trouve un compteur qui mesure la vitesse ahurissante à laquelle les émissions de carbone imputables aux énergies fossiles s'accumulent : <http://trillionthton.org/>.

27. Il y a trois facteurs qui pourraient nous conduire à changer de cap : 1) nous pourrions réviser ce que nous entendons par « une interférence anthropogène dangereuse pour le système climatique » et modifier la cible des 2°C ; 2) nous pourrions nous fixer un objectif plus important ou plus modeste, pour l'adapter à nos préférences en matière de gestion des risques, en fonction des coûts que représentent les réductions et les dommages causés par le changement climatique ; ou 3) l'incertitude scientifique diminuant, nous pourrions avoir la sensation qu'il faut réviser notre objectif, tout en maintenant la cible et les préférences en matière de gestion

émissions de carbone ne doit pas dépasser 1 TégC, sans quoi la température moyenne à la surface de la Terre pourrait (mais il se pourrait aussi que ce ne soit pas le cas) dépasser les 2°C au-dessus des niveaux de l'ère préindustrielle, et ceci à cause du CO₂ seulement. Pour faire court, nous pourrions donc nous dire que notre défi consiste à rester dans les limites d'un total cumulatif de carbone de 1 TégC ou, en d'autres termes, de ne pas atteindre la billionième tonne²⁸. Nous n'avons que quarante ans — à peu près la moitié d'une vie humaine — pour mettre un terme absolu à l'exploitation des énergies fossiles, si nous ne voulons pas que la température augmente de plus de 2°C²⁹. Il faut que d'ici à ce que la génération qui vient d'entrer à l'université prenne sa retraite, l'humanité ait soit perfectionné ses techniques de capture et de séquestration du carbone, soit qu'elle ait abandonné l'extraction de charbon et de pétrole, car ce qui reste de ces réserves d'énergies fossiles représente une véritable épée de Damoclès prête à s'abattre sur nos têtes.

Si nous acceptons que le défi concret qu'il nous faut relever consiste à s'en tenir à un certain budget d'émissions de carbone, et il faut bien que nous l'acceptons si nous voulons limiter la hausse des températures, il faut aussi s'attendre à ce que cela ait des conséquences radicales sur la manière dont nous devons nous comporter. Parce que nous, et avec nous tous ceux que nous allons entraîner dans notre sillage, allons devoir nous cantonner à l'intérieur d'une limite unique, les émissions de carbone se révèlent un jeu à somme nulle à mesure que se succéderont les générations. Le fait que ce soit le cas (que les émissions de carbone soient un *jeu à somme nulle si on prend en compte l'ensemble des émetteurs au cours des années qui viennent*) est d'une importance cruciale du point de vue de la nature de la responsabilité qui est la nôtre, en fonction de celles de nos actions qui auront un impact sur les droits des peuples à venir. Une tonne d'émissions de carbone dont une personne est responsable, c'est une tonne d'émissions de carbone de moins que pourront se permettre les autres personnes, celles qui vivront après elle.

des risques. Je remercie mon collègue David Frame pour avoir attiré mon attention sur ces points, ainsi que pour d'autres suggestions fort utiles.

28. Si notre but était plus ambitieux que celui de rester en dessous de 2°C au-dessus des niveaux préindustriels, il nous faudrait manifestement adopter un budget encore plus serré. Ici, ce qui est crucial est que nous baissions résolument nos émissions carbone. Le but dernier peut, et sera sûrement, adapté au fur et à mesure que le temps passe.

29. Je désespérais de la capacité des institutions de gouvernance américaines à relever le défi, même avant la décision qui fut prise en janvier 2010 par la Cour suprême des États-Unis (*Citizens v. Federal Election Commission*, 558 U.S. [2010]) d'ouvrir la porte à l'usage de fonds de corporations à responsabilité illimitée contre les candidats qui défendaient une quelconque législation allant dans le sens de la nécessaire limitation de l'usage des énergies fossiles. Il est à présent bien difficile d'imaginer comment une action politique efficace pourrait être entreprise aux États-Unis, contre un pouvoir aussi prospère et aussi bien établi que celui des industries du pétrole et du charbon, mais un recours légal serait théoriquement recevable — voir la note suivante.

Nous sommes en compétition pour une ressource bien limitée, avec nos propres arrière-petits-enfants, et les arrière-petits-enfants de tous les autres. Chaque fois que je traverse l'Atlantique dans un avion consommant de l'énergie fossile, je prive quelqu'un d'autre d'en profiter. Notre défi est un jeu à somme nulle et qui se déploie à l'échelle intergénérationnelle.

Voilà qui n'explique cependant pas en quoi ce problème est inédit. La consommation de toute ressource non renouvelable est intergénérationnelle et à somme nulle. Chaque part que j'en prélève est une part de moins pour les autres, pour le reste du temps. Nous avons simplement appris récemment que du point de vue des échelles temporelles humaines, la capacité de la planète à absorber le carbone sans hausse de la température de surface est une de ces ressources non renouvelables, même si après plusieurs siècles il se peut que le carbone atmosphérique soit éliminé.

Continuer à consommer des énergies carbone sans y voir autre chose que faire « comme d'habitude » est donc doublement dangereux pour les personnes à venir. Tout d'abord, les émissions de carbone contribuent à l'aggravation du changement climatique. Ensuite, elles contribuent à l'épuisement du quota (quel qu'il soit) fixé à l'humanité pour ce qui est du total cumulatif d'émissions de carbone. Par exemple, un total de 0,5 TéquC si nous voulons avoir 50 pour cent de chances d'éviter une hausse de température de plus de 2°C. Il y a là deux raisons tout à fait sérieuses, même prises indépendamment l'une de l'autre, d'institutionnaliser une stratégie de sortie des énergies fossiles aussi rapidement qu'il est humainement possible de le faire, et d'assigner des responsabilités en conséquence. Cette stratégie exigera naturellement, comme on l'a noté plus tôt, d'être adaptée à mesure que les événements se succéderont et que notre compréhension de la dynamique du climat continuera de s'améliorer. Mais ces deux facteurs de danger font qu'il est urgent d'agir avec fermeté, agir de façon beaucoup plus déterminée que tout ce que les hommes politiques de bon ton ne l'ont jamais imaginé jusque là.

L'argument essentiel que l'on avance d'ordinaire en faveur de l'inaction est celui de l'incertitude. Que se passerait-il si, en dépit de la sophistication croissante et de la validation grandissante des théories de la science climatologique, il s'avérait qu'on ait plus ou moins exagéré les dangers que représente le changement climatique ? J'ai pris le temps de m'intéresser plus longuement à cette difficile question ailleurs, au sujet de la validité de quelque chose qui revenait à une reformulation du « principe de précaution » : on devrait ignorer complètement certaines questions de probabilité au-delà d'un degré raisonnable de vraisemblance et dans les cas où sont réunies trois conditions :

- 1) perte massive : les pertes éventuelles sont d'une importance massive ;
- 2) niveau de vraisemblance : la vraisemblance que de telles pertes se produisent est importante, même si on ne peut lui assigner de probabilité précise, parce que a) on dispose d'une bonne compréhension du mécanisme par lequel ces

pertes se produiraient; b) les conditions pour que ce mécanisme se mette en branle s'additionnent les unes aux autres; et 3) coûts raisonnables: les coûts liés à la prévention sont raisonnables a) étant donné l'ampleur des pertes possibles et b) tout en tenant compte des autres demandes importantes auxquelles il nous faut répondre à l'aide de nos ressources³⁰.

Le danger que représente le changement climatique satisfait clairement ces trois conditions, par conséquent les considérations d'incertitude ne devraient pas nous empêcher d'entreprendre des actions qui ne représentent pas un coût excessif, si ce qui est ou non « excessif » est fonction seulement de l'ampleur des pertes possibles, sans que celle-ci ne soit réduite par leur degré de probabilité.

Comme Beitz le souligne à bon droit³¹, le plus grand défi intellectuel que pose l'élaboration de la forme la plus adéquate que pourrait prendre la défense du droit est sans doute celui de déterminer avec précision à qui revient la défense de tel droit en particulier. Le fait que nos émissions de carbone, si elles se poursuivent, exacerbent les deux dangers susmentionnés constitue la première de trois très fortes raisons qui justifient amplement notre devoir de réduire drastiquement nos émissions de carbones dès maintenant. Continuer à faire « comme d'habitude » ne revient pas à ne rien faire. Cela revient à faire peser, en toute connaissance de cause, plus de contraintes sur l'existence des individus à venir. L'un des principes les plus incontestables qui devraient nous mener à assigner des responsabilités est celui selon lequel ceux qui infligent un tort doivent cesser de le faire — d'abord, ne pas nuire — et doivent ensuite, si possible, offrir une compensation pour le mal qu'ils ont déjà commis. Notre génération ne pourra pas plaider l'ignorance face aux conséquences qu'entraînera notre choix de source d'énergie. Le tort infligé consiste ici dans le fait de créer des conditions telles que le respect de droits comme le droit à la vie, le droit à la santé et le droit à assurer sa sub-

30. H. Shue, « Deadly Delays, Saving Opportunities: Creating of More Dangerous World? », in Stephen M. Gardiner, Simon Caney, Dale Jamieson, and Henry Shye (eds.), *Climate Ethics: Essential Readings* (New York, Oxford University Press, 2010), 146-62, ici 148. L'industrie des énergies fossiles continue de faire tout ce qu'elle peut pour entretenir la confusion dans l'opinion publique, grâce à la diffusion de ce qu'on a ingénieusement nommé « l'incertitude fabriquée » — voir S. Vanderheiden, *Atmospheric Justice: A Political Theory of Climate Change* (New York, Oxford University Press, 2008), 192-202, pour une documentation sur certains des mensonges les plus notoires qui ont été proférés sous l'administration Bush-Cheney. Il se pourrait cependant que les poursuites légales lancées en réaction aux dommages causés par le changement climatique commencent à inquiéter l'industrie des énergies fossiles — voir J. Schwartz, « Courts as Battlefields in Climate Fights », *New York Times*, January 26, 2010. Dans *Native Village of Kivalina v. ExxonMobil Corp.*, on affirme que « l'industrie a conspiré à « supprimer la conscience du lien » qu'il y avait entre les émissions et le changement climatique au moyen de sociétés-écran, de fausses organisations de citoyens et de pseudo-scientifiques ».

31. Voir en particulier Beitz, *Human Rights*, chap. 7.

sistance est de plus en plus menacé³². Ces conditions commenceront évidemment à se réaliser aussitôt que la billionième tonne aura été émise³³. Le meilleur moyen de commencer à défendre les droits des générations futures est déjà de cesser de les menacer, de cesser de contribuer à l'édification de conditions qui rendront la jouissance de ces droits tout simplement impossible. Si nous n'agissons pas avec vigueur dès à présent, nous infligerons un tort pourtant évitable à ceux que nous laisserons dans notre sillage, un sillage de pollution. Même si je suis convaincu que cette première raison est à elle seule parfaitement suffisante, une raison supplémentaire, quoique plus complexe, renforce encore l'idée qu'une responsabilité majeure — celle d'agir de toute urgence — incombe aux générations présentes, les premières à comprendre le phénomène du changement climatique.

V. Le cahier des charges des institutions de défense des droits : deuxièmement, l'équité

On a déjà souligné le fait que poursuivre la consommation d'énergies fossiles contribue non seulement à aggraver l'importance du changement climatique, mais revient aussi à épuiser ce qu'il reste du quota « tolérable » d'émissions de carbone additionnelles, quel qu'il soit — et ici par « tolérable » on entend simplement un quota tel que si on l'atteint, les conditions seront telles qu'on pourra encore respecter les droits humains³⁴. Si le plafond de température doit être fixé à 2°C au-dessus des niveaux préindustriels, alors le quota qui nous reste est de 0,5 TégC. Quelqu'un qui arriverait à croire que des températures supérieures, et de manière générale un changement climatique plus important, sont encore du domaine du tolérable verrait sa part de quota disponible s'accroître d'autant. Mais quoi qu'il en soit, il faut qu'on fixe un plafond — que ce soit ou non 2°C au-dessus des niveaux préindustriels — sans quoi on peut s'attendre à ce que le changement climatique empire encore et encore. Quel que soit le total des émissions qu'autorise le quota, il faut s'interroger sur l'équité de la manière dont on les

32. Il n'est pas nécessaire que l'on fasse du mal à une personne identifiable à l'avance.

33. Comme on l'a souligné dans la note 21 ci-dessus, les dommages commenceront à être causés même si la hausse des températures se révèle plus faible — en fait, ils se font déjà sentir. De nombreuses espèces seront réduites à l'extinction à cause du bouleversement de leur habitat par exemple. Fixer la barre à ce niveau n'est que le résultat d'une concession réalisée face à la réalité du pouvoir politique qui soutient l'utilisation des énergies fossiles. Pour dire les choses franchement, je défends le principe du « ne pas nuire à moins que ce ne soit inévitable », ce qui n'est qu'un pâle écho du principe hippocratique.

34. Mais tolérable pour qui ? Le changement climatique qui s'est déjà produit a mis en péril les conditions nécessaires à la survie de beaucoup d'autres espèces — l'exemple le plus connu étant celui de l'ours polaire, mais cela vaut pour bien d'autres espèces animales et végétales. Voir *BBC News*, « Climate Focus 'Ignores Wildlife' », February 18, 2008. Les autres espèces ont une très grande valeur — je ne me concentre ici sur les êtres humains que pour des raisons de simplicité. Bien peu de biologistes accepteraient l'idée qu'un niveau additionnel d'émissions de carbone d'origine humaine, quel qu'il soit, soit tolérable.

distribuera. Aussi le second problème éthique majeur, après celui des torts causés, est-il celui de l'équité. L'exigence d'une distribution équitable n'est pas moins fondamentale que celle de ne pas nuire (et de compenser pour les torts causés), mais il est considérablement plus compliqué de lui donner une forme précise dans ce cas précis.

Comme on l'a vu, la question centrale est intergénérationnelle par essence. Le problème de l'équité — ou de l'« équité intergénérationnelle », comme les juristes et les économistes aiment parfois à le nommer — ne constitue certainement pas un aspect périphérique de la question dont on pourrait aussi bien faire abstraction si on le voulait. Quelle qu'en soit l'importance au total, c'est un seul et unique budget d'émissions de carbone qu'il nous faudra partager avec toutes les générations à venir. Par conséquent, on ne peut absolument pas décider d'agir de manière équitable en laissant de côté tout aspect intergénérationnel. La situation à laquelle nous sommes confrontés étant ce qu'elle est, tout ce qui est équitable dépend de part en part de considérations intergénérationnelles³⁵.

Dans la mesure où tous les êtres humains partagent désormais le même budget d'émissions, et que ce budget est à somme nulle, si on veut être équitable alors il faut qu'on laisse aux autres la part qui leur revient équitablement et qu'on n'utilise que celle qui nous revient. Mais comment faut-il se représenter cette question, nouvelle en apparence, de savoir en quoi consistera un partage équitable des émissions de carbone, dans le contexte institutionnel international que nous proposons de mettre en place ? Une manière de réduire les émissions de carbone consiste à les taxer, mais la majorité des projets dont on débat actuellement impliquent la création et la vente de permis d'émettre du carbone — un permis carbone, une bourse du carbone qui constituera une institution internationale et intergénérationnelle susceptible de changer le cours des choses. Sous l'autorité d'une bourse de ce genre, la seule manière de créer un incitatif en faveur de la réduction des émissions de carbone consisterait à exiger la possession d'un permis d'émettre du carbone, et de faire payer certains individus pour ces permis (puis, progressivement, de réduire le nombre de permis disponibles et d'en faire ainsi augmenter le prix)³⁶. Aujourd'hui, l'économie mondiale repose sur les éner-

35. Il me semble que la plupart des questions de justice sont fondamentalement de nature intergénérationnelle et internationale si on y regarde bien, mais on dirait que je ne suis pas arrivé à en convaincre beaucoup de monde pour l'instant. Pour l'argument principal, voir H. Shue, « The Burdens of Justice », *Journal of Philosophy*, 80, 10 (October 1983), 600-8. Pour un penseur qui est au moins convaincu par l'aspect international, voir K.-C. Tan, *Justice without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism and Patriotism* (Cambridge University Press, 2004), 175.

36. Les politiciens de l'aile droite américaine ne cessent de se lamenter et de prétendre, faute d'y voir suffisamment clair, que « plafonner et échanger » ce serait ajouter « encore une nouvelle taxe ». L'objectif, effectivement, est de rendre la consommation d'énergies fossiles plus chère de manière à la réduire et — dans les quarante années à venir si possible — à l'éliminer. Il va de soi que le secteur du pétrole et les politiciens qui en dépendent s'opposent à de telles mesures, qui menacent littéralement leur moyen d'existence.

gies fossiles et par conséquent sur les émissions de carbone. Cependant, beaucoup de gens dans le monde sont trop pauvres pour non seulement payer ce qui, sinon, serait le simple prix des énergies fossiles, mais a fortiori aussi pour s'acquitter du supplément qu'ajouterait à cela le coût des permis de relâcher la quantité de CO₂ engendrée par la combustion d'une telle quantité d'énergies fossiles.

Toute bourse du carbone doit donc respecter cette exigence fondamentale pour les droits humains, qui est qu'on ne doit pas rendre la survie de certains individus impossible en fixant un prix du marché pour les énergies fossiles tel qu'ils ne pourraient y avoir accès, et ce tant que ces individus dépendront des énergies fossiles — faute de disposer de sources d'énergie alternatives, durables et à prix abordable³⁷. Nous allons naturellement essayer d'atteindre un stade auquel aucun de nous ne dépendra plus des énergies fossiles, mais nous ne pourrions pas y parvenir sans transition et en faisant semblant de déjà en être capable, c'est-à-dire aussi en ignorant le fait que la plupart des individus dépendent encore des énergies fossiles³⁸. Ainsi, le problème d'équité qui sous-tend le principe d'une bourse du carbone est le suivant : qui doit payer pour avoir un permis, et à qui devrait-on attribuer

37. Les réserves en énergie d'un grand nombre de pauvres ne seront pas affectées, car ceux-ci ne sont pas partie prenante dans le marché des énergies fossiles. En revanche, ceux-ci utilisent du bois et du fumier, qu'ils font sécher et brûler dans des fourneaux dont la déperdition en énergie est très forte. Or ces pratiques sont en elles-mêmes à éviter puisqu'elles contribuent de manière importante au changement climatique. Plus précisément, les millions de cuisinières traditionnelles engendrent de gigantesques nuages de carbone noir (de « suie »), lequel se fixe dans les régions polaires et réduit l'albédo de la neige. « Le carbone noir pourrait être responsable de près de la moitié du réchauffement de l'Arctique » ; voir E. Rosenthal, « Third-World Stove Soot Is Target in Climate Fight », *New York Times*, April 15, 2009 ; et International Bank for Reconstruction and Development, *Development and Climate Change*, Box 7.10, 3.12. Si on élève, sur le marché, le prix du charbon, du pétrole et du gaz, on risque de ne pas laisser d'autre choix à certains peuples que d'utiliser ces sources d'énergies extrêmement destructrices pour l'environnement, à moins qu'on ne mette en place des dispositifs complémentaires qui leur permettrait d'utiliser l'énergie de manière moins nuisible, par exemple des fourneaux à bas prix mais beaucoup mieux isolés, au moins à court terme.

Par la suite, je parlerai de ceux qui doivent se fournir en énergies fossiles sur le marché sous le nom de « pauvres dépendant du marché ». À proprement parler, ce sont les pauvres qui dépendent du marché des énergies fossiles, mais pour éviter les lourdeurs, j'utiliserai la dénomination la plus courte. Je remercie Denis G. Arnold d'avoir attiré mon attention sur cette importante distinction.

38. La question de savoir comment la planète en est arrivée à dépendre d'une économie centrée sur les énergies fossiles est une question historique importante. Pour un récit fascinant de la manière dont cela s'est produit, voir K. Pomeranz, *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy* (Princeton University Press, 2000). Pour une introduction aux implications militaires de la dépendance des « super puissances » aux énergies fossiles, voir M. T. Klare, *Blood and Oil: The Dangers and Consequences of America's Growing Dependency on Imported Petroleum* (New York: Henry Holt, 2004) ; et pour le rôle joué par l'industrie américaine de l'automobile en particulier, voir I. Rutledge, *Addicted to Oil: America's Relentless Drive for Energy Security* (New York, I. B. Tauris, 2005).

des permis gratuits? Il faut que le principe distributif qui conduit à l'idée d'émissions de carbone gratuites (des émissions sans qu'il soit besoin d'avoir un permis) soit un principe distributif adéquat à la ressource en question, c'est-à-dire une ressource intergénérationnelle à somme nulle, qui se trouve être une nécessité pour l'existence et le demeurera tant que le régime énergétique actuel, très majoritairement fondé sur le pétrole, nous maintiendra encore sous sa coupe. Pour présenter les choses de manière plus concrète encore, supposons comme précédemment que la bourse en question dispose encore d'un budget d'émissions de 0.5 TéquC, avant que l'hégémonie du pétrole et du gaz doive cesser (si on veut éviter un réchauffement excédant 2°C au-dessus des niveaux de l'ère préindustrielle). Il faudrait alors un principe de distribution qui puisse s'appliquer à la répartition de ces 0.5 TéquC restant. Quel que soit le nombre en question, la logique est la même.

Ce qui ne fait aucun doute — à moins que l'on considère qu'il soit acceptable de créer des institutions sociales responsables de morts innombrables — c'est que toute distribution acceptable du quota de 0.5 TéquC (quota intergénérationnel à somme nulle) doit nécessairement être compatible avec le fait que chaque individu devra pouvoir bénéficier du montant d'émissions de carbone minimal qu'exige une existence décente, montant à fixer en tenant compte du contexte qui est celui d'une économie reposant sur les énergies fossiles, et cela jusqu'à ce qu'on parvienne à sortir d'un système aussi destructeur pour l'environnement.

Les accommodements institutionnels qui sont aujourd'hui en discussion ne contiennent aucun projet concernant la distribution directe de permis d'émissions aux individus de par le monde — une telle chose serait absolument impossible à mettre en pratique. Dans la plupart des systèmes d'échange qui sont proposés, c'est entre des entreprises et/ou des États que l'on répartit les permis (gratuitement ou aux enchères). Le coût additionnel qu'engendre la nécessité d'avoir un permis sera naturellement répercuté par les entreprises sur les individus (il en irait exactement de même si les entreprises devaient s'acquitter d'une taxe carbone). Mais la logique de l'affaire est plus facile à saisir si l'on simplifie et l'on décrit les choses en disant qu'il y aura des permis à destination des individus, certains disponibles à la vente, et d'autres qu'on leur offrira gratuitement. Il nous faudra alors une liste établissant qui, dans l'ordre, pourra bénéficier (gratuitement) des émissions, compte tenu de ce qui restera encore de notre budget de 0.5 TéquC. Il est alors clair que, à moins qu'on soit prêt à condamner à mort certains individus faute de les laisser bénéficier d'un montant minimal d'émissions de carbone, ceux qui peuvent le moins se permettre de payer pour leurs émissions devront figurer au sommet de la liste de ceux qui n'auront rien à déboursier. Certaines populations, par exemple, ne peuvent cultiver la nourriture dont elles ont besoin qu'en utilisant des fertilisants dérivés de produits du pétrole, ou bien des pompes d'irrigation à essence. Si on ne leur vient pas en aide, ces populations qui aujourd'hui parviennent à peine à s'offrir ces

fertilisants ou l'essence nécessaire pour faire fonctionner leurs pompes d'irrigation n'auront sans doute pas les moyens de s'acquitter des coûts supplémentaires que représenterait le prix d'un permis d'émission.

Le prochain point ne paraîtra peut-être pas évident, mais il constitue selon moi la seule approche suffisamment prudente, étant donné le danger que représente le changement climatique extrême qui vient, et l'urgence vitale qu'il y a, par conséquent, à maintenir les émissions cumulatives totales à un niveau relativement bas (mettons 1 TéquC), et ce, jusqu'à ce qu'on ait complètement éliminé l'utilisation des énergies carbone — afin d'éviter une hausse de la température de plus de 2°C au-dessus des niveaux de l'ère pré-industrielle. Nous ignorons pendant combien de temps le budget restant, c'est-à-dire la seconde tranche de 0,5 TéquC d'émissions qu'il serait encore « tolérable » d'émettre (une première tranche de 0,5 TéquC a déjà été consommée à cette date³⁹), devra servir à compenser les besoins en émissions de carbone — jusqu'à nouvel ordre — inévitables de la plupart des populations atteintes par la pauvreté. Au train où vont les choses pour l'instant, ce budget restant sera épuisé en moins de 40 ans — bien avant 2050⁴⁰.

Plus longtemps les populations pauvres de la planète auront à recourir aux émissions de carbone pour survivre en raison d'un régime énergétique essentiellement basé sur le pétrole, et plus longtemps il leur faudra pouvoir compter sur ce qui restera de ce budget, quel que soit le moment. Si on veut vraiment éviter de rendre la vie de ces populations impossible, et si on prend au sérieux ce que disent les scientifiques, il faut donc réserver à ces populations une part suffisante du budget d'émissions « tolérables » de sorte qu'elles puissent s'assurer un niveau d'existence décent durant la période pendant laquelle il leur faudra encore dépendre des énergies fossiles. Il paraît clair que plus longtemps elles dépendront des énergies fossiles, et plus il leur faudra puiser dans le budget, plus la part de ce budget qui devra leur être strictement dévolue sera importante. D'une part, ce budget d'émissions de carbone ne pourra être augmenté qu'en autorisant une hausse des températures au-delà des fameux 2°C, ce qui représente un danger encore plus grand. D'autre part, la période pendant laquelle les populations pauvres dépendront encore des énergies fossiles peut être raccourcie si on met plus rapidement à leur disposition, à un prix abordable, des formes d'énergie alternatives ne rejetant pas de carbone. C'est là l'une des actions qu'il est le plus urgent de mettre en place, pour cette raison et bien d'autres encore.

39. D'après les estimations, en date du 20 février 2010, nous avons émis plus de 535 157 625 000 tonnes de carbone dans l'atmosphère. [NdT: le 04 juin 2015, nous en sommes à plus de 590 935 612 000 tonnes]. Voir les résultats des calculs de l'université d'Oxford (<http://trillionthtonne.org>).

40. Voir Allen *et al.*, « The Exit Strategy », 2. Au moment où nous rédigeons ce texte, le compteur du <http://trillionthtonne.org> indique que la billionième tonne sera vraisemblablement émise au tout début des années 2045 — soit dans 30 ans.

Il est de la plus grande importance de ne pas confondre le nombre de TéquC que l'on retirera du budget restant d'émissions « tolérables » à destination des populations pauvres sans les leur faire payer (sans exiger qu'elles s'acquittent d'un permis payant), soit a , avec le nombre total de tonnes de carbone dont on peut encore amputer le budget dans son ensemble, soit N . Le montant a ne représentera qu'une fraction de la somme totale N , laquelle sera fonction de toutes les variables qui affecteront le marché des permis, notamment le nombre d'entre eux qui seront créés, ceux à qui on les distribuera, quel pourcentage en sera mis aux enchères, *etc.* La consommation de N , c'est-à-dire du résidu des 0.5 TéquC d'émissions futures encore « tolérables » qu'il nous reste encore, correspondra à la somme de (a) la consommation de toute population pauvre, dépendante du marché, et qui n'a pas besoin de détenir un permis, et de (b) la consommation de ceux qui s'acquitteront, voleront, ou d'une manière ou d'une autre parviendront à acquérir des permis. Tout régime d'émissions, pour peu qu'il soit moins désinvolte que celui dont on s'est contenté par le passé au motif que tout est comme d'habitude, pourrait étendre la durée de vie du budget résiduel de 0.5 TéquC au-delà des années 2050 — plus on s'éloignera des mesures en vigueur du temps du « comme d'habitude », et plus on repoussera la limite (au-delà de 2050) en termes de viabilité de ce budget total d'émission compatible avec 50 % de chances que la hausse des températures n'excède pas 2°C au-delà des niveaux de l'ère préindustrielle.

La question de savoir combien de temps il faudra pour épuiser notre budget d'émissions (les 0,5 TéquC d'émissions qu'il serait encore « tolérable » de rejeter dans l'atmosphère) est sans aucun doute une question empirique⁴¹, étant donné que tant les émissions (a) gratuites que (b) payantes seront prélevées sur le même budget. Ma suggestion — et c'est là le point qui n'est pas évident à saisir dans le déroulement de l'argument — est qu'il faudrait que *toutes* les émissions gratuites soient, à titre d'essai et provisoirement, entièrement réservées aux populations pauvres et dépendantes du marché⁴². Celles-ci mises à part, tout le monde devra payer pour obtenir un permis. Si,

41. Des émissions plus faibles pourraient, selon certains, être considérées comme ne représentant pas de danger pour le système climatique. Voir la note 21 ci-dessus.

42. On aurait clairement besoin ici d'un critère permettant de préciser qui est pauvre et qui ne l'est pas, mais c'est là un problème bien connu à la résolution duquel je ne peux rien apporter en particulier. On pourrait dire que, selon la manière dont les permis gratuits parviendront effectivement jusqu'aux pauvres (et poursuivant notre simplification, en vertu de laquelle les permis reviendraient aux individus), il faudrait aussi que les permis gratuits soient également inaliénables ou non échangeables sur le marché, afin qu'il n'y ait aucune tentation, pour des « fiduciaires véreuses », par exemple des gouvernements avides, de les voler; pour une discussion intéressante sur ce point, voir Simon Caney, « Equality in the Greenhouse ». Si les mécanismes du système de plafonnement et d'échange se révélaient devenir trop complexes pour être appliqués, je me satisferais parfaitement de taxes carbone accompagnées de crédits d'impôts pour les pauvres, sauf peut-être pour les plus grands pourvoyeurs de services, ainsi que les autres gros émetteurs, que l'on pourrait autoriser à échanger des permis entre eux.

et à partir du moment où des recherches plus approfondies devaient nous donner une idée plus claire et plus fiable du nombre total d'individus qui, au cours des générations à venir, seront à la fois incapables de se pourvoir de permis d'émission et auront cependant encore besoin d'autorisation d'émettre du carbone parce qu'ils ne disposeront pas encore de sources d'énergie alternatives et abordables, alors nous aurons la possibilité d'autoriser des émissions gratuites à davantage de personnes, si les pauvres sont alors encore soumis à la dépendance aux énergies fossiles. Combien de temps tiendra encore le budget d'émissions de carbone supplémentaires et néanmoins « tolérables » (0,5 TéquC), cela dépendra essentiellement de (b), c'est-à-dire des émissions que réaliseront ceux qui se procureront des permis, mais aussi du nombre de ceux qui, dans les générations à venir, ne pourront pas s'offrir de permis d'émissions de carbone mais qui dépendront néanmoins encore des énergies fossiles et à qui on devra donc autoriser (a) des émissions gratuites, à moins qu'on ne les abandonne à la mort ou au désespoir. Ce nombre-ci, en retour, dépend du temps qu'il faudra pour que, grâce à des sources d'énergie de rechange et abordables, les pauvres puissent sortir de leur dépendance aux énergies fossiles. Si, et quand on aura une idée plus claire de ces nombres, peut-être ne sera-t-il plus nécessaire, selon le total auquel ces nombres s'élèveront effectivement, de réserver toutes les émissions gratuites aux pauvres. Jusqu'à preuve du contraire, cependant, la liste des priorités en matière d'émissions gratuites prélevées dans le budget ne devra compter — c'est du moins ce que je propose — absolument personne d'autre que les populations pauvres et dépendantes du marché. Autrement, nous risquons fort de plonger des peuples entiers dans le désespoir alors que nous nous efforçons de mettre un terme aux émissions de carbone pour le bien des générations futures, en mettant en place un mécanisme commercial auquel certains des humains qui vivent aujourd'hui sur la planète n'auront tout simplement pas les moyens de s'ajuster.

Quel pourcentage des permis faudrait-il octroyer gratuitement aux pauvres? Autant qu'il en faudra pour qu'ils puissent assurer le respect de leurs droits fondamentaux. Sans quoi les dispositifs institutionnels que nous souhaitons mettre en place pour protéger les pauvres du futur ne seront rien d'autre que des dispositifs pour affamer les pauvres du présent, ce qui constituerait un crime contre l'humanité. Bien entendu, cela aura pour effet de réduire le nombre de permis qui seront disponibles à la vente, et en fera augmenter le prix. Le seul moyen d'atténuer cette hausse serait de mettre plus rapidement sur le marché des sources d'énergie alternatives et à prix abordable.

L'Union européenne possède un système mixte de ce type. Je remercie Ed Page d'avoir amené ce point en discussion.

Ceux à qui les débats entourant la question du changement climatique sont familiers s'apercevront que la conclusion à laquelle parvient mon raisonnement est aussi forte que celle à laquelle parviennent d'ordinaire ceux qui en appellent à la responsabilité historique, sans avoir cependant à me fonder, contrairement à eux, sur la prémisse discutable selon laquelle il existerait un droit universel à une égale répartition des émissions entre chaque individu, la même pour tous. La prémisse qui joue sensiblement le même rôle dans ma reformulation est celle selon laquelle nous ne pouvons décemment pas tout simplement condamner ceux qui ont besoin d'émettre du carbone mais ne peuvent pas en payer le permis, en refusant, au sein de notre nouvelle institution de bourse du carbone, de leur garantir la possibilité de réaliser les émissions dont ils ont besoin — ce qui reviendrait à violer leurs droits à l'existence, à la santé et/ou d'assurer leur propre subsistance. Je ne prétends nullement avoir réfuté la prémisse concernant le droit à une égale répartition des émissions, identique pour chacun, prémisse sur laquelle se fondent les versions habituelles de l'argument de la responsabilité historique. Simplement, je n'ai pas besoin d'une prémisse aussi forte en raison de ce que la nature du défi se révèle être sur le plan empirique, à savoir la répartition d'un budget de carbone, intergénérationnel et à somme nulle⁴³. Plus profondément, je n'ai pas besoin de cette prémisse plus forte réclamant des droits d'émettre égaux parce que notre situation est effroyablement soumise à la nécessité de nous en tenir à un budget d'émissions à somme nulle. Les situations extrêmes sont à certains égards plus claires que les autres — leur sévérité même simplifie le choix. Tout ce à quoi nous devons nous engager, c'est à protéger les droits des plus vulnérables d'aujourd'hui et de très bientôt, contre les effets du système de permis que nous pouvons nous sentir appelés à mettre en place au bénéfice des plus vulnérables qui verront le jour dans un avenir plus lointain. Si nous n'agissons pas avec la dernière énergie dès aujourd'hui, nous lèserons tous ceux qui vivront dans notre ombre.

On peut mieux comprendre l'importance de la recommandation que toutes les émissions gratuites soient réservées aux pauvres dépendants du marché si on la met en contraste avec une proposition différente. Dans l'excellent chapitre qu'il a consacré aux effets de compétitivité engendrés par différentes politiques sur le climat, Richard D. Morgenstern remarque qu'une des propositions est celle qui consiste à offrir, au sein du système de plafonnement et d'échange, des allocations gratuites au profit des industries fortement productrices de carbone. Dans ma propre terminologie, cela reviendrait à faire bénéficier ces industries d'émissions gratuites. Il me semble cependant qu'une exigence implicite d'équité doive être satis-

43. À comparer avec H. Shue, « Historical Responsibility », Technical Briefing for Ad Hoc Working Group on Long-Term Cooperative Action Under the Convention [AWG-LCA], SBSTA, UNFCCC, Bonn, 4 juin, 2009.

faite par de telles industries, qui, effectivement, se défendent de la manière suivante :

Nous comprenons bien que le montant total des émissions doit être réduit, et nous voulons certainement assumer la part qui nous revient dans cet effort. Mais que voulez-vous, notre industrie a besoin de pouvoir émettre beaucoup plus que la plupart. Par conséquent, pour nous un partage équitable serait non pas un partage égal, mais un partage qui reflète mieux notre grand besoin en termes d'émissions de carbone.

Mais qu'est-ce, après tout, qu'une industrie productrice de beaucoup d'émissions de carbone ? C'est une industrie qui émet une quantité particulièrement importante de carbone, comparé à la valeur de ce qu'elle produit ! Si la solution aux défis que représente le maintien de la compétitivité des industries qui émettent beaucoup de carbone consiste à leur concéder des privilèges spéciaux pour ce qui est des émissions, nous ne faisons que poursuivre la ruée vers l'émission de la billionième tonne, et dépensons ces portions du quota d'émissions qui nous reste, alors que nous pourrions les sauvegarder au profit des pauvres et dépendants du marché. Ce sont les émissions des industries qui produisent beaucoup de carbone qu'il est le plus important de remettre en question, plutôt que de les leur céder.

VI. Un héritage spectaculaire : surmonter le dilemme habituel et sa cruauté

On peut à présent mieux comprendre que la troisième raison pour laquelle il faut agir avec la dernière énergie est que, pour l'instant, mais cela ne durera pas éternellement, nous avons la possibilité d'œuvrer pour la protection de deux ensembles de droits humains, qu'il deviendra de plus en plus difficile de défendre simultanément. D'une part, nous pouvons lutter contre la détérioration de la capacité des peuples d'un avenir relativement lointain à jouir de leur droit à la vie, aux moyens de subvenir à leur propre subsistance et à la santé, en évitant l'émission de la billionième tonne de carbone. D'autre part, et au moyen de la même institution de plafonnement et de commerce qui serait mise en place pour atteindre ce premier objectif, on pourrait éviter la détérioration de la capacité des pauvres dépendants du marché, que ce soient ceux du présent ou ceux qui verront le jour dans un proche avenir, à jouir de leurs droits en leur garantissant des permis d'émissions de carbone gratuits. Au fil du temps, il se pourrait fort bien que l'on nous dise, comme c'est déjà souvent le cas, qu'il nous faut choisir entre « les pauvres du présent » et « les pauvres du futur ». À mesure que le total d'émissions de carbone que notre système climatique planétaire est susceptible de pouvoir encore « tolérer » se réduit, on nous dira vraisemblablement que tout le monde doit payer plus cher pour pouvoir émettre du carbone, afin de réduire les émissions ; ceci pourrait avoir pour conséquence d'exclure les populations actuellement pauvres du marché de l'énergie, y compris pour ce qu'on appelle parfois les « émissions de subsistance », c'est-à-dire le volume

minimal de carbone qu'il faudrait émettre pour assurer leur survie et leurs moyens de subsistance⁴⁴. Cela reviendra à sacrifier les pauvres de maintenant au profit des pauvres du futur. Ou bien, nous dira-t-on, il nous faudrait revenir sur le plafonnement des émissions de carbone cumulées et les laisser dépasser le chiffre de 1 TéquC, ce qui selon toute vraisemblance entraînera un changement climatique plus important et rendra plus difficile encore pour les pauvres du futur de jouir de leurs droits, puisqu'on les aura sacrifiés au bénéfice des pauvres du présent (et de ceux — quels qu'ils soient — qui sont en train d'émettre du carbone!).

Le point le plus important est qu'il n'est pas nécessaire d'affronter un tel dilemme entre les droits présents et les droits futurs si — et, pour autant que je le sache, seulement si — nous prenons des mesures radicales pour réduire drastiquement les émissions de carbone (de sorte que la vie du futur pauvre ne soit pas menacée par la détérioration de son environnement), et que nous le fassions tout en protégeant en même temps les intérêts immédiats du présentement pauvre, intérêts qui constituent la substance même de leurs droits (maintenant et dans l'avenir). Plus nous nous autorisons à finasser et à faire preuve d'indécision, plus nous nous rapprochons du moment où nous nous retrouverons au pied du mur, face à un dilemme en vertu duquel une restriction subite des émissions de carbone, visant à nous empêcher d'atteindre la billionième tonne, sera devenue la seule alternative envisageable à la révision du plafond de 1 TéquC, laquelle mettrait en péril la subsistance des futurs pauvres (et éventuellement celle de tous les autres, sans parler de toutes les autres espèces). Mais nous ne sommes pas obligés de nous mettre — ou plutôt, de mettre les pauvres présents et du futur — dans une telle situation, en continuant à refuser de voir la réalité en face⁴⁵.

Il est, au contraire, urgent d'agir sur deux fronts convergents. Tout d'abord, il faut faire baisser les émissions, nettement et résolument. La concentration de carbone dans l'atmosphère ne cessera pas de croître tant que l'on n'aura pas ramené les émissions à zéro, comme l'indiquent les minutes du dernier rapport du GIEC, que l'on a déjà eu l'occasion de citer ici à deux reprises. La concentration maximum de carbone déterminera probablement le changement climatique maximum. Ensuite, il faut que l'on développe des technologies utilisant des sources d'énergie alternatives aussi rapidement qu'il est humainement possible de le faire, afin d'en arriver à ce

44. La distinction entre les émissions de subsistance et les émissions superflues, ou de luxe, a été introduite à l'occasion de la première discussion importante dans le domaine de l'éthique du changement climatique : A. Agarwal and S. Narain, *Global Warming in a Unequal World* (New Delhi, Centre for Science and Environment, 1991), 5. J'ai repris cette suggestion dans Shue, « Subsistence Emissions and Luxury Emissions ». À la différence de l'usage que j'en ai fait, ces deux catégories sont traitées comme épuisant mutuellement l'ensemble des émissions dans Vanderheiden, *Atmospheric Justice*, 67-73 et 242-3.

45. Pour une discussion portant sur des questions en lien avec ce thème, voir S. Humphreys (ed.), *Human Rights and Climate Change* (Cambridge University Press, 2010), *passim*.

jour où le prix de ces nouvelles technologies pourra entrer en compétition avec celui des énergies fossiles et deviendra abordable même pour les plus pauvres. Les énergies fossiles sont, comme on le sait, très bon marché, ce qui est la raison principale pour laquelle il nous faut des institutions de plafonnement et d'échange (ou une taxe carbone) afin que leur prix soit fixé à la hausse par choix politique. Nous devons nous efforcer d'atteindre le seuil à partir duquel la baisse du prix des technologies alternatives et la hausse du prix des énergies fossiles voudront dire que les énergies fossiles auront perdu leur avantage compétitif en termes de coûts. Plus on s'avancera sur l'un de ces deux fronts — en rendant les énergies fossiles plus chères, et en rendant les technologies utilisant des sources d'énergie alternatives moins chères —, et moins on aura besoin de s'avancer sur l'autre. Une fois qu'on aura atteint le seuil visé, même l'individu le plus égoïste, qui se soucie de l'environnement et des droits d'autrui comme d'une guigne, se rendra compte du fait qu'il est tout simplement plus avantageux d'utiliser les énergies alternatives. Parvenue à ce point, l'humanité pourrait se sortir d'affaire, si du moins nous n'avons pas émis la billionième tonne d'ici là, ou selon ce que la science, dans ses avancées, nous dit de ce que pourra être la limite supérieure des émissions de carbone encore « tolérables » du point de vue environnemental. Si nous agissons avec vigueur en faisant preuve d'audace dès maintenant, nous pourrions mettre au point des institutions susceptibles de transmettre un héritage d'une valeur inestimable en matière de protection des droits, à l'égard de bien des générations. Foncer tête baissée et commettre l'« impardonnable péché » par un aveuglement complaisant, ou, signe de clairvoyance, créer des institutions de protection des droits qui seront d'une valeur inestimable — quel choix votre génération fera-t-elle ? Pour sa plus grande honte, la mienne semble avoir fait le sien.

(Traduit de l'anglais par Aude Bandini)

Droits humains et conflits armés

Jean-Baptiste Jeangène Vilmer

Dossier. Les droits humains – nouveaux développements

Volume 42, numéro 2, automne 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1034743ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1034743ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Jeangène Vilmer, J.-B. (2015). Droits humains et conflits armés. *Philosophiques*, 42 (2), 311–333. <https://doi.org/10.7202/1034743ar>

Résumé de l'article

À première vue, il s'agit d'une chose et son contraire : la guerre est tellement le lieu par excellence de la violation des droits humains que leur relation semble se résumer à cet antagonisme primaire — l'un serait la négation de l'autre. La guerre viole les droits et les droits ont la paix, donc l'absence de guerre, comme condition de possibilité. Puis l'on se souvient que, contrairement aux apparences, la guerre n'est pas cet état de non-droit où tout est permis, mais un espace normé, codifié. Il est question des droits humains pendant la guerre — pour dénoncer leur violation, certes, mais la violation des règles n'est pas la preuve de leur absence — mais aussi avant la guerre, puisque certains conflits sont justifiés par la protection des droits des populations locales, ou en vertu d'un « droit de l'humanité » qui serait un intérêt à agir. Les relations entre droits humains et conflits armés sont résumées dans cet article en quatre parties : d'un point de vue historique, d'abord, où l'on montre leur réciprocity (le rôle de la guerre dans l'évolution des droits humains, et le rôle des droits humains dans l'évolution de la guerre). En reprenant la trilogie de l'éthique de la guerre ensuite : la guerre au nom des droits humains (*jus ad bellum*), les droits humains dans la guerre (*jus in bello*) et, en guise de conclusion, les droits humains après la guerre (*jus post bellum*).

Droits humains et conflits armés

JEAN-BAPTISTE JEANGÈNE VILMER

Sciences Po, Paris

jeanbaptiste.jeangenevilmer@sciencespo.fr

RÉSUMÉ. — À première vue, il s'agit d'une chose et son contraire : la guerre est tellement le lieu par excellence de la violation des droits humains que leur relation semble se résumer à cet antagonisme primaire — l'un serait la négation de l'autre. La guerre viole les droits et les droits ont la paix, donc l'absence de guerre, comme condition de possibilité. Puis l'on se souvient que, contrairement aux apparences, la guerre n'est pas cet état de non-droit où tout est permis, mais un espace normé, codifié. Il est question des droits humains pendant la guerre — pour dénoncer leur violation, certes, mais la violation des règles n'est pas la preuve de leur absence — mais aussi avant la guerre, puisque certains conflits sont justifiés par la protection des droits des populations locales, ou en vertu d'un « droit de l'humanité » qui serait un intérêt à agir. Les relations entre droits humains et conflits armés sont résumées dans cet article en quatre parties : d'un point de vue historique, d'abord, où l'on montre leur réciprocity (le rôle de la guerre dans l'évolution des droits humains, et le rôle des droits humains dans l'évolution de la guerre). En reprenant la trilogie de l'éthique de la guerre ensuite : la guerre au nom des droits humains (*jus ad bellum*), les droits humains dans la guerre (*jus in bello*) et, en guise de conclusion, les droits humains après la guerre (*jus post bellum*).

ABSTRACT. — At first glance these two terms may seem contradictory. War is the most extreme context of human rights violations, suggesting that they have a fundamentally antagonistic relationship and that one is the negation of the other. War violates rights, while rights require peace and hence the absence of war. Despite this appearance, however, war is not a state of lawlessness where all is permitted, but rather a regulated, codified space. There is a question of human rights in war and we obviously denounce their violation, but the violation of rules is not proof of their absence. There is another question of human rights before war, since certain conflicts are justified by the protection of the local population's rights, or the "rights of humanity" as a cause for action. This article summarises the relations between human rights and armed conflicts in four sections : firstly from a historical perspective, focusing on their reciprocity (war's role in the evolution of human rights and the role of human rights in the evolution of war). The next sections follow the trinity of the ethics of war : war in the name of human rights (*jus ad bellum*), human rights in war (*jus in bello*) and, to conclude, post-war human rights (*jus post bellum*).

À première vue, il s'agit d'une chose et son contraire : la guerre est tellement le lieu par excellence de la violation des droits humains que leur relation semble se résumer à cet antagonisme primaire — l'un serait la négation de l'autre. La guerre viole les droits et les droits ont la paix, donc l'absence de guerre, comme condition de possibilité. Puis l'on se souvient que, contrairement aux apparences, la guerre n'est pas cet état de non-droit où tout est

permis, mais un espace normé, codifié. Il est question des droits humains pendant la guerre — pour dénoncer leur violation, certes, mais la violation des règles n'est pas la preuve de leur inexistence — mais aussi avant la guerre, puisque certains conflits sont justifiés par la protection des droits des populations locales, ou en vertu d'un « droit de l'humanité » qui serait un intérêt à agir.

Leur relation est en réalité tellement riche qu'elle correspond à un domaine de recherche à part entière, l'éthique de la guerre, qui pose la question de sa légitimité: à quelles conditions peut-on dire d'une guerre qu'elle est juste au sens du *jus ad bellum* (le droit d'entrer en guerre), du *jus in bello* (le droit dans la guerre) et du *jus post bellum* (le droit après la guerre)? Les deux premiers datent de la scolastique médiévale, le troisième est plus récent. Kant avait déjà identifié « le problème, d'une part, du droit à la guerre, d'autre part du droit s'appliquant *durant* la guerre, enfin du droit [...] qui s'instaure *après* la guerre¹ », mais le *jus post bellum*, sous cette appellation, ne sera développé qu'au début des années 2000².

L'éthique de la guerre, qui n'est autre que le nom moderne de la théorie de la guerre juste, n'est pas strictement identique au problème des droits qui nous occupe ici, car tous les dilemmes moraux ne sont pas formulés en termes de droits — historiquement, ils ne l'ont d'ailleurs été qu'à partir du XVII^e siècle —, et cette formulation, partagée à la fois par la philosophie (droits moraux) et par le droit (droits juridiques), force à l'interdisciplinarité.

Les droits humains en situation de conflits armés ne sont plus les droits abstraits, hypothétiques et souhaités dans lesquels il fallait « croire » pour les faire exister — dans l'esprit de certains en tout cas. Ils existent désormais en tant qu'obligations juridiques internationales inscrites dans de nombreux textes que quasiment tous les États sur la planète ont ratifiés, et qui correspondent à deux corpus bien définis du droit international: le droit international humanitaire (DIH) et le droit international des droits de l'homme (DIDH), dont aucune analyse philosophique sérieuse ne devrait faire l'économie, si elle veut parler du monde réel. Pour cette raison, on ne s'étonnera pas de la couleur juridique des pages suivantes: toute réflexion d'éthique des relations internationales, dont celle-ci fait partie, est à l'intersection d'au moins trois disciplines (philosophie, science politique, droit) et doit donc pratiquer l'interdisciplinarité pour être non seulement crédible mais même intelligible³.

1. I. Kant, *Doctrine du droit*, II, § 53, in *Métaphysique des mœurs* II, Paris, GF Flammarion, 1994, p. 167-168.

2. B. Orend, « La justice après la guerre. Pour une nouvelle convention de Genève appliquée au *jus post bellum* », *Raisons politiques*, 45, 2012, p. 163-186.

3. Pour une défense de l'interdisciplinarité, voir J.-B. Jeangène Vilmer et R. Chung, *Éthique des relations internationales. Problématiques contemporaines*, Paris, PUF, p. 4-7.

Les relations entre droits humains et conflits armés sont résumées dans cet article en quatre parties: d'un point de vue historique, d'abord, où l'on montre leur réciprocité (le rôle de la guerre dans l'évolution des droits humains, et le rôle des droits humains dans l'évolution de la guerre). En reprenant la trilogie de l'éthique de la guerre, ensuite: la guerre au nom des droits humains (*jus ad bellum*), les droits humains dans la guerre (*jus in bello*) et, en guise de conclusion, les droits humains après la guerre (*jus post bellum*).

I. Histoire: la guerre a fait les droits, et les droits ont fait la guerre

« La guerre a fait l'État, et l'État a fait la guerre⁴ ». Cette formule fameuse de Charles Tilly résume bien la théorie belliciste de la formation de l'État, qui soutient que la guerre, en puissance (sa préparation) ou en acte (sa conduite), est une activité génératrice et organisatrice de l'État. Bien entendu elle n'est pas la seule, la cause des États est multifactorielle, et parfois la guerre ne fait pas d'État, et ce non-État continue néanmoins à faire la guerre⁵ (aujourd'hui, la plupart de ceux qui font la guerre sont des acteurs non étatiques). La formule ne doit donc pas s'entendre trop littéralement.

Si, tout en gardant à l'esprit ces limites, l'on remplace l'État par les droits humains — ce qui n'est pas saugrenu puisque les seconds sont la production du premier (ce sont les États qui ont construit, peu à peu, un régime de DIDH; l'ONU, la Déclaration universelle des droits de l'homme (DUDH), la Cour pénale internationale (CPI), la Cour européenne des droits de l'homme (CEDH), sont leurs œuvres) —, la formule de Tilly fonctionne encore: la guerre a fait les droits humains, et les droits humains ont fait la guerre. Cette seconde partie s'entend toutefois dans un sens différent: les droits humains ne sont certes pas à l'origine de la guerre, qui existait bien avant eux, mais ils ont donné une raison supplémentaire de la faire.

Le rôle de la guerre dans l'évolution des droits humains

Il est consensuel d'affirmer que la DUDH est née des cendres de la Seconde Guerre mondiale⁶. Elle est « née du besoin de réaffirmer ces droits après la violation qu'ils avaient subie pendant la guerre », explique par exemple la représentante de l'Inde à l'époque⁷. La DUDH étant « le point de départ réel,

4. C. Tilly, *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1975, p. 42.

5. R. Cohen, « Warfare and State Formation: Wars Make States and States Make Wars », in B. R. Ferguson (dir.), *Warfare, Culture, and Environment*, Orlando, Academic Press, 1984, p. 329-358.

6. Pour toute cette section, voir X. Aurey, « Déclaration universelle des droits de l'homme et conflits armés: de la fragmentation à la complexité », *Cahiers de la recherche sur les droits fondamentaux* (CRDF), 7, p. 49-62.

7. UN Doc. A/PV.182 (10 décembre 1948).

le fondement » du DIDH⁸, c'est de tout le mouvement des droits humains du xx^e siècle dont la guerre aurait accouché, en réaction à ses atrocités⁹.

Le préambule de la Charte de l'ONU confirme cet héritage — des deux guerres mondiales, pas seulement de la seconde —, en proclamant non seulement sa « foi dans les droits fondamentaux de l'homme » mais aussi son objectif de « préserver les générations futures du fléau de la guerre qui deux fois en l'espace d'une vie humaine a infligé à l'humanité d'indicibles souffrances ».

Le mouvement des droits humains est né de la guerre, mais il s'est aussitôt sevré. En dépit des efforts de René Cassin « pour que l'on conservât cette trace de la guerre dans le texte » de la DUDH, il n'en reste pas grand-chose. Trois ans après la Charte de l'ONU mettant la guerre hors-la-loi (le droit de la Charte est un *jus contra bellum*)¹⁰, la Déclaration ne pouvait pas lui faire la part belle : elle était plutôt conçue comme un texte pour la paix. Réciproquement, les Conventions de Genève qui, l'année suivante (1949), contribuent grandement à l'édification du DIH, c'est-à-dire du droit de la guerre (au sens de droit dans la guerre, *jus in bello*), ne sont pas — ou peu¹¹ — influencées par les droits humains. Autrement dit, dès les premières années de l'après-Seconde Guerre mondiale, la division du travail est nette : même s'ils partagent une origine commune — le respect, en tout temps, de la personne humaine —, le DIH régle le temps de la guerre, et le DIDH celui de la paix.

Si, donc, le mouvement des droits humains est né de la guerre, il s'en arrache très vite. Cette méfiance a une raison plus profonde : historiquement, les droits humains relèvent de la sphère interne des États. De l'*habeas corpus* à la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen française en passant par les déclarations d'indépendance américaines, ils « ont trait à l'organisation du pouvoir étatique face à l'individu. Ils sont le produit des théories du siècle des Lumières sur l'État et ont tout naturellement trouvé leur expression dans le droit constitutionnel interne¹² ». Leur cadre conceptuel est celui de la souveraineté.

Or, contrairement à une idée reçue, cette souveraineté qui caractérise l'ordre westphalien depuis 1648 n'a jamais été absolue : elle est plutôt une

8. G. Cohen-Jonathan et J.-F. Flauss (dir.), *Droit international. Droits de l'homme et juridictions internationales*, Bruxelles, Bruylant, 2004, p. 12.

9. T. Meron, « International Law in the Age of Human Rights », *Recueil des cours de l'Académie de droit international*, 301, 2003, p. 29.

10. O. Corten, *Le droit contre la guerre. L'interdiction du recours à la force en droit international contemporain*, Paris, Pedone, 2008.

11. R. Provost y voit une influence dans les dispositions interdisant les discriminations et celles sur la torture et les traitements cruels, inhumains ou dégradants (*International Human Rights and Humanitarian Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 6).

12. R. Kolb, « Relations entre le droit international humanitaire et les Droits de l'homme », *Revue internationale de la Croix-Rouge*, 831, 1998, p. 437.

« construction rhétorique¹³ » ou, comme le montre Krasner, une « hypocrisie organisée¹⁴ » — d'ailleurs déjà remise en cause par les juristes du XIX^e siècle qui critiquaient la « théorie de la souveraineté absolue [...] comme un dogme “archaïque”, “inutile”, “impraticable”, “décevant” ou même “dangereux”, comme une “fiction néfaste” qui ne correspond plus aux faits de la vie internationale et est en réalité incompatible avec l'existence d'une société d'États gouvernée par un système de droit international¹⁵ », et qui préféraient parler de souveraineté conditionnelle — c'est-à-dire conditionnée au respect des droits humains.

La remise en cause du dogme de la souveraineté absolue de l'État n'est donc pas nouvelle, mais elle va encore se renforcer avec l'Holocauste : c'est derrière le paravent de la souveraineté que se cachait déjà Goebbels en 1933 lorsqu'il répondait à la Société des Nations aux inquiétudes sur le sort des juifs allemands en disant que « charbonnier est maître chez soi ». C'est à cette crise de la souveraineté qu'à l'issue de la Seconde Guerre mondiale la Charte, les tribunaux de Nuremberg et Tokyo puis la DUDH répondent : ils internationalisent les droits humains, c'est-à-dire reconnaissent et même institutionnalisent le fait qu'ils ne relèvent pas uniquement de la sphère interne de l'État.

Réciproquement, les droits humains individualisent le droit international dont, traditionnellement, seuls les États sont sujets, et qui doit désormais protéger aussi des êtres humains — du génocide, des crimes contre l'humanité, crimes de guerre, nettoyage ethnique et plus généralement des violations des droits humains. Ce n'est pas seulement une évolution du droit international, observe à juste titre Xavier Aurey, mais une véritable révolution au sens kuhnien du terme, c'est-à-dire un changement de paradigme¹⁶ : la société internationale n'est plus (qu') une société des États, mais tend vers une société humaine en principe universelle.

Le rôle des droits humains dans l'évolution de la guerre

La guerre a donc joué un rôle dans l'évolution des droits humains, plus précisément dans l'élaboration d'un DIDH dans l'après-Seconde Guerre mondiale. Inversement, les droits humains ont aussi joué un rôle dans l'évolution des conflits armés, et depuis plus longtemps, en constituant l'une des causes d'usage de la force. C'est la naissance à la fin du XIX^e siècle de ce qu'on appe-

13. P. Cunliffe, « A Dangerous Duty: Power, Paternalism and the Global 'Duty of Care' », in P. Cunliffe (ed.), *Critical Perspectives on the Responsibility to Protect: Interrogating Theory and Practice*, Londres, Routledge, 2011, p. 60.

14. S. Krasner, *Sovereignty: Organized Hypocrisy*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

15. J. Garner, « Des limitations à la souveraineté nationale dans les relations extérieures », *Revue de droit international et de législation comparée*, 6, 1925, p. 37.

16. X. Aurey, « Déclaration universelle des droits de l'homme et conflits armés », *op. cit.*, p. 52.

lait à l'époque l'« intervention d'humanité ». Les premiers théoriciens d'un « droit d'intervention » sont majoritairement des juristes inspirés par la Question d'Orient, c'est-à-dire les interventions des puissances européennes dans l'Empire ottoman entre 1827 et 1908 pour protéger des minorités, notamment chrétiennes.

Cet essor de l'interventionnisme peut s'expliquer par plusieurs facteurs, dont le développement des droits humains comme l'un des attributs des « peuples civilisés », l'impact de la sensibilité religieuse (sur le mouvement pour l'abolition de l'esclavage notamment) et le développement des moyens de communication et de projection des forces à l'international¹⁷.

Les juristes interventionnistes invoquent « les droits de l'humanité¹⁸ », les « droits de l'homme » et les « droits humains » : « Chaque fois que les *droits humains* d'un peuple seraient méconnus par ses gouvernants, explique Rougier, un ou plusieurs États pourraient intervenir au nom de la Société des nations¹⁹. » Amédée Bonde est contre tout gouvernement qui « viole les droits de l'humanité par des excès d'injustice et de cruauté envers certaines catégories de sujets au mépris des lois de la civilisation²⁰ ». « La proclamation des droits de l'homme doit donc obliger *toutes* les nations, et le respect de ces droits doit être assuré contre les écarts éventuels de *tous* les États, sans exception aucune²¹ », renchérit Mandelstam, qui défend « un Pacte des peuples civilisés proscrivant la violation des droits de l'homme et créant la probabilité d'une intervention d'humanité ». Dix-huit ans avant la DIDH, il appelait déjà à « la conclusion d'une convention mondiale sur la protection des droits de l'homme²² ».

Cette question de l'intervention d'humanité — ou humanitaire, comme on dit aujourd'hui — est l'interaction la plus évidente entre droits humains et conflits armés : une relation de causalité (la protection des droits humains est susceptible de causer un conflit armé, ou en tout cas de contribuer à son déclenchement car les motivations sont toujours mixtes et les causes multifactorielles). Elle est aussi la première de la trilogie de la guerre juste, au niveau du *jus ad bellum*.

17. M. Marrus, « International Bystanders to the Holocaust and Humanitarian Intervention », in R. A. Wilson et R. D. Brown (eds.), *Humanitarianism and Suffering: The Mobilization of Empathy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 162.

18 M. Kebedgy, *De la tutelle des femmes pubères et De l'intervention: théorie générale et étude spéciale de la Question d'Orient*, Thèse pour le doctorat à la Faculté de droit de Paris, Paris, A. Giard, 1890, p. 46.

19 A. Rougier, « La théorie de l'intervention d'humanité », *Revue générale de droit international public*, 17, 1910, p. 472. L'expression « Société des nations » est à prendre au sens figuré, car la SDN n'existe pas encore.

20 A. Bonde, *Traité élémentaire de droit international public*, Paris, Dalloz, 1926, p. 245.

21 A. Mandelstam, « La généralisation de la protection internationale des droits de l'homme », *Revue de droit international et de législation comparée*, 11, 1930, p. 700-701.

22 *Ibid.*, p. 712.

II. La guerre au nom des droits humains (*jus ad bellum*)

Pour comprendre ce qu'Antonio Cassese a dit des droits humains — que leur arrivée sur la scène internationale est « un événement remarquable car ils sont une théorie *subversive* destinée à favoriser les tensions et les conflits entre les États²³ » —, il faut revenir à la tension originelle, dans la Charte, entre la souveraineté, c'est-à-dire la non-intervention (art. 2 [4]), et la promotion des droits humains (art. 1 [3]) : car il y a des situations dans lesquelles protéger les droits humains implique de violer la souveraineté, c'est-à-dire intervenir militairement en territoire étranger sans le consentement de l'État cible. C'est typiquement le cas lorsque les exactions qu'il s'agit de faire cesser sont le fait du gouvernement, soit directement (il en est l'auteur), soit indirectement (il les laisse faire). Et c'est dans ce contexte que se pose la question de l'intervention humanitaire ou, pour éviter cette expression discutable, de l'intervention militaire justifiée par des raisons humanitaires.

L'intervention humanitaire

C'est une question difficile puisque, la Charte ayant mis la guerre hors-la-loi, l'intervention est par défaut illégale sauf si elle se fait avec le consentement de l'État, est autorisée par le Conseil de sécurité sous le chapitre VII (ou relève de la légitime défense, mais puisqu'en l'occurrence les droits humains qu'il s'agit de protéger sont ceux de populations étrangères, l'intervention humanitaire n'appartient pas a priori à cette catégorie). Lorsque c'est le cas, comme en Libye (2011), la justification est relativement simple, même si elle sera toujours discutable puisque certains contestent que la menace que Kadhafi faisait peser sur les populations était suffisamment grave pour justifier une intervention ou, a posteriori (ce qui est toujours plus facile), l'effet positif de celle-ci. Lorsque ce n'est pas le cas, en revanche, c'est-à-dire lorsque le Conseil de sécurité n'autorise pas l'intervention, comme au Kosovo (1999) ou comme l'envisageaient certains pays début septembre 2013 au sujet de la Syrie, la justification est plus compliquée²⁴.

Elle repose alors sur un argument moral : la souveraineté n'est pas un dû, elle se mérite, elle implique des obligations, dont celle de respecter les droits de l'homme sur son territoire. L'État qui viole ces obligations perd du même coup la protection de la souveraineté, et *ipso facto* le droit de ne pas subir d'intervention extérieure, en même temps que des États tiers bien

23 A. Cassese, *International Law*, 2nd ed., Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 375.

24. Les interventions occidentales en Syrie en 2015 se font également sans le consentement d'Assad, ni l'autorisation du Conseil de sécurité, mais sont justifiées par la légitime défense (collective et individuelle), et non par la responsabilité de protéger les populations syriennes.

intentionnés gagnent le droit d'intervenir²⁵. C'était déjà le raisonnement des juristes interventionnistes du XIX^e siècle qui défendaient la souveraineté conditionnelle: le droit ne protège que les États « réellement dignes de ce nom²⁶ »; « la souveraineté ne doit être respectée que lorsqu'elle est respectable; or elle ne l'est pas quand elle viole les devoirs internationaux²⁷ », etc.

Plus récemment, Annan affirmait au tournant du millénaire qu'« en cas de violations massives des droits de l'homme universellement acceptés, nous avons la responsabilité d'agir²⁸ ».

La souveraineté ne peut plus être un bouclier pour protéger ceux qui violent les droits en toute impunité. Quand un État échoue à protéger sa population, la communauté internationale doit intervenir et ceux qui sont menacés de génocide, nettoyage ethnique, crimes de guerre ou crimes contre l'humanité ont le droit de compter sur cette aide²⁹.

Les interventionnistes (favorables à une intervention unilatérale, c'est-à-dire sans autorisation du Conseil de sécurité, dans certaines situations et à certaines conditions) partageant cette conviction se divisent alors en deux camps³⁰. D'un côté, les partisans de *l'approche par la doctrine* qui, comme les juristes interventionnistes un siècle plus tôt (Arntz, Rolin-Jaequemyns, Rougier, Fiore, Wheaton, Woolsey, Borchard et Lingelbach), défendent un droit d'intervention³¹, c'est-à-dire une réforme du droit. Rougier, par exemple,

25. C. Beitz, « Bounded Morality: Justice and the State in World Politics », *International Organization*, 33 : 3, 1979, p. 405-424 et « Human Rights as a Common Concern », *American Political Science Review*, 95 : 2, 2001, p. 269-282; D. Luban, « Just War and Human Rights », *Philosophy and Public Affairs*, 9 : 2, 1980, p. 160-181; R. Keohane, « Political Authority After Intervention: Gradations in Sovereignty », in J. L. Holzgrefe et R. O. Keohane (eds.), *Humanitarian Intervention: Ethical, Legal, and Political Dilemmas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 275-298; F. Tesón, « The Liberal Case for Humanitarian Intervention », in J. L. Holzgrefe et Robert O. Keohane (eds.), *Humanitarian Intervention: Ethical, Legal, and Political Dilemmas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 93-129; H. Shue, « Limiting Sovereignty », in J. M. Welsh (ed.), *Humanitarian Intervention and International Relations*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 11 et C. Chwaszcza, *Moral Responsibility and Global Justice: A Human Rights Approach*, Baden-Baden, Nomos, 2007, p. 121-122.

26. G. Rolin-Jaequemyns, « Le droit international et la phase actuelle de la question d'Orient », *Revue de droit international et de législation comparée*, 8, 1876, p. 369.

27. P. Fauchille, *Traité de droit international public*, 8^e éd., Paris, Rousseau & Cie, 1922, p. 565.

28. *Rapport du Secrétaire général sur l'activité de l'Organisation*, 2000, 55^e session, Suppl. n° 1, UN Doc. A/55/1, §37, p. 5.

29. K. Annan, « Foreword », *Global Responsibility to Protect*, 3, 2011, p. 382.

30. N. Wheeler, *Saving Strangers: Humanitarian Intervention in International Society*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 33-51; S. Chesterman, *Just War or Just Peace? Humanitarian Intervention and International Law*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 226-232 et R. Thakur, *The United Nations, Peace and Security: From Collective Security to the Responsibility to Protect*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 260.

31. UK Foreign and Commonwealth Office, *Is Intervention Ever Justified?*, Planning Staff, Foreign Policy Document No 148, London, 1984, II, 22, p. 8 et C. Greenwood, « Legal

opposait à la « philosophie humanitaire et imprécise du XVIII^e siècle » le progrès et la rigueur du droit³².

De l'autre, les partisans de *l'approche par l'exception*, qui pensent que l'intervention est un problème moins juridique que politique et moral, qui ne contestent pas l'illégalité de l'intervention, mais pensent que, sans créer de précédent, celle-ci doit être permise à titre exceptionnel³³. On parle alors d'une intervention « illégale mais légitime » ou « illégale mais morale »³⁴. Comme l'euthanasie, expliquait Brownlie dans une analogie célèbre en 1973, l'intervention humanitaire est illégale mais excusable³⁵. Cette seconde approche, que j'ai défendue ailleurs³⁶, consiste à faire primer, dans certaines situations exceptionnelles, la légitimité sur la légalité, et permet d'« envisager l'hypothèse de violations “éthiques” du droit plutôt que de vouloir réformer le droit à tout prix³⁷ ».

La dimension identitaire

Les États n'invoquent pas tous autant les droits humains pour faire la guerre, et ces différences s'expliquent par des raisons identitaires, c'est-à-dire par la manière dont chacun se représente sa relation avec les droits humains. Parmi les nombreux États dans le monde qui contestent l'argument « libéral » en faveur de l'intervention humanitaire, certains le font sur la base d'un relativisme culturel : parce qu'ils contestent par ailleurs l'universalité des droits de

Justification for the Resort to Force », in P. Mileham (ed.), *War and Morality. Proceedings of a RUSI Conference: 'Morality in Asymmetric War and Intervention Operations' held on 19-20 September 2002*, Whitehall Paper 61, London, The Royal United Services Institute for Defence and Security Studies, 2004, p. 40.

32. A. Rougier, « La théorie de l'intervention d'humanité », *op. cit.*, p. 472.

33. O. Schachter, *International Law in Theory and Practice*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1991, p. 126; L. Henkin, « Kosovo and the Law of “Humanitarian Intervention” », *American Journal of International Law*, 93 : 4, 1999, p. 826; et T. Franck, *Recourse to Force. State Action Against Threats and Armed Attacks*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 181.

34. Au sujet du Kosovo, approche par exemple défendue par l'ensemble des articles du numéro 93 du *American Journal of International Law* de 1999 à une exception près (Chinkin); B. Simma, « NATO, the UN and the Use of Force: Legal Aspects », *European Journal of International Law*, 10 : 1, 1999, p. 1-22; The Independent International Commission on Kosovo, *The Kosovo Report: Conflict, International Response, Lessons Learned*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 186; M. Koskeniemi, « “The Lady Doth Protest Too Much” : Kosovo, and the Turn to Ethics in International Law », *Modern Law Review*, 65 : 2, 2002, p. 159-175, etc.

35. I. Brownlie, « Thoughts on Kind-Hearted Gunmen », in R. B. Lillich (ed.), *Humanitarian Intervention and the United Nations*, Charlottesville, University of Virginia Press, 1973, p. 146.

36. J.-B. Jeangène Vilmer, *La Guerre au nom de l'humanité. Tuer ou laisser mourir*, Paris, PUF, 2012.

37. F. Mégret, « L'éthique de non-intervention du droit international », in J.-F. Rioux (dir.), *L'intervention armée peut-elle être juste ? Aspects moraux et éthiques des petites guerres contre le terrorisme et les génocides*, Montréal, Fides, 2007, p. 170.

l'homme, une « invention occidentale », et érigent des modèles de remplacement. L'argument relativiste avait jusqu'alors trois sources : une autocritique de l'Occident lui-même, l'islam et l'Extrême-Orient³⁸.

On connaissait la revendication de « valeurs asiatiques », dont il existe deux versions : une forte selon laquelle le concept même de droits humains est occidental et donc inapplicable à l'Asie ; une faible qui considère que le concept est en lui-même universel mais qu'il est approprié d'en avoir différentes conceptions pour différentes cultures. En l'occurrence, la Chine utilise la scission classique entre droits « libéraux » (civils et politiques) et droits « socialistes » (économiques, sociaux et culturels) comme un prétexte pour justifier sa conception « différente » des droits de l'homme³⁹.

Li Peng, Premier ministre de la République populaire de Chine entre 1987 et 1998, lié notamment au massacre de la place Tiananmen et accusé de génocide au Tibet par la Cour suprême d'Espagne en 2006, explique que « les droits de l'homme relèvent de la souveraineté nationale [...] ». La Chine en fait grand cas, mais elle s'oppose à l'ingérence dans les affaires intérieures des autres pays en utilisant les droits de l'homme comme excuse⁴⁰. Durant l'affaire du Kosovo, l'ambassadeur chinois au Conseil de sécurité dit également que « l'approche qui fait primer les droits de l'homme sur la souveraineté » les utilise comme prétexte pour viser l'hégémonie⁴¹.

Aujourd'hui, c'est la Russie, plus que la Chine, qui tente de devenir un pôle d'attraction différent — avec une dimension non seulement territoriale (Union eurasiatique *versus* UE) mais aussi normative (conservatisme, « rappeler l'Europe à ses propres valeurs gréco-romaines »)⁴². Cette phase agressive pourrait toutefois ne pas survivre à Poutine.

Parmi les États qui, au contraire, sont les plus attachés à l'idée de l'intervention humanitaire, deux en particulier revendiquent une relation particulière avec les droits humains, et — car ce n'est pas suffisant — ont une prétention à l'universalité, c'est-à-dire s'attribuent un rôle messianique dans les affaires du monde : la France et les États-Unis. Si ces deux États ont développé des doctrines interventionnistes — le « droit ou devoir d'ingérence » en France, la « humanitarian intervention » du wilsonisme

38. M. Ignatieff, « The Attack on Human Rights », *Foreign Affairs*, 80 : 6, 2001, p. 102.

39. J. Bauer et D. Bell (eds.), *The East Asian Challenges for Human Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999 et J. Donnelly, *International Human Rights*, 3rd ed., New York, Westview, 2007, p. 162-166.

40. L. Peng, « Chinese Views on a New World Order (Chinese Premier Li Peng's speech at the Summit Meeting of the UN Security Council on January 31, 1992) », *Beijing Review*, 35 : 7, 17-23 février 1992, p. 14.

41. Résolution 1244, SCOR, 4011th Mtg, 10 juin 1999, p. 9.

42. Alexandre Douguine, cité dans M. Eltchaninoff, « Dans la tête de Vladimir Poutine », *Philosophie magazine*, 80, juin 2014.

américain⁴³ —, chacun revendiquant d'ailleurs la paternité du concept, c'est en partie pour une question d'image de soi et d'identité⁴⁴.

La France, parce qu'elle se persuade d'être la « patrie des droits de l'homme » — ce qui est faux. Robert Badinter parle de « cécité historique » et aime rappeler que la France n'est pas la patrie des droits de l'homme mais de la *déclaration* des droits de l'homme, ce qui n'est pas la même chose. Cette déclaration s'appuyant elle-même sur des textes antérieurs américains et anglais, la France n'est pas davantage la patrie des droits de l'homme que les États-Unis et l'Angleterre.

Cette hypertrophie déclaratoire peut d'ailleurs être contreproductive dans au moins deux cas de figure. D'une part, lorsqu'elle est exclusive des intérêts : prétendre que nous agissons parfois de manière totalement désintéressée, comme nous l'avons fait pour justifier l'intervention en Libye — alors qu'Obama et Cameron reconnaissaient la présence d'intérêts nationaux aux côtés de la raison humanitaire — attise la suspicion et renforce le cynisme de l'opinion publique qui n'est pas dupe. Il est important d'assumer la présence de l'intérêt et de reconnaître qu'il n'est pas incompatible avec la morale.

D'autre part, lorsqu'elle n'est pas suivie d'effet : parler de « ligne rouge » en Syrie pour finalement ne pas frapper lorsqu'elle est franchie, par exemple, nuit à l'image et à la crédibilité de la France. Avoir un discours dur sur l'Ukraine si nous ne sommes pas prêts à aller loin, aussi. Cela ne signifie pas que le purement déclaratoire est inutile — sur les États sensibles à leur image morale, il peut être efficace — mais que sur ceux qui sont soit trop forts (Russie) soit déjà parias (Syrie), il est non seulement inefficace mais même potentiellement nuisible, et doit donc être manipulé avec prudence.

Quant aux États-Unis, leur interventionnisme est ancré dans des valeurs qu'ils estiment consubstantielles à leur identité — droits humains, liberté et démocratie, qui génèrent la tentation libérale d'« imposer Locke partout⁴⁵ » —, et aussi dans une volonté de conforter leur *leadership*, qui implique selon eux une responsabilité d'agir. Ce lien entre puissance et responsabilité est typique du discours américain⁴⁶.

Dans tous les cas — celui de la France comme celui des États-Unis —, cette relation identitaire aux droits humains qui incite à l'interventionnisme passe de moins en moins dans un contexte où leur verticalité, c'est-à-dire la suprématie occidentale des droits humains, est de plus en plus contestée.

43. Sur la renaissance du wilsonisme américain, voir A. Coll, « Kosovo and the Moral Burdens of Power », in A. J. Bacevich et E. A. Cohen (eds.), *War Over Kosovo: Politics and Strategy in a Global Age*, New York, Columbia University Press, 2001, p. 125-126.

44. N. Crawford, *Argument and Change in World Politics: Ethics, Decolonization, and Humanitarian Intervention*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 114.

45. L. Hartz, *The Liberal Tradition in America*, New York, Harvest Books, 1955, p. 13.

46. C.-H. Chang, *Ethical Foreign Policy? US Humanitarian Interventions*, Farnham, Ashgate, 2011, p. 155-157.

Quels droits humains ?

Parmi les nombreuses questions que pose l'intervention humanitaire, celle de la nature du dommage (pourquoi intervenir exactement ?), constitutive de la cause juste dans les termes de la théorie traditionnelle de la guerre juste, suscite généralement deux types de réponses : celles formulées en termes d'exactions (génocide, crimes contre l'humanité, nettoyage ethnique, crimes de guerre à grande échelle, etc.) et celles formulées en termes de droits.

Dire que l'intervention humanitaire consiste à intervenir militairement en cas de « violations des droits humains », comme le font la plupart des auteurs, manque de précision et permet d'abuser du concept : il y a des dizaines de droits humains et, si l'on ne dit pas lesquels sont concernés, alors peut se prétendre « humanitaire » quasiment pour n'importe quelle intervention. On observe que les opérations militaires ne sont pas déclenchées pour protéger la liberté d'expression, le droit de vote ou le droit de grève. Quels droits alors ?

Il y a un siècle, Rougier parlait de la « violation manifeste des droits essentiels de l'humanité⁴⁷ », qu'il explicitait en droit à la vie, droit à la liberté et droit à la légalité. Le premier est le plus consensuel, nous y reviendrons. Les deux autres sont plus originaux. Rougier restreint le droit à la liberté susceptible de déclencher une intervention à la liberté physique seulement, qui prohibe l'esclavage par exemple⁴⁸. La répression de l'esclavage était considérée par plusieurs auteurs de cette époque comme une cause juste d'intervention⁴⁹. Plus discutée en revanche était la question de savoir s'il fallait étendre cette protection à la liberté religieuse⁵⁰.

D'autres ont des critères bien plus larges : droit à la propriété⁵¹, situation d'anarchie ou d'État « défaillant », guerre civile⁵², rébellion⁵³, etc. Le seuil des causes justes légitimant l'intervention est globalement assez bas :

47. A. Rougier, *Les guerres civiles et le droit des gens*, Thèse pour le doctorat de sciences politiques, Paris, Librairie de la société du recueil général des lois et des arrêts, 1902, p. 345.

48. A. Rougier, « La théorie de l'intervention d'humanité », *op. cit.*, p. 518.

49. M. Kebedgy, *op. cit.*, p. 85 et 86 ; P. Fauchille, *op. cit.*, p. 571 ; O. Löwenheim, « "Do Ourselves Credit and Render a Lasting Service to Mankind" : British Moral Prestige, Humanitarian Intervention, and the Barbary Pirates », *International Studies Quarterly*, 47 : 1, 2003, p. 23.

50. P. Fauchille, *op. cit.*, p. 571 ; E. Stowell, « Intervention d'humanité », in « La théorie et la pratique de l'intervention », *Recueil des cours de l'Académie de droit international*, 40, 1932, p. 141 et L. Le Fur, « L'intervention pour cause d'humanité », in *Vitoria et Suarez : contribution des théologiens au droit international moderne*, Paris, Pedone, 1939, p. 230.

51. P. Fauchille, *op. cit.*, p. 571.

52. A. Heffter, *Le droit international public de l'Europe*, Berlin, E. H. Schroeder, 1857, p. 105 et H. Halleck, *International Law, or Rules Regulating the Intercourse of States in Peace and War*, San Francisco, H. H. Bancroft & co, 1961, p. 340.

53. S. Amos, *Lectures on International Law*, London, Stevens & Sons, 1874, p. 40 et W. Manning, *Commentaries on the Law of Nations*, new ed., London, 1875, p. 97.

selon ces critères, il serait aujourd'hui justifié d'intervenir contre n'importe quelle dictature, même tranquille, et sans qu'il y ait une urgence humanitaire à proprement parler.

La pratique contemporaine des États montre au contraire que l'intervention humanitaire a lieu en cas de violations d'un seul droit : le droit à la vie. Et encore, seulement des violations les plus graves, car il ne s'agit pas d'intervenir pour un meurtre isolé. À partir de combien de meurtres, et de quels types de meurtres, peut-on parler d'un massacre justifiant une intervention extérieure ? Dans quelle mesure, même, les nombres doivent-ils compter ? C'est un débat classique en philosophie morale⁵⁴, qui trouve d'ailleurs une application dans le cas de la qualification de génocide, puisqu'elle ne dépend pas tant du nombre des victimes que de l'intention des meurtriers (*mens rea*)⁵⁵.

Le noyau dur, relativement consensuel, des causes justes est constitué des quatre crimes identifiés dans la version onusienne de la responsabilité de protéger (R2P)⁵⁶, c'est-à-dire les articles 138-139 du document final du Sommet mondial de l'ONU en 2005. Ils affirment notamment que « c'est à chaque État qu'il incombe de protéger ses populations du génocide, des crimes de guerre, du nettoyage ethnique et des crimes contre l'humanité » (§138) et que « nous sommes prêts à mener en temps voulu une action collective résolue, par l'entremise du Conseil de sécurité, [...] lorsque ces moyens pacifiques se révèlent inadéquats et que les autorités nationales n'assurent manifestement pas la protection de leurs populations » (§139).

Que ce texte fasse par ailleurs référence au chapitre VII est révélateur, car il implique que ce n'est pas la violation des droits humains par un État qui *en soi* active l'usage de la force, mais le fait qu'elle menace la paix et la sécurité⁵⁷. Cela réduit donc les chances que le texte soit appliqué puisqu'il ne faut pas seulement qu'il y ait une catastrophe humanitaire, il faut encore prouver qu'elle constitue une menace à la paix et à la sécurité.

Pour refléter cette interprétation très restrictive des droits humains dont la violation est susceptible de déclencher une intervention militaire, il faut donc définir l'intervention humanitaire comme celle visant à prévenir ou arrêter des violations graves et massives des droits *les plus fondamentaux*

54. J. Taurek, « Should the Numbers Count ? », *Philosophy and Public Affairs*, 6, 1977, p. 293-316.

55. J.-B. Jeangène Vilmer, « La responsabilité de protéger et le débat sur la qualification de génocide au Darfour », *La responsabilité de protéger*, Actes du 41^e colloque annuel de la Société française pour le droit International (SFDI), Paris, Pedone, 2008, p. 233-241.

56. Qui diffère sensiblement de la version initiale de la CIISE, *La responsabilité de protéger*, Ottawa, Centre de recherches pour le développement international, 2001. Voir J.-B. Jeangène Vilmer, *La responsabilité de protéger*, « Que sais-je ? », PUF, 2015.

57. J. Welsh, « The Responsibility to Protect: Securing the Individual in International Society », in B. J. Goold et L. Lazarus (eds.), *Security and Human Rights*, Portland, Hart Publishing, 2007, p. 379.

— ce qui pose un autre problème : celui de la hiérarchie de droits pourtant réputés indivisibles.

Formuler la nature du dommage en termes de droits ou en termes d'exactions — l'un revenant finalement à l'autre puisqu'il faut dire, pour ce qui est des exactions, quelles violations du droit à la vie sont concernées — peut finalement s'avérer trop rigide : il n'existe pas une liste précise de droits, ou de crimes, en vertu desquels un État peut automatiquement intervenir dans un autre. L'intervention humanitaire n'étant pas un droit au sens positif du terme, elle n'a pas de cause objective, et dépend plutôt d'une appréciation au cas par cas et en fonction d'autres critères (autorité légitime, dernier recours, proportionnalité, chances raisonnables de succès).

Il y a en outre le risque d'élargir le cercle des causes justes au-delà du noyau dur, pour l'étendre notamment à la tyrannie⁵⁸. En Irak en 2003, les Américains ont confondu et inclus l'intervention pro-démocratique dans l'intervention humanitaire — ces deux espèces étant pourtant distinguées depuis le XIX^e siècle⁵⁹. Une difficulté supplémentaire vient du fait que le changement de régime peut être un moyen ou une conséquence de l'intervention humanitaire (c'est ce qui s'est passé en Libye en 2011), mais pas une cause.

Une autre extension possible va vers la sécurité alimentaire : c'est le droit à la subsistance dont parle Shue⁶⁰. Certains auteurs envisagent que la cause juste d'une intervention armée puisse intégrer le droit à une nourriture suffisante, évoquant l'hypothèse d'un autocrate empêchant délibérément son peuple de manger⁶¹. Ou encore la santé suite à une catastrophe naturelle : c'est Kouchner qui invoque le droit d'ingérence et la R2P en 2008 face au cyclone Nargis en Birmanie — mais l'on a vite compris que, sans le consentement des autorités locales, une intervention armée tuerait davantage de civils qu'elle n'en sauverait, et donc que le critère de l'effet positif ne serait pas satisfait.

Pour contourner ces difficultés, j'ai défendu ailleurs une formulation en termes ni de droits ni d'exactions, mais de dommages⁶² : c'est la nature du dommage causé par le crime, plutôt que le crime lui-même, qui devrait jus-

58. M. Reisman, « Coercion and Self-Determination: Construing Charter Article 2 (4) », *American Journal of International Law*, 78 : 3, 1984, p. 642, A. D'Amato, « The Invasion of Panama Was a Lawful Response to Tyranny », *American Journal of International Law*, 84 : 2, 1990, p. 519 ; F. Tesón, « Ending Tyranny in Iraq », *Ethics & International Affairs*, 19 : 2, 2005, p. 1-20.

59. G. Carnazza Amari, « Nouvel exposé du principe de non-intervention », *Revue de droit international et de législation comparée*, 5, 1873, respectivement p. 531, 534 et 535.

60. H. Shue, *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy*, Princeton, Princeton University Press, 1980.

61. S. Miller, « Collective Responsibility and Armed Humanitarian Intervention », in T. Coady et M. O'Keefe (eds), *Righteous Violence: The Ethics and Politics of Military Intervention*, Melbourne, Melbourne University Press, 2005, p. 54.

62. J.-B. Jeangène Vilmer, « Pourquoi intervenir ? Le critère de la cause juste dans la théorie de l'intervention humanitaire armée », *Critique internationale*, 54, 2012, p. 145-168.

tifier ou non l'intervention. Ce dommage ne doit pas être quantifié a priori — fixer un seuil aurait l'effet pervers de permettre aux criminels se gardant de le dépasser de poursuivre tranquillement leur œuvre (c'est le mot bien connu d'un diplomate serbe à Javier Solana, alors secrétaire général de l'OTAN: « A village a day keeps NATO away ») — mais il doit être de « grande ampleur », « imminent ou en cours » et finalement guidé par le principe conséquentialiste suivant: *la cause est juste lorsque le dommage fait plus de victimes que n'en ferait l'intervention*⁶³.

Cela signifie concrètement que seuls les cas extrêmes, où l'on extermine un million de personnes en cent jours, par exemple, comme au Rwanda, constituent des causes justes claires et assez peu discutables, puisque dans ces cas il semble difficile de concevoir qu'une intervention militaire visant à stopper les massacres puisse avoir l'effet pervers de les aggraver. Cette position est minimaliste, dans le sens de Ruwen Ogien, et du même coup anti-paternaliste⁶⁴ — ce qui est utile pour éviter la connotation paternaliste, c'est-à-dire néo-colonialiste, d'une notion comme la « responsabilité de protéger » qui implique une relation de protecteur à protégé.

La sélectivité

L'un des problèmes majeurs de l'intervention humanitaire est celui de la sélectivité ou de l'inconsistance, « deux poids, deux mesures » en français, « double standard » en anglais. Pourquoi la Libye et pas la Syrie ? Pourquoi le Kosovo et pas la Tchétchénie ? La question est récurrente à chaque intervention, et elle est légitime puisque, d'un côté, on prétend intervenir au nom d'une règle universelle — la protection des droits humains — et, de l'autre, on ne l'applique pas universellement. Les droits des Tchétchènes, des Érythréens et des Darfouris valent-ils donc moins que ceux des Kosovars, des Timorais et des Libyens ? Comment justifier cette asymétrie morale ?

C'est en réalité un faux problème qui ne se pose qu'à ceux qui ont deux convictions: d'une part, que l'intervention est purement humanitaire, c'est-à-dire désintéressée; d'autre part, qu'il existe un devoir — pas seulement un droit — d'intervenir (« devoir d'ingérence », R2P). Si les États n'interviennent que pour aider la population locale, alors il est effectivement incohérent d'intervenir ici et pas là si l'urgence humanitaire est similaire. Et si les États ont le devoir, donc l'obligation d'intervenir, on peut même les accuser de le faire en Libye mais pas en Syrie, au Kosovo mais pas en Tchétchénie.

Or ces deux convictions sont fausses. D'une part, la décision d'intervenir ne repose pas seulement sur le facteur humanitaire, mais sur un calcul

63. E. A. Heinze, *Waging Humanitarian War: The Ethics, Law, and Politics of Humanitarian Intervention*, Albany, State University of New York Press, 2009, p. 44-45.

64. R. Ogien, *L'éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard, 2007, p. 108.

coût/bénéfice qui inclut les risques encourus, à la fois pour les intervenants et les locaux, les intérêts nationaux en jeu et les conséquences politiques. Même dans l'hypothèse où l'urgence humanitaire serait similaire dans deux situations, les autres facteurs ne le sont pas forcément, et c'est pourquoi la décision finale n'est pas la même.

Les États n'interviennent que là où ils ont un intérêt à le faire. Rougier écrivait en 1910 : « Il se commet tous les jours dans quelque coin du monde mille barbaries qu'aucun État ne songe à faire cesser parce qu'aucun État n'a d'intérêt à les faire cesser⁶⁵. » C'est toujours vrai. Toutes les interventions militaires justifiées par des raisons humanitaires ont été, sont et seront également motivées par des intérêts nationaux⁶⁶. Délégitiment-ils l'intervention ?

Certains le pensent, qui préfèrent renoncer à une intervention nécessaire parce qu'elle serait « polluée » par des intentions impures. Ceux-là vivent dans un monde idéal qui n'est pas le nôtre. Les motivations politiques sont inévitables et ne constituent pas en soi un problème. Elles ne le deviennent que lorsqu'elles sont contradictoires avec l'objectif humanitaire. Jusqu'à preuve du contraire, elles n'annulent pas comme par magie l'urgence, les besoins des victimes, les exactions commises.

D'autre part, le devoir d'ingérence est une mythologie française⁶⁷ et la R2P ne doit pas être comprise au sens d'une obligation juridique : il y a éventuellement un droit d'intervenir lorsque le Conseil de sécurité l'autorise, ce qui est très différent. Il est assez paradoxal que les mêmes qui critiquent le rôle de « gendarme du monde » que se donneraient les États-Unis, la France, l'Angleterre ou l'Otan, leur reprochent d'intervenir ici mais pas là, comme s'il existait effectivement une loi qu'ils étaient chargés d'appliquer également partout.

L'intervention n'étant ni moralement désintéressée ni juridiquement obligatoire, on comprend mieux qu'elle soit par définition sélective et qu'intervenir en Libye pour des raisons qui sont propres à cette situation particulière n'implique aucunement devoir intervenir ailleurs, car la légitimité d'une intervention humanitaire ne se juge pas qu'à l'aune du seul critère de la cause juste, mais aussi en fonction de celui des conséquences probables. La raison d'être d'une intervention dite humanitaire est de sauver davantage qu'elle ne tue, et seules celles susceptibles de réaliser cet objectif doivent être envisagées.

65. A. Rougier, « La théorie de l'intervention d'humanité », *op. cit.*, p. 525-526.

66. J.-B. Jeangène Vilmer, « Humanitarian Intervention and Disinterestedness », *Peace Review: A Journal of Social Justice*, 19 : 2, 2007, p. 207-216.

67 J.-B. Jeangène Vilmer, « De la mythologie française du droit d'ingérence à la responsabilité de protéger : une clarification terminologique », *Annuaire français des relations internationales*, 13, 2012, p. 81-100.

La tyrannie de la cohérence, qui voudrait qu'on intervienne soit partout soit nulle part, conduit en réalité à la politique du pire : faire la guerre à tout le monde, ou laisser mourir certaines victimes au motif qu'on ne peut pas les sauver toutes. Cette logique du tout ou rien s'applique bien mal à la réalité et n'est autre qu'un sophisme : ce n'est pas parce que l'on ne peut pas intervenir partout qu'il ne faut pas intervenir lorsqu'il est possible de le faire.

La sélectivité, inévitable et même souhaitable pour des raisons prudentielles, est un faux problème, mais elle a de vraies conséquences néfastes : elle attise la suspicion, la méfiance, le cynisme, nuit à la crédibilité des institutions et divise la supposée « communauté » internationale. Il faut donc la minimiser, agir de la façon la plus cohérente possible, mais sans aller jusqu'à sacrifier des populations entières — celles qu'on s'empêche de sauver quand ce serait possible — sur l'autel de la cohérence.

On peut utiliser ici la distinction utile faite par Peter Singer dans un autre domaine entre égalité de considération et égalité de traitement⁶⁸. Il faut avoir une *égalité de considération* pour toutes les urgences humanitaires, quels que soient leur zone géographique, leur couverture médiatique, et les intérêts des uns et des autres. Il faut considérer également les intérêts de toutes les victimes : cette exigence dérive directement de l'universalité des droits humains. Mais il faut comprendre que cette égalité de considération n'implique pas forcément une *égalité de traitement*, c'est-à-dire que la réponse doit être adaptée à chaque cas. Considérer également des situations différentes peut — et même doit — aboutir à des traitements différents. D'une certaine manière, la consistance est donc satisfaite si l'égalité de considération est respectée. Le fait qu'elle n'implique pas une égalité de traitement est non seulement inévitable, mais aussi et pour plusieurs raisons souhaitables.

III. Les droits humains dans la guerre (*jus in bello*)

Jus in bello et jus ad bellum

Il y a d'abord un lien avec ce qui précède. D'un côté, faire la guerre au nom des droits humains (*jus ad bellum*) implique en principe une responsabilité spéciale de les respecter dans la guerre (*jus in bello*). Il ne faudrait pas se rendre coupable soi-même de ce contre quoi on intervient. De l'autre, faire la guerre au nom des droits humains donne une cause tellement « noble » et « urgente » qu'il pourrait être tentant de l'accomplir à n'importe quel prix, y compris en utilisant des moyens disproportionnés. Faisant référence aux armes modernes telles que les bombardiers et les avions d'attaque au sol,

68. En matière d'éthique animale : P. Singer, *La libération animale*, Paris, Grasset, 1993, p. 31 et 35.

Schmitt estimait en 1950 qu'« il faut une guerre juste pour justifier l'emploi de tels moyens de destruction⁶⁹ ».

C'est le risque de l'échelle mobile — une notion empruntée au monde du travail où elle signifie que les salaires s'adaptent automatiquement aux prix — de la conviction que « plus la guerre est juste, plus il y a de droits⁷⁰ ». Or le DIH est le même pour tous les belligérants, pour ceux qui violent le droit comme pour ceux qui le respectent⁷¹. On peut alors défendre une double interaction entre *jus ad bellum* et *jus in bello* : non seulement la cause de l'intervention ne devrait pas justifier des violations du DIH, mais c'est même l'inverse : le respect du DIH par l'État intervenant au nom des droits humains devrait être pris en considération pour évaluer la légitimité — voire la légalité⁷² — de son intervention en matière de *jus ad bellum*⁷³.

DIH et DIDH

Quoiqu'il en soit, la question des droits humains non plus comme cause de guerre mais dans la guerre est liée au DIH, qui est l'ensemble des règles cherchant à limiter les effets des conflits armés, dans le double objectif d'épargner celles et ceux qui ne participent pas (civils, personnel médical et religieux), ou plus (combattants blessés ou malades, naufragés, prisonniers de guerre) directement aux hostilités — c'est la protection des personnes (et de certains biens) — et de restreindre l'usage de la violence à la plus stricte nécessité militaire — c'est la restriction des moyens (armes) et méthodes (tactiques) de guerre. En tant que branche du droit international public, le DIH est relativement récent puisqu'il naît au milieu du XIX^e siècle (avec la création du CICR en 1863, la première Convention de Genève en 1864, la Déclaration de Saint-Petersbourg en 1868, etc.) mais, en tant qu'idéologie visant à humaniser la guerre, ses origines sont millénaires et correspondent à la partie *jus in bello* de la tradition de la guerre juste.

On s'accorde toutefois pour dire que les « droits humains » ne sont pas ceux protégés par le DIH, qui est un régime spécial propre au temps de guerre (*lex specialis*), mais par le DIDH, selon la division du travail expli-

69. C. Schmitt, *Le Nomos de la terre*, Paris, PUF, 2001, p. 320.

70. M. Walzer, *Guerres justes et injustes : argumentation morale avec exemples historiques*, avec après-propos inédit de l'auteur, Paris, Gallimard, 2006, p. 413. Voir aussi R. Miller, « Legitimation, Justification, and the Politics of Rescue », in W. J. Buckley (ed.), *Kosovo : Contending Voices on Balkan Interventions*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 2000, p. 397-398.

71. H. Meyrowitz, *Le principe de l'égalité des belligérants devant le droit de la guerre*, Paris, Pedone, 1970.

72. F. Mégret, « *Jus in bello* as *jus ad bellum* », in *The Relationship Between Jus ad Bellum and Jus in Bello : Past, Present, Future*, American Society of International Law (ASIL) Proceedings, 2006, p. 121-123.

73. E. Heinze, « Humanitarian Intervention and the War in Iraq : Norms, Discourse, and State Practice », *Parameters*, 36 : 1, 2006, p. 29.

quée plus haut. Le DIDH étant applicable en tout temps (*lex generalis*), la question des droits humains dans la guerre est celle d'un chevauchement puisque, comme l'explique par exemple la Cour internationale de justice, « la protection offerte par le pacte international relatif aux droits civils et politiques ne cesse pas en temps de guerre⁷⁴ ». Ce problème qui donne lieu à une abondante littérature s'incarne par exemple dans les opérations de police ayant lieu en situation de conflit armé : sont-elles régies par le DIDH ou par le DIH ? En d'autres termes, relèvent-elles des droits humains ou du droit de la guerre ? Des droits humains, l'idée étant que ces opérations de police, parce qu'elles sont menées contre des civils, ne doivent pas être conduites de la même manière que des opérations (militaires) menées contre des combattants.

Les deux ont leurs différences. Dans l'approche des personnes protégées, d'abord : le DIH a des catégories de « personnes protégées », mais le DIDH est universaliste, il protège tous les individus sans distinction. Dans le rapport à l'État, ensuite : le DIH et le DIDH protègent tous les deux l'individu contre l'État (pour le DIH, contre l'État ennemi, ou belligérant dans tous les cas), mais le DIH le protège aussi contre les acteurs non étatiques (des groupes armés comme le Hamas, le Hezbollah, al-Qaïda, Daech, Boko Haram, etc.), édicte des règles de comportement pour les individus au bénéfice d'autres individus, et prévoit des sanctions individuelles (justice pénale internationale) — ce que ne fait pas le DIDH qui ne s'en prend qu'aux États. Autrement dit, le DIDH ne lie que les États (il ne crée pas d'obligations légales pour les groupes armés non étatiques et pour les individus), tandis que le DIH lie les États, les groupes armés non étatiques et les individus.

Une autre différence se trouve dans la distinction entre, d'une part, les droits civils et politiques et, d'autre part, les droits économiques, sociaux et culturels. Le DIDH fait cette distinction (dans les deux pactes de 1966), même si elle est fréquemment critiquée (et sert à certains États à revendiquer leur « différence »). Le DIH ne fait pas de distinction : il protège des droits civils et politiques (comme le droit à la vie des ennemis hors de combat), des droits économiques, sociaux et culturels (comme le droit à la santé des habitants des territoires occupés, la protection de la propriété culturelle, etc.) et des droits collectifs (comme la protection de l'environnement).

Cette différence d'approche est problématique lorsque le DIH et le DIDH se chevauchent en situation de conflit armé mais ne font pas les mêmes recommandations. Le cas de figure est rare : dans la plupart des cas, les règles ne sont pas contradictoires. Mais, si cela arrive, lequel des deux prévaut ? En principe, on applique le principe de la *lex specialis* (la règle spécifique prime sur la règle générale), qui est ancien puisque Grotius l'utili-

74. CIJ, *Licéité de la menace ou de l'emploi d'armes nucléaires*, avis consultatif du 8 juillet 1996.

sait déjà⁷⁵. Mais ce principe d'interprétation, même s'il est majoritairement accepté, ne fait pas l'unanimité, et d'autres diront par exemple qu'il faut plutôt privilégier le droit qui fournit le degré de protection le plus élevé.

Deux exemples de conflits sont particulièrement évidents. D'une part, le recours à la force: le DIDH protège le droit à la vie, tandis que le DIH permet de tuer (pas n'importe qui et pas de n'importe quelle manière, mais tout de même). Le DIDH ne permet l'usage intentionnel de la force létale qu'en dernier recours et afin de protéger la vie, alors qu'en DIH, contre un combattant, il peut être un premier recours, et son but n'est pas nécessairement de protéger la vie. La contradiction est résolue en affirmant que la *lex specialis* prime, mais tout dépend du contexte, qui n'est pas toujours clair: les Américains par exemple estiment qu'ils sont parties à un conflit armé non international contre al-Qaïda « et ses forces associées » — d'où les éliminations ciblées au Pakistan, au Yémen et en Somalie. Cette interprétation extensive, car déterritorialisée, du conflit armé non international est-elle acceptable?⁷⁶

D'autre part, la détention: le DIH permet la détention de prisonniers de guerre et, dans certains cas, de civils (s'ils participent activement aux hostilités). L'État peut détenir ces personnes aussi longtemps que dure le conflit sans les juger: ce n'est donc pas une détention pénale (ce n'est pas une peine de prison), mais ce qu'on appellerait en temps de paix une détention (ou rétention) administrative (dont abusent certains États au nom de la lutte antiterroriste, contre l'immigration illégale, ou tout simplement pour se débarrasser d'opposants dans des dictatures). Mais ce qui est critiquable en temps de paix est accepté en temps de guerre. Là encore, de nombreuses zones grises suscitent des débats.

Respect des droits et avantage stratégique⁷⁷

Le respect des droits en situation de conflit armé, qu'il s'agisse du DIH ou du DIDH, est parfois perçu comme un luxe, en tout cas pas comme une priorité, par des stratèges convaincus que l'efficacité militaire en souffrirait. Éthique et action stratégique sont généralement présentées comme antithétiques alors que, dans certains contextes, en particulier dans les situations de contre-insurrection qui sont désormais majoritaires, elles peuvent utilement converger.

Il y a des raisons strictement stratégiques de ne pas s'en prendre aux civils (ne pas s'aliéner ceux qui peuvent fournir des renseignements, voire, dans certaines situations, du ravitaillement, et ne pas les transformer en com-

75. Grotius, *Droit de la guerre et de la paix*, II, XVI, 19.

76. J.-B. Jeangène Vilmer, « Légalité et légitimité des drones armés », *Politique étrangère*, 2013/3, p. 119-132 et « Idéologie du drone », *La vie des idées*, 4 décembre 2013, en ligne.

77. Voir J.-B. Jeangène Vilmer, « Éthique et action stratégique », in S. Taillat, J. Henrotin et O. Schmitt (dir.), *Guerre et stratégie: approches, concepts*, PUF, 2015, p. 171-195.

battants), et il y a aussi des raisons strictement éthiques et juridiques (respecter les principes du DIH: discrimination, humanité, précaution, etc.). Les deux coïncident dans la stratégie de gagner « les cœurs et les esprits ». Comme le dit le Manuel de contre-insurrection de la US Army et des Marines, le soutien populaire est le « centre de gravité » des insurgés⁷⁸. Une stratégie non éthique perdrait ce soutien populaire, et du même coup son efficacité.

Si la contre-insurrection française au Mali a mieux fonctionné que l'américaine en Afghanistan et en Irak, c'est parce qu'elle est basée sur la restriction de l'usage de la force et a réussi à obtenir le soutien des Maliens. La notion de force maîtrisée (l'un des « principes majeurs » du *Code du soldat* français) n'est pas seulement « opérative et tactique » : elle est aussi éthique⁷⁹. Le principe de maîtrise « n'est ni plus ni moins que le mode opératoire du principe d'humanité⁸⁰ ». Compte tenu de son importance en contexte contre-insurrectionnel, l'éthique militaire est vue par les armées comme ayant une valeur stratégique — d'où son enseignement dans les académies militaires.

Ainsi, l'avantage moral au sens du *jus in bello* (respect du DIH) procure un avantage stratégique. Et, *a contrario*, ce dont témoignent les abus de la « guerre contre la terreur » américaine est qu'avoir un désavantage moral (torture, Guantanamo, *extraordinary rendition*, etc.) procure un désavantage stratégique, en ruinant l'*ethos* américain et en entretenant la haine de l'Amérique (donc le risque d'attentats).

C'est ainsi qu'il faut défendre le respect des droits en temps de guerre: pas comme un principe déontologiste que les stratèges balaieront d'un revers de la main au nom de l'efficacité et de la nécessité militaire, mais comme une règle conséquentialiste qui produit généralement les meilleures conséquences pour tous les individus concernés, y compris ceux, civils et militaires, de la puissance intervenante.

Conclusion: les droits humains après la guerre (*jus post bellum*)

Si, comme le rappelle Liddell Hart reprenant Clausewitz,

la guerre doit être la continuation de la politique, [...] elle doit être nécessairement conduite en ne perdant pas de vue le bénéfice de l'après-guerre. [...] L'objet de la guerre est d'obtenir une paix meilleure [...]. C'est pourquoi il est essentiel de conduire la guerre en ne perdant jamais de vue quelle paix vous souhaitez obtenir⁸¹.

78. The U.S. Army / Marine Corps, *Counterinsurgency Field Manual*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007, p. 101.

79. *L'exercice du métier des armes dans l'armée de terre, fondements et principes*, État-major de l'armée de terre, Paris, janvier 1999, p. 17.

80. J.-R. Bachelet, « La formation des militaires à l'éthique dans le métier des armes », *Droits fondamentaux*, 6, 2006, en ligne, p. 5.

81. B. H. Liddell Hart, *Stratégie*, Paris, Perrin, 2007, p. 546 et 559.

Ignorer les considérations éthiques — en l'occurrence le respect des droits humains — est une erreur stratégique, non seulement durant le conflit, car cela augmente le coût politique de la « victoire », qui n'en est donc pas vraiment une, mais aussi après sa résolution, comme l'exemple libyen nous le montre cruellement.

On sait depuis longtemps, et plus encore dans les conflits asymétriques, qu'il est plus difficile de gagner la paix que de gagner la guerre. On sait depuis les années 1990 que la fin des affrontements et la signature d'un accord de paix ne suffisent pas à garantir une paix durable. Environ la moitié des pays qui sortent d'un conflit majeur sombre de nouveau dans un conflit dans les cinq ans qui suivent la signature d'un accord de paix. C'est pourquoi il a fallu ajouter une étape supplémentaire, après le rétablissement et le maintien de la paix, après la cessation des combats, après même la signature d'un accord, pour veiller à ce que la paix dure et que les conflits ne reprennent pas : c'est ce qu'on appelle la consolidation de la paix.

Définie dans l'Agenda pour la paix de Boutros-Ghali en 1992, la consolidation de la paix implique

notamment de désarmer les adversaires, de rétablir l'ordre, de recueillir les armes et éventuellement de les détruire, de rapatrier les réfugiés, de fournir un appui consultatif et une formation au personnel de sécurité, de surveiller des élections, de soutenir les efforts de protection des droits de l'homme, de réformer ou de renforcer les institutions gouvernementales et de promouvoir des processus, formels ou informels, de participation politique⁸².

Si, plus de vingt ans plus tard, ces objectifs peinent souvent à être mis en œuvre, c'est parce qu'il est objectivement très compliqué de le faire. On s'accorde par exemple sur trois volets : sécuritaire (désarmer, démobiliser, former de nouvelles forces de sécurité, réintégrer les anciens combattants), politique (promouvoir la démocratie — organisation d'élections et missions d'assistance électorale —, réformer la justice, défendre les droits humains) et économique et social (développer des infrastructures, faire des réformes économiques, etc.)

Mais dans ordre ? Le volet sécuritaire semble prioritaire, car on ne peut pas mettre en place de nouvelles institutions, organiser des élections, faire des réformes, attirer des investisseurs étrangers et développer la vie économique s'il y a encore des problèmes de sécurité. En Angola, en 1992, on n'a pas attendu de désarmer et de démobiliser pour organiser des élections présidentielles et législatives : elles ont contribué à la reprise de la guerre civile. Mais, en même temps, le volet sécuritaire dépend du volet politique, puisqu'on ne peut pas créer une nouvelle armée nationale sans la soumettre au contrôle d'un pouvoir politique fort, si l'on veut construire

82. B. Boutros-Ghali, *Paix, développement, démocratie : trois agendas pour protéger la planète*, Paris, Pedone, 2002, p. 22.

une démocratie et rétablir la confiance dans l'armée. Il ne faut donc pas attendre pour réformer les institutions. Le paradoxe est alors le suivant : d'un côté, on ne peut pas mettre en place de nouvelles institutions s'il reste encore des problèmes de sécurité mais, de l'autre, pour les supprimer il faut mettre en place de nouvelles institutions.

Les volets sécuritaire et politique doivent donc être menés de front, avec également le volet économique et social car, pour faire tout ça, l'État a besoin de ressources financières. Si les moyens ne suivent pas, non seulement les réformes ne se feront pas, ou plus lentement, mais la paix elle-même peut être menacée. Voilà pourquoi la reconstruction est difficile. La « communauté internationale » peine en outre à être convaincue qu'une situation qui n'est plus une urgence mérite encore beaucoup d'attention.

La Libye a été victime de ces difficultés intrinsèques à toute reconstruction et d'un déficit d'attention dû à la diversion causée par le Mali et la Syrie. La « communauté internationale » a donc relativement échoué à mettre en œuvre le volet reconstruction de la R2P en Libye, on peut en tout cas lui reprocher de n'avoir pas fait suffisamment pour consolider la paix, et de sous-estimer aujourd'hui les dangers du chaos programmé qui s'annonce. Peut-on pour autant en conclure qu'elle a échoué dans sa responsabilité de protéger le peuple libyen ? Je ne le crois pas, dans la mesure où elle l'a tout de même protégé de Kadhafi.

Bien sûr, les idéalistes disent qu'on a remplacé un mal par un autre, comme s'il avait été possible de ne pas le faire. Cette critique se fait sur l'horizon naïf soit d'une non-intervention qui n'aurait pas été coupable de non-assistance à peuple en danger, soit d'une intervention qui aurait protégé le peuple libyen tout en transformant le pays en une démocratie stable du jour au lendemain. Le cas de la Libye n'est pas isolé : avec ou sans aide extérieure, les révolutions arabes depuis décembre 2010 n'ont pas accouché de situations stables, et l'avenir de plusieurs pays reste incertain. C'était prévisible car, comme le répète Hubert Védrine depuis longtemps, la démocratie n'est pas « du café instantané » mais un processus, qui a d'ailleurs mis des siècles à se construire en Occident.

À ceux qui disent qu'on a remplacé un mal par un autre, il faut donc demander lequel est le pire. Il est facile en effet de dire que *c'est mal*, comme si l'autre option était un bien qu'on se garde d'ailleurs de préciser. L'éthique réaliste que je défends ne pense pas en termes binaires de bien et de mal car, comme le disait Aron, « Ce n'est jamais la lutte entre le bien et le mal, c'est le préférable contre le détestable. Il en est toujours ainsi, en particulier en politique étrangère⁸³. » L'éthique réaliste est celle du moindre mal⁸⁴.

83. R. Aron, *Le spectateur engagé*, Paris, Julliard, 1981, p. 289-290.

84. J.-B. Jeangène Vilmer, « Pour un réalisme libéral en relations internationales », *Commentaire*, 141, printemps 2013, p. 13-20.

Promouvoir la liberté de choix pour conforter les droits dans la prise en charge ?

Quelques problèmes venus des champs du vieillissement et du handicap

Emmanuel Picavet

Dossier. Les droits humains – nouveaux développements

Volume 42, numéro 2, automne 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1034744ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1034744ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Picavet, E. (2015). Promouvoir la liberté de choix pour conforter les droits dans la prise en charge ? Quelques problèmes venus des champs du vieillissement et du handicap. *Philosophiques*, 42 (2), 335–358. <https://doi.org/10.7202/1034744ar>

Résumé de l'article

Les droits individuels fondamentaux ne sont-ils pas fragilisés, dans les contextes de prise en charge liés au vieillissement ou aux situations de handicap, si leur lien avec l'autonomie individuelle apparaît perturbé par la perte ou l'absence de capacités individuelles jugées importantes ? Il est montré dans cet article que les inquiétudes à cet égard reposent sur des présupposés qui concernent le pouvoir de décision des individus. Un point de vue renouvelé sur ce pouvoir contribue à lever les inquiétudes. Il est ensuite montré que cet enrichissement nécessaire est pertinent pour l'organisation en vue de la prise en charge.

Promouvoir la liberté de choix pour conforter les droits dans la prise en charge?

Quelques problèmes venus des champs du vieillissement et du handicap¹

EMMANUEL PICAVET

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
Emmanuel.Picavet@univ-paris1.fr

RÉSUMÉ. — Les droits individuels fondamentaux ne sont-ils pas fragilisés, dans les contextes de prise en charge liés au vieillissement ou aux situations de handicap, si leur lien avec l'autonomie individuelle apparaît perturbé par la perte ou l'absence de capacités individuelles jugées importantes ? Il est montré dans cet article que les inquiétudes à cet égard reposent sur des présupposés qui concernent le pouvoir de décision des individus. Un point de vue renouvelé sur ce pouvoir contribue à lever les inquiétudes. Il est ensuite montré que cet enrichissement nécessaire est pertinent pour l'organisation en vue de la prise en charge.

ABSTRACT. — If the connection between the basic rights of individuals and their autonomy turns out to be impacted by individual capacity losses or deficits, shouldn't we expect a weakened status of these rights in the context of collective care (especially with reference to aging and handicap) ? In this article, it is shown that such expectations only acquire meaning in association with presuppositions which relate to individuals's decision-making power. Taking a renewed perspective of this power alleviates the fears in this respect. Then it is shown that this modified view is relevant to organization in the face of care challenges.

1. Introduction

Les privations de capacités fonctionnelles vécues par les personnes en situation de handicap ou connaissant les formes de vulnérabilité régulièrement associées au grand âge entretiennent des rapports difficiles avec l'exercice effectif des droits individuels fondamentaux. Bien sûr, les droits considérés comme fondamentaux (pour l'ordre social, politique et juridique), inaliénables et appelant un respect inconditionné (tels que les « droits de l'homme » de la Déclaration universelle de 1948) peuvent mener à la défense de repères normatifs plus précis dans des contextes argumentatifs particuliers ou bien dans l'évolution générale des valeurs structurant le débat public. Tels qu'en

1. Cette étude s'inscrit dans la continuité des projets CONREP (Université de Franche-Comté et Région Franche-Comté) et CEEI (PRES Bourgogne-Franche-Comté) et dans les travaux du projet Synergie « Handicap » (2014-2016) et du programme NORMA de la communauté d'établissements HESAM (Hautes Etudes Sorbonne/Arts-et-Métiers). Je remercie Isabelle Ville pour l'impulsion donnée à ces travaux et Caroline Guibet Lafaye pour des échanges fructueux.

eux-mêmes ou bien à travers ces ramifications, les droits individuels reconnus comme fondamentaux semblent présupposer des aptitudes à la décision et à l'action qui risquent toujours de faire défaut aux personnes par l'effet de pertes fonctionnelles, quelles qu'en soient les sources (situation permanente de handicap, suites d'un accident, effet de maladies incapacitantes).

Ce risque évident peut aussi jouer un rôle de révélateur pour des problèmes moins évidents, et c'est le pari que nous prenons dans cette contribution. Si les droits que nous jugeons habituellement « fondamentaux » présupposent, pour être pleinement exercés, la jouissance de capacités inégalement attribuées (notamment sous l'influence de causes naturelles et d'accidents dans la vie sociale) et fragiles pour tous, peut-on éviter de s'interroger sur leur valeur expressive au regard de l'autonomie individuelle, si souvent donnée pour leur fondement et leur raison d'être? Si nos droits fondamentaux ne s'affirment pleinement dans l'existence concrète qu'avec le soutien de capacités contingentes, à quel titre peuvent-ils vraiment être considérés comme l'expression privilégiée de l'autonomie reconnue aux individus dans la société et dans les institutions?

Je voudrais développer ce questionnement dans deux directions. En premier lieu, j'examinerai sa dépendance par rapport aux manières courantes de se représenter l'impact, sur la liberté de choix, des pertes d'indépendance dans les choix. Dans nos représentations courantes, nous associons volontiers aux restrictions affectant les choix indépendants des restrictions qui concernent l'exercice des droits et l'expression de l'autonomie. N'est-ce pas alors à cause d'un modèle sous-jacent de la liberté de choix — un modèle peut-être trop pauvre pour s'appliquer utilement aux conditions de la vie sociale — que l'autonomie apparaît aujourd'hui si souvent comme une référence insuffisante ou contestable pour la prise en charge collective respectueuse des droits individuels fondamentaux?

Si la réponse est positive, comme je le soutiendrai à partir d'une exploration sélective des rapports entre liberté de choix et pouvoir individuel de décision, nous pouvons avoir comme ambition raisonnable d'enrichir le modèle de la liberté de choix qui sous-tend nos références pratiques à l'autonomie des personnes, considérée comme un objectif (servi par la promotion des droits). En second lieu, il s'agira de montrer que la prise en charge collective et la réponse aux défis de l'organisation face à la dépendance gagnent à tenir compte, dans leur complexité, des modèles appropriés de la liberté de choix et du pouvoir personnel en contexte social.

2. Autonomie et pouvoirs individuels de décision dans les contextes de prise en charge

a) Les modèles de la liberté de choix ou du pouvoir individuel que nous associons à l'exercice autonome des droits

De par leurs prolongements juridiques et leur signification politique, les droits personnels fondamentaux ont une valeur expressive indéniable au

regard de l'idéal d'autonomie personnelle qui synthétise nos valeurs courantes de liberté sociale et politique. Il ne sera pas question ici de le contester. L'autonomie, c'est-à-dire l'aptitude à décider par soi-même sans subir la détermination de son propre choix qui résulterait de l'oppression — ou, si l'on préfère, la propriété qu'a la volonté d'être à elle-même sa loi, pour suivre Kant dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* — est intimement liée au statut de personne. Cela ne s'entend pas toujours au sens juridique, mais toujours du moins au sens moral, voire ontologique. L'idée de personne, rappelle B. Baertschi (2005, p. 148) est, depuis Boèce, celle d'une substance individuelle de nature rationnelle. Cette conception est sans doute à la fois plus ancienne et plus profonde que l'avènement juridique des droits subjectifs associés à la personne. En conformité avec toutes les approches de la possession de la rationalité depuis Aristote au moins, cela ne peut guère être sans rapport avec la maîtrise de ses propres actes, donc l'aptitude à choisir pour de bonnes raisons (une sorte de pouvoir), en l'absence de contrainte forçant à emprunter telle ou telle direction dans la décision.

Au sujet de l'expression de notre autonomie par nos droits fondamentaux, parmi les conceptions banales dont je pense qu'il y a lieu de montrer la fragilité (du moins, la fragilité dans certains cas) figure en tout premier lieu celle-ci: la valeur expressive des droits proviendrait du fait que nos droits, dans leur strate fondamentale (partagée par tous et conditionnant hiérarchiquement nos choix significatifs), traduisent une liberté de choix proprement personnelle et destinée à s'imposer à la société. C'est, en résumant d'un trait un peu forcé, le modèle dans lequel «chacun fait ce qu'il veut».

De prime abord, cette conception paraît bien entretenir un rapport étroit avec ce que signifie l'autonomie d'une manière générale: faire des choix intentionnels pour soi-même, d'une manière qui détermine l'action et qui n'est pas elle-même strictement déterminée par la coercition ou la pression extérieure². Les idéaux d'autonomie que nous ont légués les Lumières renvoient au minimum à l'aptitude de chacun à vivre la vie qu'il entend mener, évidemment en rapport avec les circonstances historiques, sociales et culturelles qui donnent consistance aux choix humains. Établissant un lien entre les attentes morales et le droit, ils font incontestablement partie de «l'idéal d'une justice défendue par la loi» que le président Mandela associait à la restauration des droits humains (1996, p. 51). Toutefois, l'insistance exclusive sur l'autonomie et ses corrélats peut comporter le risque de nous conduire à voir seulement dans l'homme affaibli — celui qui ne peut plus adopter une position de surplomb par rapport aux circonstances qui limitent sa capacité de faire des choix — le porteur d'incapacités (Pelluchon 2008). Dans le champ du vieillissement, Bernard Ennuyer a insisté sur le

2. Sur les questions d'arrière-plan relatives au libre arbitre et au déterminisme, je renvoie à la synthèse récente très éclairante de Cyrille Michon (2011).

chemin qui conduit d'une conception appauvrie de l'autonomie à une prise en charge insatisfaisante (Ennuyer 2004).

Dans le contexte des discussions sur l'éthique du soin des patients ou de la prise en charge des personnes à besoins spécifiques, l'impératif de respect de l'autonomie peut être décrit tantôt comme un fondement (en suivant Engelhardt, 1986), tantôt comme un principe important à mettre en équilibre avec d'autres (en particulier la bienfaisance, la non-malfaisance et la justice, selon Beauchamp et Childress [1979] ou la dignité, le respect de l'intégrité et la prise en considération de la vulnérabilité selon Kemp et Rendtorff [2000]). À propos de la théorie de référence due à Beauchamp et Childress, on peut faire observer, à la suite de P. Cazals et al. (2012, p. 47) qu'il ne saurait être question de négliger, dans une approche de l'autonomie en contexte de soin, la « nature sociale des personnes » et l'impact des choix ou des actions sur autrui. La prise en considération d'aspects contextuels des situations paraît inévitable dans ces conditions.

De fait, le principe d'autonomie, comme le rappellent P. Cazals et al. (2012, p. 47), doit conduire à accorder une place aux émotions et aux liens psycho-affectifs entre les personnes ; or les émotions sont circonstanciées, et les liens psycho-affectifs sont des liens particuliers pour l'essentiel. On peut penser que cela a des conséquences non seulement pour les soins de santé motivés par la maladie, mais aussi pour les efforts de compensation des handicaps ou de la fragilité qui visent à restaurer ou à soutenir des aptitudes fonctionnelles compromises. En effet, comme l'a justement souligné Margaret S. Archer (2008, p. 57), il y a dans l'ordre pratique des émotions qui concernent spécifiquement notre « accomplissement fonctionnel ». Dans le rapport tâche-agent, chacun est confronté aux exigences associées aux différentes tâches ; or, confirme M. S. Archer :

[C]haque tâche impose ses exigences à l'« agent », si l'on veut qu'une performance compétente soit produite. Elle comporte donc ses propres normes qui donnent à l'« agent » un feedback (retour d'information) positif ou négatif. Autrement dit, le sentiment d'avoir échoué et le sentiment d'avoir réussi se répercutent sur le plan affectif (Archer, *op. cit.*, p. 57).

Pour ces raisons (et d'autres encore certainement), il est clair que les enjeux précis des choix individuels sont toujours contextuels. Bien sûr, les théories philosophiques de la décision et de la liberté ont besoin de s'appuyer sur des descriptions génériques et sur des modèles suffisamment abstraits pour être généralisables et facilement utilisables, mais il faut se garder de confondre les nécessités de la théorie et la description des contextes de l'application de la théorie. L'agent du libre choix individuel est, dans la vie sociale réelle, un être humain confronté à des termes du choix qui proviennent de contextes particuliers, propres à la société dans laquelle il évolue³.

3. Bruno Ambroise évoque ainsi la « mise en situation » nécessaire de la disposition à se préoccuper de l'autre, qui serait « elle-même fondée sur des expériences singulières, qui nous

À coup sûr, la préservation de capacités de décision absolues (la capacité de décider seul en imposant sa volonté dans les cadres sociaux prévus, comme le consommateur au supermarché) peut apparaître dans certains contextes comme la sauvegarde d'une forme exigible de liberté. Mais n'est-ce pas un cas limite, celui de questions qui intéressent strictement la vie privée dans ce qu'elle de moins dépendant du regard et du concours d'autrui? N'est-il pas abusif, au fond, d'y chercher la manière typique de maîtriser sa propre vie à travers ses choix personnels, comme y poussent des représentations très courantes, voire même simplement nos manières de parler de l'autonomie individuelle?

Lorsque les facultés personnelles de discernement sont gravement altérées (par exemple dans la maladie d'Alzheimer à un stade avancé), il est constant qu'il est difficile de faire des choix personnels significatifs dont le respect vaudrait le respect de l'autonomie de la personne. Dans le cas des handicaps qui ne compromettent pas complètement l'aptitude à effectuer des choix personnels significatifs d'une manière autonome, le concours d'autrui et la prise en charge par des institutions peuvent cependant être nécessaires pour pallier les déficits fonctionnels et améliorer les conditions de l'action, pour atténuer les risques et pour assurer une meilleure concordance entre ce que souhaite entreprendre la personne et ce qu'elle réalise en effet.

Cependant, ce concours ne peut pas être pensé sur un mode simplement instrumental, à la manière du maniement indépendant, par un individu souverain, de l'aide d'autrui assimilée au simple outil de la restauration ou de l'exercice d'une fonction. En effet, comme le rappelle utilement Hubert Faes à propos de la personne humaine dans la perspective d'une théorie de la reconnaissance: « Elle ne peut [...] jamais se rapporter à l'autre simplement comme au non-soi ou comme à un nuisible ou à un utile à elle-même parce qu'elle se rapporte à l'autre en tant que tel » (2008, p. 117).

b) Le modèle politique et le modèle de l'assistance

Ne peut-on raisonnablement supposer que les considérations précédentes sont prises en considération au moins tacitement par le discours sur la liberté de choix, si prégnant dans les démocraties libérales? C'est ce que peut suggérer la reconnaissance habituelle du fait que les principes de liberté et d'autonomie doivent être « interprétés » (au vu de considérations diverses que les circonstances rendent pertinentes). Mais il se peut bien qu'il y ait tout de même une certaine emprise d'une conception appauvrie de la liberté de choix sur nos représentations courantes de ce que signifie « promouvoir l'autonomie » et « promouvoir les droits fondamentaux » (pour exprimer l'autonomie) dans le cas de la prise en charge des personnes présentant des

ont appris à considérer que tels événements, dans telles circonstances, devaient nous obliger à agir de telle ou telle manière » (Ambroise, 2005, p. 273).

déficits fonctionnels. Ces déficits, lorsqu'ils sont rapportés à la personne elle-même plutôt qu'à son interaction avec l'environnement de vie, paraissent aisément désigner un état de fait tout à fait transversal par rapport aux variations contextuelles.

Notre conception des droits fondamentaux a été façonnée par l'histoire politique et elle a de ce fait beaucoup à voir avec l'absence de domination par le pouvoir (ne pas subir involontairement ce qui est dommageable pour nous et ne sert pas l'intérêt commun, ne rien subir involontairement dans certains domaines personnels) et avec la protection (stable, crédible, garantie) contre une telle domination. Nos droits fondamentaux sont en grande partie des « droits contre » (autrui) : des droits que l'on fait valoir pour caractériser des abus (du pouvoir), des agressions (venues d'autrui) ou des manquements (le défaut d'action visant à réaliser ce à quoi l'on a droit). Quoi qu'il en soit d'un éventuel rapport causal (difficile à apprécier de toute façon), cette perspective familière pour tous est, me semble-t-il, tout à fait congruente avec l'idée que la promotion des droits dans un contexte de prise en charge collective (des handicaps ou d'états de vulnérabilité propres au grand âge) passe par la création artificielle de garanties passant par des contraintes sur l'action d'autrui.

Le concours apporté par des soignants, par les aidants et par les institutions apparaît corrélativement comme le pur instrument de la restauration d'options du choix qui étaient compromises ou hors d'atteinte. Cela revient à saisir le concours extérieur dans une perspective instrumentale : avoir des droits, ce serait avoir des garanties contre des manières inappropriées ou arbitraires de se comporter (de la part d'autrui). La promotion des droits impliquerait fondamentalement la restauration (garantie grâce à l'existence de devoirs ou contraintes pour autrui) de termes du choix compromis par la maladie ou par des pertes fonctionnelles.

Cette conception d'ensemble — dont il est montré ici qu'il faut s'éloigner — relève davantage des modèles de l'action collective et de la revendication politique que de l'analyse philosophique ou sociale. Pour le théoricien, il est en effet commode de se représenter les droits comme des garanties, afin de rationaliser la structure du discours et des arguments sur les droits et les obligations. De même, pour le théoricien, il y a une symétrie profonde entre les garanties que l'on associe en rendant obligatoires certaines actions pour autrui et les garanties que l'on obtient par l'interdiction faite à autrui d'agir autrement. À l'échelon de la revendication, toutefois, il n'est pas indifférent d'opter préférentiellement pour un modèle de l'approfondissement des droits qui se concentre exclusivement sur les obligations pour autrui. Car alors, on néglige la dimension relationnelle de la jouissance et de l'exercice des droits. Bien qu'il s'agisse d'une certaine mise en forme de la description et de la revendication plus que d'une doctrine de l'autonomie et des droits, ce point de vue n'est pas sans rapport avec les centres d'intérêt de la variante libertarienne du libéralisme contemporain. En effet, le libertarisme enve-

loppe en général un type de compréhension des droits dans lequel on pré-suppose, plus qu'on n'explore, la jouissance par l'individu de conditions de vie et d'interaction qui lui permettent de faire preuve d'une autonomie bien comprise dans ses choix, dans la formulation sociale de ses préférences et dans les initiatives qui mettent en jeu la qualité de ses relations avec autrui. C'est ce qui conduit régulièrement à se concentrer de manière à peu près exclusive sur les préférences de l'agent, sur les moyens de les satisfaire et sur les garanties que constituent les droits au regard de cette satisfaction.

Dans un modèle associant la recherche de garanties à une perspective globalement instrumentale sur le concours reçu, on risque de perdre de vue certains éléments importants, d'une manière qui pose problème. En tout premier lieu, le fait que le concours d'autrui n'est pas mécanique: quoi qu'il en soit des tentatives de normalisation, il passe par le dialogue, par l'adaptation aux besoins exprimés et, dans certains cas, par la négociation autour des modalités d'application ou d'interprétation des règles. Il faut faire la part de ce qu'Anne Fagot-Largeault décrivait comme « la dépendance de l'éthique concrète à l'égard de la bonne volonté des acteurs » (l'auteure rappelait d'ailleurs opportunément à cette occasion que « la bonne volonté est sujette à l'érosion », Fagot-Largeault, 2001, p. 30).

c) La dimension coopérative

Par ailleurs, contre quoi faut-il se protéger? Dans le modèle politique d'arrière-plan des « garanties » associées à des droits, l'enjeu est de trouver des moyens institutionnels qui constituent des garanties contre les mauvaises intentions d'autrui ou les abus du pouvoir. Or ce modèle n'est pas aisément applicable aux questions de prise en charge pour le bien de patients ou de personnes aidées. Bien sûr, des abus peuvent avoir lieu et, de fait, il s'en produit; ils peuvent être traités par des moyens juridiques ordinaires et, indéniablement, ils peuvent concerner les droits fondamentaux des personnes. Cependant, si l'on considère ce qui relève spécialement des soins ou de l'aide, la promotion des droits fondamentaux emprunte habituellement d'autres voies. Elle s'inscrit dans le concours accepté et dans des pratiques évolutives traversées par le dialogue et par la prise en considération des besoins. Dans les contextes médicaux, le dialogue est souvent lui-même porteur d'une prise de conscience élargie des besoins d'autrui, à partir de la relation de soin⁴.

4. C'est dans cette perspective que Jacques Robert évoque « ceux qui, même dotés de toutes les libertés (dans la mesure où il en existe qui le soient vraiment!) ont besoin d'autre chose que de prestations matérielles, ou de soins habiles. Ces « faibles », ces « malades », ces « paumés », ces « angoissés », constituent l'immense cohorte de ceux que nous serons tous un jour. [...] Nous aurons tous besoin, jusqu'à notre mort, de l'écoute du « prochain », de son attention, de son amitié, de sa compassion » (Robert, 2001, p. 112).

Ainsi, la dimension profondément coopérative de la relation de soin ou d'aide prive d'une grande partie de sa pertinence l'assimilation de la promotion des droits à l'érection de garanties contre le comportement inadapté des soignants ou des aidants, ou encore des institutions. Bien sûr, il est important de considérer que la promotion des droits peut comporter la prise en charge en vue de pallier des déficits fonctionnels, d'une manière qui restaure les marges de choix et les possibilités d'action dans toute la mesure du possible. Mais il y a un élément de créativité et d'ouverture au dialogue et aux possibilités contextuelles — un élément peu prévisible, donc (Guibet Lafaye et Picavet, 2009) — dans les manières d'assurer concrètement cette restauration des opportunités, avec la création d'options et d'actions possibles qui s'inscrivent dans la relation d'aide (ou de soin) et dans la création d'un mode de vie original.

Si donc le souci de l'autonomie de la personne assistée passe bien par l'effort pour lui redonner des opportunités significatives dans la vie (un projet de vie ou un mode de vie ordinaire porteur de sens), les arguments précédents suggèrent cependant qu'il est de mauvaise méthode de ne voir dans cette démarche que la reconstitution d'un modèle prédéterminé. En somme, il n'est pas forcément adapté d'assimiler la prise en charge à une opération de restauration d'un éventail de choix *préalablement fixé*, comme s'il s'agissait simplement d'annuler l'impact d'un facteur causal des pertes fonctionnelles.

Ainsi, les choix d'organisation dans les institutions de résidence des personnes âgées en situation de perte d'indépendance permettent à l'assistance de prendre forme d'une manière qui crée des expériences de vie originales. Ces expériences de vie peuvent très bien témoigner d'une faculté de mouvement, d'expression personnelle, d'élaboration d'un style de vie. Ainsi, S. Aymard (2015, p. 150) montre comment des personnes dont la conduite ordinaire de la vie se trouve désorientée à cause de la maladie d'Alzheimer peuvent acquérir une liberté de mouvement liée à leur rapport avec l'établissement de résidence et les garanties qu'il apporte, qui leur permet d'apparaître comme « promeneurs » plutôt que comme des « fugeurs » potentiels. D'autres éléments d'élection du style de vie sont favorisés par les initiatives et l'assistance qui entourent les repas (Aymard, 2015, p. 153). Sous l'influence du chef d'établissement notamment, il est tout à fait possible d'améliorer les formes concrètes d'assistance au sein des équipes et de donner de la souplesse à l'emploi du temps et aux formes de vie des personnes accueillies.

Dans le cas du maintien à domicile des personnes âgées connaissant des pertes d'indépendance dans les opérations de la vie quotidienne, l'étude de M. Bonnet (2001) avait fait ressortir les logiques de don et de contre-don qui font de l'aidant un personnage bien différent de l'exécutant qui aurait pour mission de restaurer un modèle préalablement perdu de l'autonomie. Il s'agit bien de relations originales, de formes nouvelles de soutien et d'interaction. Les rapports familiaux de soutien habituel, notamment, sont active-

ment interrogés par les personnes faisant l'objet d'une assistance; et ce, d'une manière qui met en relief les marges de manœuvre, le contrôle de la situation, la réciprocité, la possibilité de prendre appui sur autrui pour ne pas tomber dans les renoncements faciles, etc. La richesse de ces relations est telle qu'elle ne se laisse pas réduire à la compensation d'insuffisances dans la régie décisionnelle de l'action.

d) Engagements, choix significatifs et liberté de choix

Si l'on évalue la liberté de choix et l'autonomie d'après la disponibilité des options — et spécialement d'après leur nombre — on met certainement l'accent sur une dimension importante de la thématique, mais on court un double risque. D'abord, on risque d'avoir à juger favorablement la multiplication de choix préférentiels potentiels qui sont pourtant non significatifs (des choix qui ne sont pas susceptibles d'être choisis, qui n'ont guère de sens au vu des choix de vie essentiels de la personne ou qui s'avèrent redondants pour l'essentiel les uns par rapport aux autres). Ensuite, on risque de ne pas voir que le libre choix, dans ses aspects qui intéressent l'autonomie personnelle, dépend de l'aptitude de l'agent à ne pas entériner systématiquement des changements de sa forme de vie, de ses pratiques ou de ses actions qui seraient induits par des variations contextuelles (relayées par ses propres préférences).

En effet, la liberté de choix fondée sur les préférences se caractérise par l'aptitude à choisir, mais aussi par l'aptitude à résister à des changements de cap ne reflétant que des préférences, mais non pas l'engagement sur des formes d'action ou des manières de vivre. C'est une composante des idées d'autonomie et de liberté personnelle de ne pas se réduire à des choix ponctuels fondés sur la préférence (dès lors capables de se modifier instantanément sous l'effet des changements du contexte, par exemple des changements dans les circonstances ou dans la situation des autres). On rapporte en effet à la liberté, au libre choix et à l'autonomie des notions telles que la détermination dans le choix d'une conduite ou d'une forme de vie, la résolution d'agir de telle ou telle façon, l'engagement dans un plan de vie, etc. On y oppose les choix liés à l'irrésolution, mais aussi les décisions à l'emporte-pièce qui, justement, peuvent apparaître, bien qu'elles ne soient pas contraintes, comme des problèmes pour le libre choix de personnes rationnelles, aptes à agir d'une manière autonome.

Le cadre d'analyse des choix préférentiels qui est utilisé en théorie de la décision obligeant à spécifier des options complètement décrites (plutôt que des actions décrites en termes généraux) permet bien de prendre conscience des formes pertinentes d'indépendance des choix par rapport à des variations non pertinentes. Ainsi, des variations contextuelles peuvent transformer un ensemble de choix en un autre, sans pour autant affecter la substance des choix concernés (l'étendue réelle et les caractères significatifs des possibilités ouvertes au choix). Dès lors, on peut comprendre que la

résistance à des variations contextuelles non pertinentes pour un certain type d'engagement soit constitutive de certaines formes de libre choix qui importent pour l'autonomie individuelle. Dans la recherche de la liberté, l'agent peut s'appuyer sur une heuristique « positive » (choisir ce qu'il préfère, parmi les options qui s'offrent à lui) mais aussi sur une heuristique « négative » (sélectionner les occasions de « s'en tenir à ses choix » — en un sens qu'il cherche à préciser lui-même — lorsque les conditions contextuelles se modifient). N'est-ce pas à ce prix que les choix individuels peuvent être véritablement significatifs du point de vue de la personne concernée? En particulier (et cela intervient dans la bonne compréhension de la portée du « paradoxe du Parétien libéral » de Sen, 1970, pour les raisons détaillées dans Picavet 2011, 2013), il importe aux choix autonomes de ne pas retracer une dépendance extrême par rapport à des évolutions dans la situation des autres, saisie dans ses dimensions les plus personnelles.

La manière courante de parler des droits et des libertés, qui s'appuie sur des « actions » et des formes de vie décrites en termes généraux, présuppose en fait l'achèvement au moins partiel, à n'importe quel moment de nos vies, de ce processus de discernement. En usant de termes de ce genre, on s'appuie tacitement sur une certaine insensibilité des intentions ou de la volonté de l'agent vis-à-vis des détails contextuels: « il veut faire quelque chose » (un point c'est tout...). En réalité, si ces mots ont un sens, il doit y avoir à l'arrière-plan l'assurance d'une forme de vie donnant à l'agent les moyens de « maintenir un cap » face à la diversité changeante des circonstances, pour faire ce qu'il « veut » véritablement faire. N'est-ce pas à ce prix que les actions participent à la construction de l'identité personnelle et, par contrecoup, à l'aptitude à rapporter les réalisations personnelles aux valeurs et aux objectifs de la personne elle-même? Cette dernière aptitude a été caractérisée par Amartya Sen (1999), non sans raison, comme constitutive du fait même d'être un agent. Si l'on veut aller dans cette direction, il faut tout d'abord reconnaître, comme l'a fait observer John Davis (2007, p. 331) que les engagements pris envers autrui et les obligations librement endossées doivent figurer à l'arrière-plan, car eux seuls rendent possible, pour les individus, d'apprécier les situations ou les changements dans les termes des valeurs et objectifs pertinents pour leur propre vie au sein de la collectivité. Ces engagements et endossements, bien sûr, font partie des facteurs qui permettent aux agents de « maintenir le cap » dans l'action ou dans les projets de vie malgré les changements dans le contexte.

e) Besoins, coopération et liberté de choix

Si nous négligeons la dimension de l'adaptation mutuelle des actions des personnes dans l'exercice de la liberté de choix, notre vision de cette dernière risque d'être celle d'une « dictature locale », pour reprendre l'expression popularisée dans le domaine de la théorie des choix collectifs, à propos de la condition de « libéralisme » introduite par Amartya Sen en 1970 (la

capacité d'emporter la décision dans le sens que l'on préfère à propos d'au moins un enjeu, si futile soit-il). Mais pourquoi le cas-limite — celui qui correspond à l'élection *de motu proprio* de certaines options sociales de préférence à d'autres, dans le plus grand désintérêt des autres personnes — devrait-il être une sorte de paradigme pour penser l'expression de l'autonomie (y compris en contexte social) ? N'est-ce pas finalement dommageable ?

Dans un contexte social, on peut considérer comme acquis que la liberté de choix ainsi comprise impliquerait en fait inévitablement la limitation de l'aptitude des individus à atteindre ou à réaliser ce qui les intéresse vraiment, ou ce qui va dans le sens de leurs intérêts ou besoins les plus sérieux. Certes, la liberté de choix semble souvent renvoyer à l'aptitude à aller de l'avant dans le sens de ses préférences, sans s'embarrasser de l'avis d'autrui et la pensée politique s'en détourne, compte tenu de l'importance du défi que représentent les régimes politiques trop prompts à contester aux individus les marges de décision personnelle. Toutefois, dans un monde social où l'entente et la coopération importent et sont possibles parmi des personnes qui ne sont pas opprimées par ailleurs, cette manière d'exercer des droits n'est certainement pas un chemin infaillible vers la réalisation des objectifs que l'on forme.

Cela est particulièrement clair dans le cas des relations d'aide et de soin, à propos desquelles on peut raisonnablement admettre que, sauf exception, les soignants et les aidants désirent avoir une action positive, allant dans le sens de la santé et de l'autonomie des personnes confiées à leurs soins. Dans ces conditions, le dialogue et la concertation importent, d'une manière plus centrale que la protection contre les comportements inadaptés : cette protection offre les moyens d'une réaction à des comportements que l'on ne souhaite pas, mais elle n'indique pas la direction des actions intentionnelles souhaitables. La protection juridique doit être garantie à l'arrière-plan, mais elle n'est pas le cœur de la problématique pour l'action et la coopération. Cela vaut notamment pour l'action collective au service de l'autonomie. Le défi central de la promotion de l'autonomie pour des personnes dépendantes ou affectées de déficits fonctionnels n'est-il pas de mettre en place des réponses adaptées aux besoins et aux attentes de personnes qui aspirent à pouvoir réaliser dans leur vie des choix qui portent leur marque ?

Cette direction de l'analyse paraît souhaitable au vu des considérations qui précèdent. Toutefois, elle présente une difficulté. Prendre au sérieux la coopération sociale, c'est aussi tenir compte sans détour du fait que « nos » choix sont la matérialisation d'états de fait qui doivent beaucoup aux autres. Ce qui nous arrive dans la vie courante dépend en grande partie de l'action des autres et des formes d'organisation collective qui prévalent. Dès lors, comment identifier dans l'action de l'agent capable de choix autonomes ce qui porte sa propre marque, comme paraissent l'exiger les aspirations à l'autonomie ? Et comment soutenir cette autonomie d'une manière

qui fasse la part du concours des autres, mais sans induire un régime de domination ou d'assujettissement ? Ces questions sont complexes et il n'est pas sûr qu'elles appellent des réponses générales, dissociées des contextes de vie et d'assistance aux personnes. Toutefois, la manière de les aborder dans des cas importants passe certainement par une perception juste du pouvoir des personnes dans l'orientation de leur propre vie et dans la création des rapports qui les associent à d'autres personnes.

3. Des concepts de pouvoir à l'organisation pour l'autonomie

a) Concepts alternatifs du pouvoir, pertes fonctionnelles et handicaps

Il est aujourd'hui devenu courant (en particulier sous l'impulsion des classifications de l'Organisation mondiale de la santé) d'appréhender les situations de handicap selon trois axes : la fonction organique et la structure anatomique, l'activité et la participation, les facteurs environnementaux. Selon une approche de ce genre, le *handicap*, pour autant qu'on l'individualise pour le rapporter à une personne particulière, n'est pas directement assimilable à une perte ou au défaut de quelque chose ; il est plutôt la modification de l'expérience vécue qui résulte de facteurs internes et externes. Il doit bien sûr être pensé en même temps que l'environnement (le cadre de vie).

Les situations de dépendance tolèrent une approche qui peut converger avec celle du handicap ainsi conçu, mais il faut remarquer que la dépendance est habituellement décrite en mettant en valeur d'emblée la dimension relationnelle. Être dépendant, c'est être poussé à s'engager dans une certaine relation à autrui, qui peut découler d'un handicap. Par exemple, selon la formule de Pierre Schopflin, dans le rapport d'une commission présidée dans le cadre du x^e Plan français (1989-1992) :

Est *dépendante* une personne adulte qui dépend d'un tiers pour les actes élémentaires de la vie courante et qui est inapte à réaliser les tâches domestiques lui permettant de vivre seule dans un logement ordinaire.

Si l'on considère le vieillissement comme un processus individuel, on peut dire que ses effets conduisent souvent à une forme ou une autre de dépendance ainsi comprise, par l'effet de la maladie ou simplement de la faiblesse et de la vulnérabilité aux perturbations de l'environnement. On a pu écrire, ainsi : « Le vieillissement correspond à un processus biologique, propre à chaque individu [...]. Ce sont les effets du vieillissement qui vont conduire à la dépendance » (Henry – Crémon, 1990).

La structure propre à ces situations oblige à considérer avec attention les relations de pouvoir qui peuvent s'y loger et le rapport entre droits individuels et pouvoir. L'aspect essentiel à prendre en considération en première analyse est sans doute ce qui vient spontanément à l'esprit en raison des rôles sociaux impliqués, à savoir, la dimension coopérative de la relation. À l'aide réellement reçue répond l'assurance du travail bien fait ou le sens du

service rendu (professionnel ou bénévole). Mais la coopération n'exclut pas le pouvoir. Aussi l'autonomie enveloppe-t-elle certaines formes de pouvoir dans les contextes relationnels de la prise en charge. Simplement, ces formes de pouvoir ne doivent pas être rabattues par postulation sur le modèle appauvrissant de la mise en action de « garanties contre » l'action d'autrui (le pouvoir de se garder de l'effet de certains choix d'autrui). Il faut plutôt renouer avec des perspectives sur le pouvoir qui conduisent à l'envisager à partir de normes propres à la relation d'aide, dans la continuité, disons, de l'approche du soin aux enfants préconisée par Locke dans un certain contraste avec la théorie de Hobbes ou celle de Filmer⁵.

Dans ces conditions, il y a lieu de mobiliser les approches d'emblée coopératives du pouvoir, afin d'avoir accès à une conception du pouvoir ne consistant pas à prendre les devants contre les initiatives d'autrui, mais consistant bien plutôt à accompagner les efforts d'autrui en les accompagnant ou en les guidant dans la direction souhaitée. On peut citer dans cette perspective, par exemple, la contribution de Peter Coleman & Dieter Tjesvold (2000), qui se situe dans la continuité d'idées initialement présentées par Mary Parker Follett dans les années 1920 à propos du pouvoir envisagé non pas comme pouvoir « sur » (le pouvoir de A sur B) mais comme « pouvoir avec » autrui. Ce type de préoccupation conduit à s'intéresser à la co-action et aux aspects autres que coercitifs dans l'exercice d'un pouvoir, y compris pour des partenariats ou des relations familiales, et bien sûr pour la prise en charge et la relation d'aide aux personnes dépendantes. Développer la coopération serait d'emblée un moyen de faire refluer le mode unilatéral d'exercice des pouvoirs. Une telle approche enveloppe un certain nombre d'hypothèses de travail, comme le soulignent Coleman et Tjesvold.

Mentionnons d'abord l'hypothèse d'après laquelle le pouvoir peut dans certains cas s'accroître pour tout le monde, loin d'être un « bien rival » au sens économique. À travers des efforts indépendants mais convergeant dans la coopération, il est possible d'acquérir ensemble plus de pouvoir sur la situation. En second lieu, on suppose que le pouvoir peut se partager. Sous certaines conditions, on s'attend positivement à ce que les personnes mettent en commun pouvoir et ressources pour faire face aux situations qu'elles connaissent. Cela revient à mettre en avant tantôt une éthique de la coopération et de la réciprocité, tantôt la prise de conscience de la satisfaction possible des besoins ou des attentes dans le concours délibéré des volontés. Le paternalisme tolérable qui semble marquer nombre de relations s'inscrivant dans un contexte de « dépendance » ne pourrait-il être compris dans cette perspective? Ne pourrait-on dire que l'invitation faite à autrui de réduire la part de ses prétentions strictement auto-centrées et indépendantes est capable de faire sens, dans certains cas au moins, pour ce qui est de la

5. Sur le contraste entre Hobbes et Locke particulièrement, voir notamment Radica, 2013, p. 153.

promotion conjointe des capacités d'action en vue de la réalisation d'objectifs partagés ? Cela paraît très vraisemblable, compte tenu de la nature même des activités de prise en charge.

Une autre hypothèse-clé concerne le fait que les relations de pouvoir sont à double sens. Certes, dans des représentations très courantes, liées à l'administration et à la politique, le politique est un pouvoir « sur » les autres, reposant sur un différentiel, certains étant placés dans une situation d'éminence par rapport à d'autres. Dans des contextes autres que politiques, toutefois, le pouvoir est plutôt à double sens (et cela peut d'ailleurs conduire à réexaminer les cas politiques et administratifs). L'influence mutuelle peut être très importante lorsqu'il s'agit de parvenir à ses fins en exerçant un pouvoir. Le pouvoir « conjoint » est alors à différencier du pouvoir exercé d'une manière indépendante. Dans chaque situation concrète, il faut se demander si les aspirations à exercer un pouvoir relèvent de l'une ou l'autre de ces catégories, et l'on peut y voir le moyen de décrire objectivement les formes subtiles d'influence réciproque qui sont l'ordinaire des récits de relations soignantes ou de relations d'aide (voir en ce sens M. Bonnet, 2001).

Enfin, on admet que les relations de pouvoir sont potentiellement coopératives. Le pouvoir, en effet, n'est pas incompatible avec l'existence de finalités communes et il peut s'accommoder d'un exercice coordonné en vue d'atteindre ou de poursuivre ces finalités. En ce sens, le pouvoir que l'on exerce sur soi-même, sur sa situation ou sur son environnement, ou encore sur les rapports avec autrui, peut faire l'objet de concessions, ou de réserve dans la manière de l'exercer, qui ne sont pas assimilables à une perte sèche pour le détenteur du pouvoir. Ainsi, dans une relation d'aide ou de prise en charge, chacun pourrait avoir intérêt, compte tenu des buts qui sont les siens (lesquels sont d'ailleurs en principe remarquablement convergents quant aux enjeux essentiels), à accepter et à encourager l'exercice d'un pouvoir par l'autre partie. Le pouvoir des autres pourrait ne pas signifier la perte de pouvoir pour soi-même en raison de la convergence dans les objectifs au service desquels on doit placer l'exercice des pouvoirs que l'on a.

Dans la relation étroite entre non-rivalité et coopération qui s'observe alors, le pouvoir d'affecter les résultats ou d'opérer des changements peut s'accroître du fait d'une attitude de plus grande ouverture à l'influence des autres. C'est là une perspective intéressante pour aborder la conflictualité dans les relations d'aide, de soin ou de prise en charge collective, en particulier pour les protocoles de « gestion de cas » mettant en jeu les prérogatives légitimes des soignants ou aidants et les volontés des personnes prises en charge. L'harmonie naissant de la prise de conscience des virtualités coopératives de la situation n'émerge pas automatiquement : elle a besoin d'un travail de construction dans le dialogue et parfois dans la médiation. Il est d'autant plus précieux de disposer d'ouvertures vers le travail de construction commune de solutions face à des problèmes qui rassemblent autant qu'ils révèlent les divisions.

De manière voisine, on insiste aussi, dans ce type d'approche, sur la prise de conscience du fait que la réceptivité à l'influence des autres est de nature à favoriser le pouvoir que l'on a sur sa propre situation. C'est alors un pouvoir en partie « induit » par l'ouverture à ce que les autres ont à dire et à proposer en fonction des objectifs qui leur sont propres. La transition vers l'impératif de dialogue est alors naturelle : si chacun en est persuadé, il est possible d'entrer ensemble dans un processus de dialogue sans craindre que ce processus n'enveloppe une prise de pouvoir des autres qui serait nuisible pour soi-même.

En somme, on peut chercher à développer à partir de considérations assez simples une conception utilisable et positive du pouvoir, accordée à une juste appréciation des contributions des uns et des autres. On préserverait ainsi la promotion de l'autonomie bien comprise. Mais assurément, il faudrait tout d'abord accepter de rompre avec une conception plus ou moins « solipsiste » de l'autonomie, d'après laquelle je pourrais être un agent autonome sans me préoccuper de l'autonomie d'autrui pourvu seulement que j'arrive à mes fins, éventuellement en imposant aux autres des choses contre lesquelles ils ne peuvent rien. Dans le cas de la relation d'aide ou de soin, de telles ressources conceptuelles et descriptives sont tout à fait pertinentes, semble-t-il, pour appréhender la relation au type de pouvoir individuel que l'on peut associer aux droits fondamentaux individuels. On ne peut s'inscrire sans réflexion dans cette « lutte pour se dégager du collectif » que Todd Meyers (2013) décèle dans des discussions contemporaines de la tension entre le soin et le choix, s'il est vrai que le choix individuel mérite d'être épaulé par l'entente réciproque dans un processus associant plusieurs personnes.

b) Fragilité et dépendance dans la réciprocité

Si l'on part de l'idée que le pouvoir est un concept relationnel, résidant dans le rapport de la personne à son contexte de vie et à autrui, on doit en venir à penser aussi qu'il est déterminé non pas seulement par les caractéristiques de la personne ou des personnes considérées, non pas seulement par les caractéristiques de la situation, mais par l'interaction entre ces groupes de facteurs. Dans le cas des personnes âgées connaissant des situations de dépendance, ou dans le cas de personnes connaissant des situations de handicap avec une prise en charge insuffisante, le complexe de problèmes que l'on rapporte à la « fragilité »⁶ peut souvent se laisser analyser dans les

6. Les personnes âgées sont exposées à des formes de fragilisation qui les rapprochent précisément de la condition des personnes handicapées. Cf. Agirc-Arrco (p. 12) : « On estime que chez 10 à 20 % des personnes âgées de 65 ans et plus, et 40 % des personnes âgées de 85 ans et plus, il y a "fragilité" : vulnérabilité, instabilité, exposition à des risques de perte fonctionnelle pouvant mener à incapacité et, par ce chemin, à des formes de dépendance (à l'occasion d'événements extérieurs, éventuellement minimes). »

termes d'une perte ou d'un manque du « pouvoir » conçu dans ces termes. Ce complexe de problèmes appelle alors un traitement clairement relationnel.

La fragilité est liée à la perte ou au défaut de capacités mais aussi au traitement social des personnes et aux dénis de reconnaissance. La fragilité croissante consiste dans le fait de pouvoir être déstabilisé par une gamme plus large d'événements exogènes. En outre, on peut rattacher à la thématique de la fragilité certains problèmes du grand âge qui font obstacle, dans une certaine mesure, à la prévention : « l'incapacité » de faire face à une nouvelle situation en changeant ses habitudes, l'isolement, les difficultés de mobilité, le parcours de vie parfois accidenté » (ce qui s'ajoute aux pathologies chroniques et polypathologies — Agirc-Arrco 2010, p. 21).

Pour aborder des problèmes de cet ordre, M. Bonnet (2001) a proposé une approche de l'autonomie que l'on peut appeler « dynamique », reposant sur les interactions sociales à l'œuvre et en évolution (le soutien reçu, les propositions rencontrées, la réciprocité maintenue ou développée, le contrôle acquis ou retrouvé, etc.). Dans la pratique de la création de réciprocité, un aspect important de la promotion d'une réciprocité *maintenue* est la recherche d'une valorisation adéquate de la contribution actuelle des « seniors » à la vie sociale⁷.

La dépendance est alors perçue « comme une question de limites acceptables par le sujet, au-delà desquelles il renonce à lutter » (Bonnet 2001, p. 95) ; ce qui rendrait vital de comprendre, à partir des représentations des sujets concernés eux-mêmes, la manière dont se construisent les limites que l'on s'impose ou que l'on perçoit. Le soutien réciproque joue un rôle essentiel dans toute cette approche. Selon M. Bonnet en effet, l'autonomie « se différencie de l'indépendance complète, de la liberté totale, de l'individualisme et de l'isolement » ; elle est une façon d'être « moins dépendant » tout en restant « ouvert à l'interdépendance » (p. 52). D'où cette approche qui prend appui, justement, sur l'interdépendance (p. 52) :

[L]'autonomie se gagne en prenant appui sur tout ce qui, autour de l'être, tisse le réseau social (la mère, le père, les pairs, les amis, la société). Pour la personne âgée, l'isolement et la solitude ne s'assimilent pas à l'autonomie puisque pour être autonome, il faut pouvoir s'éprouver responsable et en communion avec les autres.

[...] [L]'autonomie se traduit par un comportement d'échange mutuel, d'écoute, de réciprocité puisqu'elle se cherche dans la communication et le partage. Et la dépendance renvoie aussi à une logique de lien, de réciprocité. Il

7. On peut citer en ce sens le rapport Agir-Arrco (p. 10), à propos des axes de développement du plan « bien vieillir » de 2007 : « L'objectif est d'inciter les seniors à participer activement à la vie sociale. La solidarité entre les générations doit devenir un élément structurant du lien social. La valorisation de leurs réalisations (bénévolat, tutorat, création d'associations, transmission de savoir-faire, actions intergénérationnelles...) doit être facilitée. »

serait essentiel, à propos des personnes âgées, d'examiner comment elles participent à cette circulation de dons qui les maintiennent en action dans la relation (Bonnet 2001, p. 52).

Ces développements issus de l'étude de situations concrètes suggèrent fortement qu'une conception limitative de la liberté de choix a peu de chances de nous aider à saisir adéquatement les réquisits de l'autonomie dans un contexte de prise en charge collective, pour des raisons qui tiennent aux limites d'une conception trop pauvre de ce que signifie « avoir du pouvoir » dans les choix libres concernant sa propre situation. Par ailleurs, et de manière étroitement liée, une telle conception limitative fait sans doute partie des raisons pour lesquelles l'idéal d'autonomie apparaît trop abstrait lorsqu'on se penche sur les réponses sociales aux besoins fonctionnels et sur les exigences d'une prise en charge effectivement respectueuse des personnes. On opposera alors volontiers la fragilité à l'autonomie et l'on adossera les repères normatifs à la première de ces notions plutôt qu'à la seconde.

Il n'en demeure pas moins vrai que l'autonomie personnelle fait partie de nos références normatives centrales pour la mise en ordre des pratiques. C'est une notion qui ouvre un passage entre les références générales de la vie publique (tels les « droits de l'homme » ou le principe républicain de liberté) et les normes gouvernant les pratiques. Dès lors, au lieu de la contourner complètement, il peut sembler plus adapté de l'enrichir grâce à une conception plus complexe et plus appropriée du libre choix dans l'exercice d'un pouvoir personnel de chacun sur ses propres conditions de vie. S'il est vrai que l'autonomie est à comprendre en un sens relationnel (comme le pouvoir dont l'affaiblissement est une source de fragilisation), l'autonomie ne s'oppose pas à la fragilité; au contraire, la fragilité est au cœur des relations dans lesquelles l'autonomie s'incarne. Il semble bien alors que la clé des développements à privilégier pour l'avenir de notre « dépendance » soit à rechercher dans la direction d'une prise en considération de la liberté de choix qui soit en pleine compatibilité avec les conditions réelles de manifestation de l'autonomie (des conditions souvent marquées par diverses formes de fragilité).

c) L'action collective pour les droits et l'autonomie: stratégie collective et autonomie

La prise en charge collective et l'organisation, confrontées aux réalités des pertes fonctionnelles et de la dépendance, ne doivent-elles pas, de fait, incorporer graduellement la complexité de la liberté de choix et des capacités individuelles en contexte social? On peut le penser pour les raisons que nous avons examinées, et il y a lieu de croire que cela engage notre conception de la solidarité. Dans cet esprit, admettons qu'il y a bien lieu de développer aussi, jusque dans ses implications concrètes (techniques, médicales) et organisationnelles, l'exigence d'autonomie des personnes et des citoyens, indissociable des projets républicains et démocratiques fondateurs de rejet de la domination sociale, de promotion des droits, de valorisation du développe-

ment humain et du bien-être, de recherche de l'organisation délibérée et rationnelle face aux enjeux collectifs.

L'enjeu est alors la recherche consciente, en lien avec des normes et des exigences générales, d'une *organisation rationnelle* face à des enjeux majeurs qui concernent tout le monde, tels que le vieillissement, le handicap permanent ou les invalidités temporaires consécutives aux maladies et aux accidents. En France par exemple, à partir du rapport Laroque de 1962, la vieillesse est devenue en tant que telle un champ d'action pour les politiques sociales, malgré les problèmes de définition entourant le concept pertinent pour saisir les questions d'ordre général relatives au grand âge. Les politiques sociales successivement engagées ont aidé ensuite à s'acheminer vers un concept général de politique de la dépendance. Ainsi, en 1999, le Livre blanc pour une prestation autonomie (Comité national des retraités et personnes âgées) mettait en avant des principes pour garantir la pertinence des politiques sociales : penser l'autonomie en rapport avec les spécificités des âges de la vie, et penser l'assistance en termes de solidarité nationale et de protection sociale.

Dans des champs tels que l'assistance aux personnes âgées en perte d'indépendance, les politiques du handicap ou l'aide aux personnes vulnérables ou fragilisées, la construction conceptuelle s'avère indissociable, à travers ses différentes étapes, du déploiement et du redéploiement de l'action ou de la politique sociale. La loi française de 1997 instituant la PSD (prestation spécifique dépendance) et la loi de 2002 instituant l'APA (allocation personnalisée d'autonomie) marquent ainsi des inflexions conceptuelles qui sont tout à la fois de l'ordre des priorités dans l'action et de l'ordre de la description et de la conceptualisation (passage de l'invalidité ou de l'incapacité à la dépendance, renforcement de la dimension de l'adaptation aux conditions de vie personnelle et aux projets individuels).

De fait, la quête de la protection efficace a besoin de généralité, donc de concepts, et ne peut se dissoudre dans la valorisation de démarches de sollicitude particulière ; la collectivité nationale attend des repères généraux, capables d'être étayés par la recherche empirique, le raisonnement et l'analyse philosophique. La recherche autour de ces enjeux doit aussi bénéficier des innovations sociales et techniques apportées par les réseaux d'acteurs, les professions, les recherches académiques et les collectivités locales (comme le suggèrent les travaux de Robert Matland (1995) sur les formes typiques d'implémentation réussie des politiques publiques dans des secteurs peu conflictuels sur les fins mais marqués par une forte incertitude sur les moyens adéquats).

Dans la perspective du développement d'une éthique d'organisation, on doit certainement mettre en relief l'importance de la voix que l'on a dans les institutions et dans le dialogue institutionnel, pour autant que l'on souhaite éclairer la relation de l'individu au collectif jusque dans les détails de la prise en charge. Deux complexes de notions sont en corrélation. D'abord,

la concertation et le dialogue institutionnel (les droits jouant ici un rôle fonctionnel de support de la discussion et de l'interprétation graduelle des principes d'action). En second lieu, l'élaboration de normes (et autres référentiels) souples venant redoubler ou remplacer les droits consistant en obligations juridiques strictes visant la protection des droits individuels et de l'autonomie. En ces matières, il est impossible d'oublier que les rôles institutionnels sont toujours définis d'une manière incomplète et que leur établissement coïncide partiellement avec un processus de découverte chez les acteurs sociaux. Le soignant, écrit Claire Marin, « découvre l'extension du domaine du soin » du fait de la superposition de multiples souffrances et du fait de l'interaction complexe entre les soins médicaux au sens étroit et les impératifs de prise en charge personnelle et sociale entendus plus largement (Marin 2013, p. 58). « Ce à quoi l'on a droit » est alors inévitablement lié à des évolutions et interprétations locales ou contextuelles, difficiles à codifier entièrement et par avance.

Par ailleurs, comme le suggère l'ampleur des problématiques nationales du vieillissement et du handicap, la stratégie d'autonomie ne peut se contenter des approches compassionnelles, ni des approches qui privilégient les revendications de reconnaissance pour des sous-groupes de citoyens. Au-delà de la dimension sentimentale des relations d'assistance, il y a lieu de développer, jusque dans ses implications concrètes et organisationnelles, l'exigence d'autonomie des personnes et des citoyens, indissociable des projets républicains et démocratiques de promotion des droits, de valorisation du développement humain et du bien-être, de recherche de l'organisation délibérée et rationnelle face aux enjeux collectifs.

Cette ambition doit aller de pair avec un point de vue, éclairé par la recherche, sur les capacités individuelles (telles qu'analysées par exemple dans le cadre proposé par Amartya Sen) et sur leur promotion ou leur restauration.

Dans tous les cas, il faut reconnaître que charger les individus de la prise en charge « autonome » de certains de leurs problèmes est un choix d'organisation, et un choix qui doit s'apprécier autrement qu'en faisant référence à l'évidence de la liberté. En réalité, charger les personnes — qui plus est, des personnes vulnérables ou dépendantes — de choix supposés autonomes, c'est aussi leur confier une responsabilité qui peut être écrasante et qui, surtout, les renvoie à leur propre situation avec insistance. Les raisons à l'œuvre sont ici exactement les mêmes que celles que fait ressortir avec justesse Claire Marin dans le cas des soins aux malades :

Se soigner soi-même peut engendrer des réactions très différentes : une certaine fierté à acquérir de nouvelles capacités, à maîtriser d'une manière nouvelle la maladie, à lui « répondre », mais cela peut également donner le sentiment d'une présence plus lourde et plus évidente de la maladie au sein de la vie privée. [...] Devenir son propre soignant peut constituer un enfermement de plus dans la maladie (Marin, 2013, p. 59).

d) Droits individuels et étendue de la liberté de choix

Quelle est la place à prévoir, dans la promotion des droits, pour la capacité au sens proprement individuel que lui donne la théorie des capacités (l'étendue des choix possibles entre différentes combinaisons de « fonctionnements » accessibles)? On doit y voir, comme le souligne C. Guibet Lafaye dans le contexte de la théorie des soins de santé, un enrichissement de la conception des biens premiers ou des besoins fondamentaux. Les aspects fonctionnels (ce que les personnes sont capables de faire, ce qu'elles font réellement...) enrichissent en effet considérablement la description des services rendus ou de ce à quoi l'on a droit, parce qu'elle donne accès à des aspects objectifs de la qualité de vie des personnes soignées, aidées ou prises en charge. Cette approche ne fait pas pour autant perdre de vue les besoins, comme on le voit en particulier dans les « capacités fonctionnelles de base » répertoriées par Martha Nussbaum (pouvoir vivre, autant que possible, une vie humaine complète jusqu'à la fin et éviter une mort prématurée, pouvoir jouir d'une bonne santé, d'une alimentation adéquate et d'un foyer décent, avoir des possibilités de satisfaction sexuelle, pouvoir se déplacer d'un endroit à un autre, pouvoir éviter toute douleur inutile et connaître l'expérience du plaisir, pouvoir utiliser les cinq sens, pouvoir imaginer, penser et raisonner...⁸).

Les énumérations de ce genre, qui sont aujourd'hui légion, peuvent sembler totalement irréalistes au regard des contraintes et usages de la vie sociale (peu favorable en règle générale, par exemple, à la « satisfaction sexuelle » ou à l'adéquation du logement, y compris dans les pays développés) et, surtout, au regard de la violence, de l'insécurité, de l'oppression politique, des persécutions sociales et culturelles, des privations et du sous-développement radical largement et profondément dominants à grande échelle dans le monde contemporain. Mais le lien est créé avec des indications de directions possibles d'exercice de la liberté positive des individus. C'est bien en ce qui concerne la liberté positive de choix ou d'initiative que se placent précisément certains des enjeux de l'autonomie, comme les suivants: l'aptitude à articuler et à suivre ses propres croyances et ses propres vœux, l'aptitude à fixer soi-même ses propres priorités, l'aptitude à renoncer au confort ou à des éléments de bien-être matériel au profit d'un mode de vie plus indépendant (peut-être plus diversifié dans ses potentialités), l'aptitude à négliger certains « fonctionnements » de manière volontaire alors même qu'ils font l'objet d'une attention sociale ou de pressions sociales soutenues. La dépendance et les pertes ou privations fonctionnelles remettent tout cela en cause.

Selon Jacques Barbichon, produire de la dépendance, c'est « priver le dominé du besoin, du goût et de la capacité de décider⁹ ». Mais face à ce

8. Voir la synthèse de C. Guibet Lafaye 2009, p. 80.

9. J. Barbichon, *Dépendance et décision*, Paris, Méridiens Kincksieck, 1990 (cité par M. Bonnet 2001, p. 49).

risque, ne doit-on pas chercher à conforter les conditions d'une autonomie bien comprise plutôt que l'*indépendance* artificiellement recrée ? L'indépendance donne accès à une forme d'autonomie, la dépendance à une autre peut-être, dans laquelle l'assurance de pouvoir agir librement appelle une présence plus importante des autres, ainsi que des relais nouveaux de la perception, de la participation et de l'initiative. La dépendance, tout en appelant une aide renouvelée et approfondie provenant de l'ensemble de la société, pourrait être la concrétisation de l'autonomie dans certaines situations (selon les analyses développées dans mon [2014]). Qu'il s'agisse de la mise en œuvre effective de droits personnels, de l'action collective efficace ou de la recherche de rapports inter-institutionnels appropriés, la prise en considération d'une conception suffisamment riche de la liberté de choix apparaît finalement inévitable pour éclairer au jour de l'autonomie personnelle les situations marquées par la dépendance.

4. Conclusion

À partir d'un examen limite des rapports entre liberté de choix et pouvoir individuel, il a paru souhaitable de rapporter la norme d'autonomie à la complexité réelle de la liberté de choix qui est impliquée dans l'expression tangible de notre autonomie. Se mesurer à cette complexité est aujourd'hui le défi qui attend la réponse intelligente et adaptative aux défis d'organisation collective dans le souci de la promotion de l'autonomie. Les observations pratiques reconduisent ici à des questions conceptuelles qui ne sont pas un luxe ; elles sont appelées par nos pratiques de description et de mesure, qui conditionnent la prise en charge des personnes à besoins spécifiques.

De fait, plusieurs modèles conceptuels potentiellement pertinents sont en concurrence les uns avec les autres ou, du moins, sont mis en concurrence du fait des associations d'idées multiples (renvoyant tantôt à l'un, tantôt à un autre) qu'éveillent nos vocables d'autonomie, capacité et indépendance. La préservation de capacités de décision absolues des individus peut apparaître exigible dans des domaines limités (par exemple dans le choix des mets au restaurant sur la base de menus prédéterminés et considérés comme fixes) mais elle ne peut constituer un modèle universel de la liberté de choix en contexte social. Elle ne peut donc valablement servir de référence unique pour promouvoir des droits fondamentaux que l'on a de bonnes raisons de considérer comme expressifs au regard de la destination des personnes à l'autonomie. Les pertes d'indépendance régulièrement associées au grand âge et les limitations fonctionnelles auxquelles renvoient les « handicaps » appuient ces thèses et donnent aussi matière à réflexion pour les voies appropriées de promotion des droits fondamentaux.

À cette réflexion, il faut intégrer le fait que les institutions ne sont pas seulement des obstacles qui entravent l'exercice des capacités individuelles : elles donnent des relais collectifs à l'initiative individuelle. Il convient d'en tenir compte pour repenser l'État social et la promotion des droits et de

l'autonomie personnelle dans le domaine visé, autrement que dans la perspective d'une « liberté de choix » relevant d'un modèle consumériste de promotion du bien-être à travers l'extension maximale donnée aux possibilités de choix préférentiel. Les institutions importent notamment pour la réponse aux besoins et, tout d'abord, pour l'identification de ceux-ci. Nul ne conteste aujourd'hui l'importance de la concertation autour des besoins, au-delà du thème de l'individualisation de la prise en charge (qui s'avère structurant aujourd'hui dans les champs du handicap et des pertes d'indépendance dans le grand âge). Cette concertation doit faire intervenir les données de l'organisation sociale, du soutien technique et de l'environnement de vie (jusque dans ses aspects technologiques, domotiques, architecturaux, urbanistiques...). Par ailleurs, pour que des voix institutionnelles soient prises en considération en tant que telles, elles ne doivent pas se réduire à des points de vue individuels. Le rapport entre institution et personne individuelle apparaît donc déterminant, et la thématique de la mise en capacité des personnes doit faire droit à l'endossement de rôles institutionnels et à l'organisation du dialogue dans les institutions.

Bibliographie

- Agirc-Arrco [Jean-Pierre Aquino, Vincent Bataille, Philippe Dejardin, Monique Ferry, Florence Martin], *Bien vieillir, étude nationale 2009. Évaluation et perception de l'avancée en âge des personnes accueillies dans les centres de prévention Agirc-Arrco*, Paris, Retraite complémentaire Agirc et Arrco, 2010.
- Ambroise, Bruno. 2005. « Réalisme moral, contextualisme et éthique du *care* », in S. Laugier et P. Paperman (dir.), *Le Souci des autres*, Paris, Éditions de l'Ehess, p. 263-278.
- Archer, Margaret S. « Comment nos priorités définissent nos identités personnelles », in *L'Identité changeante de l'individu*, E. D. Carosella, B. Saint-Sernin, Ph. Capelle et M. Sánchez-Sorondo (dir.), p. 53-61.
- Aymard, Stéphane. *Les principes d'autonomie et de solidarité à l'aune de la dépendance des personnes âgées*, 2015, thèse de doctorat en philosophie, Université de Franche-Comté (Besançon).
- Baertschi, Bernard. 2005. *Enquête philosophique sur la dignité*, Genève, Labor et Fides.
- Bonnet, Magalie. 2001. *Vivre âgé à domicile : entre autonomie et dépendance*, Paris, L'Harmattan.
- Barbichon, Jacques. 1990. *Dépendance et décision*, Paris, Méridiens Kincksieck.
- Beauchamp, Tom L. et James F. Childress. 1979. *Principles of Biomedical Ethics*, trad. fr. *Les Principes de l'éthique biomédicale*, Paris, Les Belles Lettres, 2008.
- Cazals, P., M. Le Sommer-Péré et M.-H. Parizeau, « Le médecin, le malade et la médecine spécialisée », chap. III in M. Le Sommer-Péré et M.-H. Parizeau, *Éthique de la relation de soin. Récits cliniques et questions pratiques*, Paris, Éditions Seli Arslan, 2012.
- Coleman, P. T. and D. Tjesvold, 2000. "Positive Power", Columbia University, Teachers' College working paper series.

- Davis, John B. 2007. "Identity and Commitment: Sen's Fourth Aspect of the Self". In *Rationality and Commitment*, F. Peter et H.-D. Schmid (ed.), Oxford, Oxford University Press, p. 313-335.
- Engelhardt, H. and Jr. Tristram, *The Foundations of Bioethics*, New York, Oxford University Press, 1986.
- Ennuyer, Bernard. 2004. *Les Malentendus de la dépendance*, Paris, Dunod.
- Faes, Hubert. « Les conditions de la reconnaissance de soi et des autres », in *L'Identité changeante de l'individu*, E. D. Carosella, B. Saint-Sernin, Ph. Capelle et M. Sánchez-Sorondo (dir.), p. 113-120.
- Fagot-Largeault, Anne. 2001. *Leçon inaugurale* (1^{er} mars 2001), Collège de France, Chaire de philosophie des sciences biologiques et médicales, Paris, Leçons du Collège de France, 158.
- Guibet Lafaye, Caroline. 2009. « Penser le droit à la santé au prisme des capacités de base », in *Penser la santé*, dir. J.-M. Ferry, C. Guibet Lafaye et M. Hunyadi, Paris, Presses Universitaires de France; p. 55-88.
- Guibet Lafaye, C. et E. Picavet. 2009. « Réponse à la nouveauté et création des valeurs sociales », in *La Création. Définitions et défis contemporains*, S. Dallet, G. Chapouthier et E. Noël (dir.), Paris, L'Harmattan, p. 106-121.
- Henry-Crémon, N. 1990. *Vieillir dans la dignité*, Paris, Syros/Alternatives.
- Kemp, Peter et Jacob Dahl Rendtorff. 2000. *Basic Ethical Principles in European Bioethics and Biolaw, 1: Autonomy, Dignity, Integrity and Vulnerability*, Copenhague et Barcelone, Centre pour l'éthique et le droit & Institut Borja de bioéthique.
- Mandela, Nelson. Discours de réception (Sorbonne, le 15 juillet 1996). In *Cérémonie officielle de remise des insignes de Docteur Honoris Causa à Nelson Mandela, Président d'Afrique du Sud*, Paris, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 1996.
- Matland, Robert. 1995. "Synthesizing the Implementation Literature: the Ambiguity-Conflict Model of Policy Implementation", *Journal of Public Administration Research and Theory*, 5 (2), p. 145-175.
- Marin, Claire. « Qui prend soin de qui? », chap. 1.4 in V. Chagnon, Cl. Dallaire, C. Espinasse et E. Heurgon (dir.), *Prendre soin. Savoirs, pratiques, nouvelles perspectives*, Paris, Hermann, et Québec, Les Presses de l'université Laval, 2013.
- Meyers, Todd. 2013. « De nouveaux problèmes dans de vieux espaces. La clinique et le traitement de la dépendance aux opiacés en Amérique du Nord », in *La Clinique. Usages et valeurs*, C. Lefève et G. Barroux (dir.), Paris, Seli Arslan, p. 167-182.
- Michon, Cyrille. 2011. *Qu'est-ce que le libre arbitre?* Paris, Vrin.
- Pelluchon, Corine. 2008. *L'autonomie brisée*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Picavet, E. 2011. *La Revendication des droits. Essai sur l'équilibre des raisons dans le libéralisme*, Paris, Classiques Garnier.
- . 2013. « Que nous dit le « paradoxe libéral » d'Amartya K. Sen sur la liberté? », *Annuaire de l'Institut Michel Villey*, 5, p. 227-239.
- . 2014. « Entre limitation de capacité et défaut d'indépendance. Écueils de la notion d'autonomie pour la théorie de la justice », à paraître, *Rondonia* (Brésil).

- Radica, Gabrielle. 2013. « Comment les philosophes politiques classiques pensent-ils le soin aux enfants ? Sur Hobbes, Locke et Rousseau », in *Le Multinaturalisme* (mélanges Catherine Larrère), Fl. Burgat et V. Nurock (dir.), Editions Wildproject.
- Robert, Jacques. 2001. « La dignité, un principe moralement sacré ». In *Droits de l'homme et pratiques soignantes*, P. Ferlender et E. Hirsch (dir.), Paris, Doin éditeurs et Assistance Publique- Hôpitaux de Paris, p. 111-113.
- Sen, Amartya Kumar. 1970. *Collective Choice and Social Welfare*, Amsterdam, North Holland et Edimbourg, Oliver & Boyd.
- . 1999. *Development as Freedom*, New York, Knopf.

Précis de *Wittgenstein et la philosophie austro-allemande*

Kevin Mulligan

Dossier. Les droits humains – nouveaux développements

Volume 42, numéro 2, automne 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1034745ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1034745ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Mulligan, K. (2015). Précis de *Wittgenstein et la philosophie austro-allemande*. *Philosophiques*, 42 (2), 359–365. <https://doi.org/10.7202/1034745ar>

Disputatio

Précis de *Wittgenstein et la philosophie austro-allemande*¹

KEVIN MULLIGAN

Université de Genève
kevin.mulligan@unige.ch

Philosophiques a toujours accueilli avec une générosité extraordinaire mes propositions au sujet de la philosophie austro-allemande. En 1999 est paru un numéro consacré à la « Critique de la raison en Europe centrale » (*Philosophiques*, 26, 2), qui présente plusieurs articles issus d'un colloque que j'ai organisé à Cerisy avec Jean-Pierre Cometti. En 2010-2011, grâce à la générosité de Denis Fisette, est paru un numéro qui contient mes trois conférences Hugues Leblanc (*Philosophiques*, 38, 2). Ces conférences font partie de *Wittgenstein et la philosophie austro-allemande* (désormais « WPAA »), dont *Philosophiques* publie maintenant mon précis ainsi que quatre critiques, rassemblées à l'initiative de Jimmy Plourde, par Plourde lui-même, Guillaume Fréchette, Patrice Philie, Denis Seron, et me donne la possibilité d'y répondre.

Que *Philosophiques*, Denis Fisette ainsi que mes quatre critiques soient vivement remerciés !

WPAA est le fruit d'un certain étonnement. L'énorme industrie exégétique consacrée aux réflexions du dernier Wittgenstein au sujet de l'esprit, du langage et des couleurs semble ignorer que les sujets, thèses et distinctions abordés par Wittgenstein étaient en grande partie discutés pour la première fois par les héritiers de Franz Brentano — en particulier Husserl, Pfänder, Meinong, Scheler, Geiger, Reinach, Katz, Köhler, Bühler et Ortega y Gasset — et non pas, par exemple, par les autres pères de la philosophie analytique. Entre la fin du dix-neuvième siècle et les années trente, l'un ou l'autre des héritiers de Brentano au moins propose une philosophie des règles linguistiques, de la variété des emplois des mots, du fait de vouloir dire quelque chose avec une expression, des ressemblances de famille, des pouvoirs, du voir comme, des attitudes, du rapport entre le brun, la transparence et le solide des couleurs et de la compréhension d'une culture, *Weltanschauung* ou forme de vie. Il en va de même des distinctions suivantes :

- concepts formels par rapport à concepts matériels
- relations externes par rapport aux relations internes
- essence par rapport à modalité
- sens par rapport à non-sens

1. 2012, Paris, Vrin

- raisons par rapport à motifs par rapport à justification par rapport à objets par rapport à causes
- critères par rapport à symptômes
- objets privés par rapport à objets publics par rapport à non-objets
- bouger son bras par rapport au mouvement d'un bras
- expressions indexicales par rapport aux noms propres
- certitudes primitives par rapport à certitudes critiques

Ce fait, s'il en est un, présente un certain intérêt pour celui qui veut comprendre Wittgenstein et la philosophie du vingtième siècle. À la communauté de sujets, questions, distinctions et problèmes mentionnée s'ajoute le fait que tant les héritiers de Brentano que Wittgenstein se réclament de façon bruyante de la méthode de la description. Mais ce que Wittgenstein fait des distinctions et sujets mentionnés n'est pas du tout ce qu'en font les héritiers de Brentano. Les descriptions données par Wittgenstein et les héritiers de Brentano sont néanmoins comparables quant à la question de leur portée. Si Wittgenstein est persuadé que ses descriptions ne font que révéler la complexité et la variété des phénomènes étudiés, les psychologues descriptifs, les phénoménologues et les psychologues de la *Gestalt* sont persuadés que leurs descriptions et analyses révèlent de l'ordre et du système.

D'où les trois questions auxquelles répond WPAA. Les distinctions, thèses et sujets abordés par le dernier Wittgenstein furent-ils vraiment en grande partie anticipés par ses contemporains et prédécesseurs autrichiens et allemands? Jusqu'où va la similarité entre leurs méthodes descriptives? Les descriptions données par Wittgenstein montrent-elles que les buts théoriques et systématiques poursuivis par ses contemporains et prédécesseurs étaient vains? Si les deux premières questions relèvent de l'histoire de la philosophie et de l'exégèse, la dernière question est une question philosophique.

Le premier chapitre — « Descriptions, différences et découvertes » — explore, d'un côté, les rapports entre la priorité de la description, et, de l'autre côté, l'explication, les hypothèses, les différences, les découvertes, les trivialités, la rhétorique intuitionniste, l'idée d'une *übersichtliche Darstellung*, ainsi que les images trompeuses en philosophie, selon Wittgenstein et ses prédécesseurs. Les nombreuses similarités notées contrastent de façon dramatique avec deux conceptions très différentes de l'objet de la description, dans les deux sens de cette expression. D'abord, les héritiers de Brentano poursuivent la description et l'analyse dans le but d'arriver à des vérités philosophiques et systématiques. Wittgenstein poursuit la description non pas dans un but théorique, mais pour nous guérir de toute tentation théorique et philosophique. Ensuite, si les phénoménologues et Wittgenstein cherchent l'essence du vouloir dire ou des émotions, Wittgenstein, à la différence des phénoménologues, veut nous montrer que l'essence se trouve dans la façon dont les mots sont employés ou sont à employer,

dans la grammaire. Là où les héritiers de Brentano croient être en train de décrire la complexité psychologique et mentale, Wittgenstein croit être en train de décrire les emplois des mots.

Le chapitre II — « De l'Esprit, de l'âme et des mondes » — introduit la distinction entre les catégories d'objets publics, d'objets privés et de « non-objets » tracée par Scheler dans son *Formalisme* (1913-1916) et ailleurs. Il s'agit d'une nouveauté dans la tradition remontant à Brentano : il n'y a pas, selon Scheler, d'états ou de phénomènes psychologiques qui soient épistémologiquement privés. Un « acte mental », par contre, tel que vouloir dire quelque chose, ne serait ni un objet privé ni un objet public, mais quelque chose qui peut être compris et connu sans devenir un objet connu, dans une forme de « *knowledge without observation* » ou « conscience non théétique ». La distinction de Scheler est comparée à la nature du vouloir dire et du penser selon le *Tractatus* de Wittgenstein, ainsi qu'à une distinction analogue tracée par Wittgenstein bien après le *Tractatus*.

Le chapitre III — « Éprouver vs Vouloir Dire, Vouloir » — étudie ce qui semble être un objet public et psychologique tant selon Scheler que selon Wittgenstein, à savoir les émotions, telles que la tristesse au sujet de quelque chose, et deux exemples de la catégorie de non-objets, vouloir dire (*Meinen*, *mean*) et vouloir, selon Reinach, Scheler et Wittgenstein. Selon Scheler et Wittgenstein, la tristesse de Sam est un état qui peut être perçu par d'autres personnes grâce à la nature de la relation d'expression. Le fait de vouloir dire quelque chose est le sujet de nombreuses réflexions de Husserl — qui semble avoir introduit ce phénomène dans la philosophie moderne —, et de Reinach, Scheler et Wittgenstein. Le verbe mental qui intéresse Wittgenstein plus que n'importe quel autre est bien « *Meinen* » (et « *mean* »). Selon Reinach, puis Wittgenstein, vouloir dire n'est pas un processus mental. Les deux penseurs tirent plusieurs conséquences semblables de ce fait. Mais la description du vouloir dire que donnent Reinach et Scheler met ce phénomène au centre d'une philosophie systématique des « actes » mentaux.

Les chapitres IV-VI sont consacrés au sens (*Sinn*) et à la signification (*Bedeutung*).

Le chapitre IV — « Sens, non-sens, et modalités » — étudie la géographie du sens et de la proposition selon le *Tractatus*, l'arrière-plan de la description que donnera Wittgenstein plus tard de la signification. Elle est comparée à l'autre géographie autrichienne du sens, celle donnée en 1901 par Husserl dans ses *Recherches logiques*. Le rapport très complexe entre ces deux philosophies pionnières du non-sens est étudié surtout relativement à un certain nombre de thèses ontologiques présentées par les deux penseurs. Elles sont de trois types. Elles concernent les possibilités et impossibilités essentielles sur le plan de ce qui est et n'est pas doué de sens, sur le plan des objets, états de choses et situations, et elles concernent les possibilités et impossibilités essentielles qui relient ces deux plans. Husserl, par exemple, affirme, et Wittgenstein nie qu'un état de choses ou une situation

puisse être nommé. Selon Husserl, la possibilité de passer de la description d'un état de choses à une prédication qui contient un nom de cet état de choses est l'une des nombreuses possibilités essentielles de *montée* («*ascent*») *sémantique* garantie par sa théorie des modifications ou transformations sémantiques et de l'essence des propositions. Si la montée n'est possible qu'à la condition qu'il y ait des propositions abstraites, un philosophe qui rejette de telles propositions devrait rejeter la possibilité de la montée. Wittgenstein rejette et les propositions abstraites et plusieurs types de montée.

Le chapitre V — «*Significations*» — analyse les différentes significations de «*Bedeutung*» dans la philosophie austro-allemande, examine le rapport intime que voient d'abord Bühler puis Wittgenstein entre la fonction linguistique de représenter («*darstellen*») un état de choses à l'aide d'une phrase ou une proposition, et la description, les rapports entre les significations et les règles selon Ahlman et le dernier Wittgenstein, et la signification secondaire selon Meinong et Wittgenstein.

Le chapitre VI — «*Des mots et des dalles*» — confronte la théorie du langage de Bühler, exposée de la façon la plus complète dans sa *Théorie du langage* de 1934, et les remarques sur le langage au début des *Recherches philosophiques* de Wittgenstein. Selon Bühler, les langues naturelles ont une essence ou nature qu'il prétend cerner à l'aide d'une taxinomie remarquable des fonctions linguistiques — celle déjà mentionnée de représenter (*darstellen*), celle d'exprimer ou manifester les états mentaux et celle de guider ou influencer un interlocuteur —, ainsi que des différents types de signes et de contextes, linguistiques et non linguistiques. Wittgenstein, par contre, nie que le langage possède une nature ou essence. Le résultat de la confrontation est que les différents types d'emplois de mots décrits par Wittgenstein s'avèrent être des illustrations bien choisies de la taxinomie proposée par Bühler. Bühler et Wittgenstein attachent, en particulier, une grande importance au phénomène de guidage (*Steuerung*) ou d'influence dans toute sa variété. Mais si selon Bühler la fonction de représenter les états de choses est une fonction irréductible, selon Wittgenstein la représentation est loin d'être un phénomène irréductible. Les considérations avancées par Wittgenstein en faveur de cette conclusion avaient été considérées par Bühler qui, à juste titre, les rejette. La théorie du langage de Bühler est le dernier avatar d'un certain courant philosophique, la théorie empirico-téléologique du langage, qui remonte aux travaux de Marty et de Brentano. La théorie des règles linguistiques d'Ahlman, et en particulier la thèse selon laquelle la signification est déterminée par de telles règles, théorie présentée dans le chapitre V, appartient elle aussi à cette tradition. Mais Bühler, à la différence d'Ahlman, a fait siennes les analyses de la référence démonstrative sur la base de la perception développées par Husserl, qui l'amènent à parler, comme Wittgenstein, des composantes non verbales du langage, ainsi que la conception husserlienne du vouloir dire.

Le chapitre VII — « Couleurs » — examine les remarques de Wittgenstein au sujet des couleurs telles qu'elles sont représentées par le solide des couleurs et les couleurs qui jouent un rôle dans la perception ordinaire. Les premières discussions wittgensteiniennes de l'espace des couleurs, de la différence entre le carré et le cercle des couleurs, nous montrent à quel point la différence entre les relations internes et les relations externes est toujours centrale dans sa pensée, et pourquoi il a été obligé de réviser ses idées dans le *Tractatus* au sujet des relations internes entre les couleurs, telles que l'incompatibilité. Or les distinctions, thèses et problèmes discutés par Wittgenstein sont en grande partie ceux discutés par Meinong en 1903, dans son analyse de l'octaèdre de son élève Höfler. L'essentialisme de Meinong au sujet de l'espace des couleurs — et d'autres espaces encore — n'est certainement pas partagé par Wittgenstein, mais sur le plan de la description et de l'analyse les deux penseurs autrichiens sont souvent d'accord.

Les remarques ultérieures de Wittgenstein au sujet des couleurs non réduites de tous les jours représentent l'une de ses tentatives les plus développées pour montrer la variété sans système d'un domaine de phénomènes. Mais rien dans les descriptions de Wittgenstein ne permet d'infirmer l'analyse systématique des couleurs donnée par Katz, un élève de Husserl, et les compléments apportés par Bühler. La complexité des rapports entre la couleur et la lumière est très grande, estiment Katz et Bühler, mais elle n'est pas désordonnée. Presque toutes les descriptions que Wittgenstein donne des couleurs trouvent leur place dans le système élaboré par Katz en 1911 et par la suite.

Le chapitre VIII — « Certitudes » — étudie les relations entre les quatre descriptions de la certitude primitive données pendant la première moitié du vingtième siècle — par Husserl, Scheler, Ortega et Wittgenstein. Selon les quatre penseurs, il y a des croyances ou certitudes qui sont à la fois sans justification et très importantes dans la vie de tous les jours. L'analyse la plus poussée est celle d'Ortega, qui étudie d'ailleurs le plus grand nombre de types de certitude primitive, par exemple les certitudes perceptuelles, la certitude en action et les certitudes normatives. Les rôles des certitudes primitives identifiées par Wittgenstein sont presque tous notés par ses trois prédécesseurs. Mais la philosophie systématique des « croyances de base » que donne Ortega diffère sur plusieurs points importants de l'analyse de la « certitude naïve » que donne Husserl.

La « Conclusion » de WPAA souligne que le livre n'avance aucune thèse concernant les supposées « sources » de Wittgenstein. Ceux qui souffrent de ce que Koyré a appelé le « virus du précurseur » seront sans doute intéressés par les témoignages des philosophes les mieux qualifiés pour parler de telles « sources ».

D'abord Bergmann et Waismann, selon un compte rendu de Bergmann de 1939 adressé à Neurath. Bergmann distingue la « période classique » du Cercle de Vienne de sa période ultérieure. Pendant la première phase, deux

phénoménologues, Kaufmann et Neumann, participaient régulièrement aux discussions du Cercle :

[W]hen they took the floor, during the classical period, Schlick occasionally showed a certain impatience and sometimes even interrupted the discussion outright. It is all the more interesting that, as the Wittgensteinian ideas emerged into the foreground, the phenomenological group gained ground as they claimed to recognize many of the ideas now advanced as *old teaching* (*altes Lehrgut*) from their own school. To be sure, this was rejected by Schlick and Waismann, although *Waismann at that time in private already recommended reading Husserl, in whom much that is essential was said to be anticipated (vorgefühlt)*. It was from this side, moreover, that criticism set in. In the Circle, Hahn once asked Waismann directly how he distinguished himself any more from a phenomenologist².

La réponse de Waismann, s'il y en a eu une, n'a malheureusement pas été préservée.

Ensuite Ryle, l'une des deux personnes qui, selon Wittgenstein, l'avaient (à un moment donné) compris :

It was, I think, Meinong and, hand in hand with him, the young Russell who brought back into philosophy the many-strandedness of Aristotle. Meinong's work did have its scholastic dessication, but it had as well its Aristotelian multifariousness. I believe, but do not argue, that this multifariousness, without this dessication, was one confluent into Wittgenstein's *Philosophical Investigations*³.

Enfin, Findlay, un élève de Wittgenstein et l'auteur d'un livre sur Meinong, estime que Brentano, Husserl et Meinong avaient

a great influence on Russell and Moore, and many of their opinions filtered through to Wittgenstein from these and other Cambridge sources and *became targets of criticism at many points in his work*⁴.

Ryle et Findlay connaissaient très bien la psychologie descriptive et en particulier les philosophies de Meinong et de Husserl. Bergmann ne connaissait pas encore ces deux philosophies, mais est devenu par la suite l'un des commentateurs les plus importants de Husserl et de Meinong.

Les témoignages de Bergmann, Waismann, Findlay et Ryle ne semblent pas avoir eu le moindre effet sur l'industrie exégétique consacrée à Wittgenstein. D'où l'étonnement à l'origine de WPAA. Un étonnement non moins grand semble approprié lorsque l'on constate l'extraordinaire manque d'intérêt manifesté par l'industrie exégétique phénoménologique pour la plupart des développements philosophiques inspirés de Brentano. Cette double

2. Bergmann 1993, p. 200 (1988, p. 17); je souligne — KM.

3. Ryle 1972, p. 14.

4. Findlay 1984, p. 22; je souligne - KM.

cécité au sujet de l'histoire de la philosophie durant le vingtième siècle n'a pas été, me semble-t-il, bonne pour la philosophie elle-même.

Bibliographie

Bergmann, G. "Erinnerungen an den Wiener Kreis. Brief an Otto Neurath", with an introduction by Reinhardt Grossmann, in *Vertriebene Vernunft, II. Emigration und Exil österreichischer Wissenschaftler*, F. Stadler (ed.), Vienna & Munich: Jugend und Volk, 1988, pp. 171-180. (English translation: "Memories of the Vienna Circle. Letter to Otto Neurath (1938)", in *Scientific Philosophy: Origins and Developments*, F. Stadler (ed.), *Vienna Circle Institute Yearbook*, I, 1993, Kluwer, pp. 193-208).

Findlay, J. N. *Wittgenstein: A Critique*, London: Routledge and Kegan Paul, 1984.

Autonomie de la logique et fondement des modalités *de re* syntaxique et *de dicto* sur la modalité *de re* ontique

Jimmy Plourde

Dossier. Les droits humains – nouveaux développements

Volume 42, numéro 2, automne 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1034746ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1034746ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Plourde, J. (2015). Autonomie de la logique et fondement des modalités *de re* syntaxique et *de dicto* sur la modalité *de re* ontique. *Philosophiques*, 42 (2), 367–373. <https://doi.org/10.7202/1034746ar>

Autonomie de la logique et fondement des modalités de *re* syntaxique et de *dicto* sur la modalité de *re* ontique¹

JIMMY PLOURDE

Université du Québec à Trois-Rivières

1. Introduction

*Wittgenstein et la philosophie austro-allemande*² est une étude approfondie sans équivalent dans la littérature secondaire des différentes filiations théoriques qui subsistent entre la philosophie de Wittgenstein et celles de ses contemporains austro-allemands³. Si le livre se concentre sur le deuxième Wittgenstein, le chapitre IV fait figure d'exception, puisqu'il y est question des théories du sens et du non-sens ainsi que des théories des modalités de Husserl et du Wittgenstein du *Tractatus*⁴. La thèse centrale de Kevin Mulligan dans ce chapitre est que Husserl et Wittgenstein ont tous deux développé des théories du sens et du non-sens, et de la distinction entre les deux dans lesquelles leurs catégories respectives (le sensé, *einstimmig* et *widersinnig*, et le *Unsinnig* chez Husserl, puis le sensé, le *Sinnlos* et le *Unsinnig* chez Wittgenstein) sont définies modalement à partir des mêmes espèces de modalités, à savoir :

1. Une forme de modalité *de dicto* pour les propositions sensées (p. 89 et 93); et
2. la modalité *de re* qui serait présente chez trois types distincts de porteurs, soit:
 - a) la combinaison des symboles;
 - b) la subsistance et la non-subsistance des états de choses ou la combinaison des objets;
 - c) les liens subsistant entre le langage et la réalité (p. 92-93).

1. Une version préliminaire de ce texte a été présentée au colloque de la SoPha en juin 2015 à Montréal dans le cadre d'une table ronde sur l'ouvrage de Kevin Mulligan qui fait l'objet de la présente disputation. Je tiens à remercier Kevin Mulligan, Guillaume Fréchette, Patrice Philie et les personnes présentes lors de l'activité pour leurs commentaires.

2. K. Mulligan, *Wittgenstein et la philosophie austro-allemande*, Paris, Vrin, 2012. Toutes les références à cet ouvrage sont données entre parenthèses directement dans le texte.

3. Voir également: Rudolf Haller, «Wittgenstein and Austrian Philosophy», dans J. Nyíri, dir., *Austrian Philosophy: Studies and Texts*, Munich, Philosophia-Verlag, 1981.

4. L. Wittgenstein, *Logisch-philosophische Abhandlung/Tractatus logico-philosophicus: Kritische Edition*, Francfort, Suhrkamp, 2001. Toutes les traductions de cet ouvrage sont les miennes, et les références aux remarques citées seront données entre parenthèses dans le texte.

Par souci de concision, je me réfère aux modalités *de re* concernant chacun de ces porteurs par les formules « modalité *de re* syntaxique », « modalité *de re* ontique », et « modalité *de re* sémantique ».

Si la thèse principale du chapitre est originale et démontrée de façon convaincante, elle soulève toutefois une autre question, soit celle du fondement, pour ces deux philosophes, des différentes thèses modales qui sous-tendent leurs théories respectives du sens et du non-sens. En effet, à partir du moment où l'on affirme, par exemple, que "Fa" est possiblement vrai ou que l'état de choses que *Fa* est possible, la question de savoir ce qui fonde pareilles thèses se pose. À ce sujet, Kevin Mulligan soutient qu'il y aurait une « position naturelle à adopter » qui aurait eu la faveur de Husserl et de Wittgenstein (p. 93), et que je qualifierais de réaliste. Elle consiste à dire que la modalité *de dicto* est fondée sur la modalité *de re* ontique, qui serait elle-même fondée sur la nature des objets simples :

On peut ainsi se demander si le principe *de dicto* de bipolarité ne trouve pas son fondement complet ou partiel dans les possibilités *de re*. Si la proposition selon laquelle *a* est *F* est telle qu'elle peut être vraie et peut être fausse, n'est-ce pas parce que l'état de choses selon lequel *Fa* peut subsister et peut ne pas subsister ? Et ce dernier principe — apparemment accepté par Husserl et Wittgenstein, du moins si on néglige leurs distinctions entre états de choses et situations (*Sachlagen*) -, n'est-il pas expliqué au moins en partie par le fait que *a* peut être *F* et peut ne pas l'être (c'est-à-dire peut se combiner et peut ne pas se combiner avec certains autres objets) ? (pp. 93-94).

Kevin Mulligan vient près également d'attribuer cette même position à Husserl et à Wittgenstein en ce qui concerne le fondement de la modalité *de re* syntaxique. Il y a toutefois, à cet effet, un obstacle dans le cas de la position de Husserl qui l'empêche d'adhérer à cette thèse. Husserl assimile en effet les significations à des objets et, ainsi, la modalité *de re* syntaxique à la modalité *de re* ontique. Cela dit, Kevin Mulligan soutient que cette thèse est problématique (p. 95-96). Selon lui, Wittgenstein aurait raison de distinguer la modalité *de re* syntaxique et la modalité *de re* ontique, et on devrait adopter son idée d'un symbolisme dans lequel il y a une impossibilité/possibilité/nécessité *de re* syntaxique et *de dicto* pour chaque impossibilité/possibilité/nécessité *de re* ontique et dans lequel toute modalité *de re* ontique se montre dans la modalité *de re* syntaxique correspondante. Autrement dit, afin d'éviter les problèmes que présente la position de Husserl, il vaudrait mieux miser sur un symbolisme qui nous montre « qu'une tache dans un champ visuel peut être rouge, doit avoir une couleur et ne peut pas avoir une hauteur » (p. 96). Mais, si tel est le cas, on peut penser que l'idée de la fondation de la modalité *de re* syntaxique sur la modalité *de re* ontique constitue également une position naturelle et attrayante pour Wittgenstein, et pour tout partisan de cette position.

Bien qu'attrayante, pareille position réaliste n'en présente pas moins pour autant un problème important soulevé par Kevin Mulligan, soit celui

de l'incompatibilité avec le principe tractarien de l'autonomie de la logique, et l'idée husserlienne de la signification propositionnelle comme unité dernière :

Mais comment réconcilier ce dernier principe [le principe de bipolarité] avec le principe wittgensteinien selon lequel la logique doit prendre soin d'elle-même (TB 22.8.14), ou encore avec le principe husserlien selon lequel la signification propositionnelle est l'unité dernière « à laquelle tout ce qui est logique doit être reconduit » (*zurückbezogen* LU, V, §40; cf. TB 22.1.15)? (p. 94).

Cette difficulté fera que Kevin Mulligan laisse en suspens la question de l'adhésion de Wittgenstein à la position réaliste quant au fondement de la modalité *de re* syntaxique et de la modalité *de dicto*. Par conséquent, la question demeure irrésolue dans son ouvrage : les modalités *de re* syntaxique et *de dicto* sont-elles complètement ou partiellement fondées sur la modalité *de re* ontique, et dans quelle mesure l'adhésion à l'une ou l'autre de ces deux thèses, voire à ces deux thèses, est ou non compatible avec le principe d'autonomie de la logique ? Comment Wittgenstein tranche-t-il cette question dans le *Tractatus* ?

2. Les lectures réaliste et anti-réaliste et le principe d'autonomie de la logique

Ce qui milite en faveur de la lecture réaliste, c'est avant tout l'idée de l'isomorphie entre le langage et la réalité, et ce que Wittgenstein affirme en ce qui concerne la forme de représentation. En effet, pour Wittgenstein, toute proposition sensée est une image, c'est en cela que consiste le fait d'être sensé (4.03-4.031). Or toute image est une image logique (2.182), c'est-à-dire qu'elle « peut représenter le monde » (2.19), car elle « a en commun avec le représenté la forme logique de représentation » (2.2). Mais, « la forme de la représentation, affirme Wittgenstein, est la possibilité que les choses soient entre elles dans le même rapport que les éléments de l'image » (2.151). Par conséquent, pour lui, ce qui fait qu'une proposition est une combinaison possible et peut être vraie et peut être fausse, c'est en partie la nature des symboles qui la composent, ses propriétés structurelles et sémantiques, mais aussi le fait que les objets dans le monde ont les propriétés modales *de re* ontiques qu'ils ont, une forme, la forme de la réalité et, enfin, que la forme de la proposition est la même que celle de la réalité, c'est-à-dire qu'il s'agit de ce que Wittgenstein appelle la forme de la représentation.

Cela dit, le problème de l'incompatibilité avec le principe de l'autonomie de la logique demeure, du moins, si on en croit Kevin Mulligan. Il est toutefois difficile d'en juger à partir de ce qu'il en dit dans son ouvrage, puisqu'il se contente de citer la déclaration de Wittgenstein exprimant ledit principe (« La logique doit prendre soin d'elle-même ») et d'affirmer que cela est incompatible avec l'idée d'un fondement sur la modalité *de re* ontique. Mais que veut dire au juste Wittgenstein par cette formule et dans quelle mesure y a-t-il ou non incompatibilité entre le principe d'autonomie

de la logique et la lecture réaliste que Kevin Mulligan est enclin à attribuer à Wittgenstein ?

Dans son commentaire de cette déclaration, Wittgenstein affirme que « tout ce qui est possible en logique est aussi permis » (5.473), ce qui laisse entendre que ce qui est possible d'un point de vue logique, qu'il s'agisse d'une possibilité *de re* syntaxique ou d'une possibilité de vérité et de fausseté d'une proposition, l'est bel et bien. Autrement dit, sur ces questions, ce sont uniquement les considérations logiques qui déterminent ce qu'il en est, et non les autres considérations dont celles au sujet de la nature des objets dont on parle. Ce dernier point trouve sa confirmation dans la remarque suivante, qui semble être une explication de l'idée que la logique doit prendre soin d'elle-même :

Notre principe est que toute question susceptible d'être en général décidée par la logique doit pouvoir être décidée sans autre apport.

(Et si nous nous trouvons en situation de devoir résoudre un tel problème en observant le monde, cela montre que nous nous sommes engagés dans une voie fondamentalement erronée) (5.551).

S'il s'agit là de la bonne interprétation du principe de l'autonomie, il est alors plus aisé de voir en quoi la position réaliste présente un problème de compatibilité avec elle. En effet, en soutenant que la modalité *de re* syntaxique et la modalité *de dicto* sont au moins en partie fondées sur la modalité *de re* ontique, la position réaliste se trouve à affirmer qu'une combinaison de symboles n'est syntaxiquement possible et ne peut être vraie que si les objets concernés peuvent se combiner de façon à ce que l'état de choses correspondant puisse subsister. Mais le principe de l'autonomie de la logique interdit que l'on détermine une question logique telle que celles-ci grâce à un autre apport que celui de la logique. Si le fondement de la modalité *de re* syntaxique et de la modalité *de dicto* est en partie dans la modalité *de re* ontique, comment peut-on alors résoudre quelque question de modalité *de re* syntaxique ou *de dicto* sans devoir passer par la considération de ce qu'il en est pour les objets simples concernés, c'est-à-dire sans devoir passer par ce qui est exclu par le principe de l'autonomie et constitue « une voie fondamentalement erronée » ?

Afin d'éviter cet écueil de l'incompatibilité avec le principe de l'autonomie de la logique, on pourrait être tenté de soutenir que Wittgenstein a plutôt adhéré à une position anti-réaliste. Selon cette lecture, sa position serait que ce qui fait que 'a', 'R' et 'b' peuvent ou ne peuvent pas se combiner pour former une proposition 'aRb' tient uniquement à l'essence de ces symboles et aucunement aux propriétés combinatoires de *a* et de *b*⁵ : « L'expres-

5. Je n'inclus pas *R* au nombre des constituants de la combinaison d'objet, puisque je considère, comme Peter Simons et Kevin Mulligan, que pour Wittgenstein les relations ne sont pas des objets, mais subsistent sous la forme de la structure des combinaisons. Cf. P. M. Simons

sion, affirme Wittgenstein, détermine à l'avance [*voraussetzen*] les formes de toutes les propositions dans lesquelles elle peut survenir » (3.311). De même, en ce qui concerne la modalité *de dicto* et, plus précisément, le principe de bipolarité, la possibilité de la vérité et la possibilité de la fausseté d'une proposition 'aRb' ne tiendraient pas à la possibilité de la situation qu'elle représente, c'est-à-dire à la possibilité de combinaison de *a* et de *b*, mais uniquement au fait que 'a' et 'b' ont un référent et que la proposition représente son sens, une situation, dont elle contient la possibilité en elle : « L'image contient la possibilité de la situation qu'elle représente » (2.203, cf. 3.13). La possibilité de la vérité de 'aRb' n'aurait donc pas besoin d'être fondée sur la possibilité *de re* de la situation qu'elle représente car, si cette dernière lui est extérieure, sa possibilité, elle, est contenue dans la proposition. Nul besoin alors d'un apport extérieur à la logique pour déterminer si une proposition est ou non possible et, par conséquent, aucun accroc ne peut être fait au principe d'autonomie de la logique. De ce point de vue, on pourrait donc penser que la lecture anti-réaliste présente un net avantage sur la lecture réaliste, et on pourrait être tenté de rejeter l'interprétation réaliste de Kevin Mulligan au profit de celle-ci.

Cela dit, la question n'est pas aussi simple. En effet, si elle ne présente pas de problème d'incompatibilité avec le principe d'autonomie de la logique, la lecture anti-réaliste n'est pas pour autant complètement dépourvue de difficultés. Elle en présente au moins une de taille, puisqu'il n'y a rien dans cette position qui permette d'écarter l'éventualité qu'une combinaison de symboles soit syntaxiquement possible et puisse être vraie du point de vue de la logique sans que la combinaison d'objets simples correspondante soit ontologiquement possible, un problème que Wittgenstein s'est posé dans le *Tractatus* lorsqu'il a soulevé la question de la possibilité d'un symbole relationnel à vingt-sept places (5.5541). La difficulté est importante, car la seule possibilité que le langage admette un symbole comme syntaxiquement possible ou possiblement vrai sans que la combinaison d'objets correspondante ne soit ontologiquement possible suffit à remettre en cause la prétention que l'on dispose d'un symbolisme qui montrerait toutes les possibilités, les impossibilités et les nécessités *de re* ontiques.

3. Une relecture du principe de l'autonomie de la logique et la solution au problème de l'incompatibilité

Comment Wittgenstein a-t-il tranché ce nœud gordien ? Si les partisans d'une lecture anti-réaliste ont raison d'insister sur le fait que la modalité *de re* syntaxique et la modalité *de dicto* sont comprises à partir de la nature des symboles et du fait que les noms désignent des objets simples dans le monde,

« The Old Problem of Complex and Fact », dans *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski. Selected Essays*, Dordrecht, Kluwer, 1992, p. 319-338 ; Réimpression de *Theoria*, 2, 1985, p. 205-225.

je soutiendrai ici qu'ils ont tort de soutenir que la modalité *de re* syntaxique et la modalité *de dicto* trouvent leur fondement uniquement dans la nature des symboles et ne sont pas partiellement fondées sur la modalité *de re* ontique. Le fait que Wittgenstein ait été amené à abandonner la conception du langage du *Tractatus* dans « Some Remarks on Logical form » en partie sur la base de la découverte d'un exemple de possibilité *de re* syntaxique dont la combinaison correspondante n'était pas ontologiquement possible (« la tache est complètement rouge et complètement verte ») montre qu'il est nécessaire, pour lui, qu'il y ait isomorphie⁶. Mais pour qu'il y ait isomorphie, il est nécessaire qu'il y ait de la modalité ontique et que la modalité *de re* syntaxique et la modalité *de dicto* y soient conformes.

Mais que faire alors du problème de l'incompatibilité de la position réaliste avec l'autonomie de la logique ? L'incompatibilité ici n'est, en réalité, qu'apparente. Elle découle d'une mauvaise compréhension du principe de l'autonomie de la logique. En effet, contrairement à ce que l'on croit souvent, ce principe n'est pas métaphysique, mais méthodologique.

Sur le plan métaphysique, Wittgenstein prend position en faveur du réalisme et de l'isomorphie. Selon lui, il y a, pour toute modalité ontique, une modalité *de re* syntaxique et une modalité *de dicto* correspondantes et, inversement, il y a, pour toute modalité *de re* syntaxique et toute modalité *de dicto*, une modalité *de re* ontique correspondante, et c'est parce qu'il y a cette isomorphie que la syntaxe logique universelle est un symbolisme parfait et que la modalité *de re* syntaxique et la modalité *de dicto* sont en partie fondées sur la modalité ontique. Autrement dit, sur le plan métaphysique, c'est une vérité générale que toute proposition possible du point de vue logique, c'est-à-dire du point de vue des propriétés syntaxiques et sémantiques des symboles, est effectivement possible en ce sens qu'il y a une possibilité ontique correspondante qui fait qu'il s'agit d'un symbole possible et d'une possibilité de vérité.

Maintenant, une fois que cela a été établi, reste la question de savoir si une proposition donnée d'un langage donné est ou non une combinaison possible ou une possibilité de vérité *du point de vue de la logique*. Il ne s'agit pas ici de la question du fondement ou non des possibilités *de re* syntaxique ou de vérité de la proposition dans la possibilité *de re* ontique d'une combinaison correspondante, mais de la question de *déterminer* si la proposition en question est, du point de vue de la logique, possible et, sur cette question, Wittgenstein est formel : on doit déterminer toutes les questions logiques a priori à partir de l'étude du langage.

Entendu en un sens méthodologique, le principe de l'autonomie n'est pas incompatible avec la position réaliste. En fait, il le présuppose. L'idée est

6. L. Wittgenstein, « Some Remarks on Logical Form », dans *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Vol. 9, *Knowledge, Experience and Realism*, 1929, p. 162-171.

la suivante : à partir du moment où il y a isomorphie entre le langage et la réalité, il suffit d'établir la possibilité, du point de vue de la logique, d'un symbole, pour en établir la possibilité tout court. Mais comment l'établir ? La position de Wittgenstein sur cette question est que l'on arrive à l'établir en procédant de manière a priori, par l'analyse du langage et en ne faisant intervenir que des considérations logiques ou, comme il le dit lui-même, sans autre apport et, dans tous les cas de figure, sans passer par l'observation du monde. Ainsi, la voie foncièrement erronée qui contrevient au principe de l'autonomie de la logique n'est pas celle qui soutient que la modalité *de re* syntaxique et la modalité *de dicto* sont fondées sur la modalité *de re* ontique, mais plutôt celle qui dit que pour *déterminer* si un symbole est, d'un point de vue logique, impossible, possible ou nécessaire, il faut aller voir ce qu'il en est dans le monde quant aux objets simples concernés.

Si cette interprétation du principe de l'autonomie de la logique est juste, non seulement il n'y a pas incompatibilité avec la lecture réaliste, mais il y aurait lieu de penser que la thèse interprétative de Kevin Mulligan voulant que Wittgenstein et Husserl auraient tous deux adhéré à ce réalisme serait plausible. Toutefois, dans la mesure où le jeune Husserl entendait résoudre ces questions, notamment en ce qui concerne la modalité *de re* syntaxique, par un retour aux choses elles-mêmes, un gouffre les sépare sur la question de la détermination des modalités de ce type. Tandis que Husserl n'excluait pas clairement d'emblée que cela fasse intervenir des considérations ontologiques, Wittgenstein, lui, l'excluait. De ce point de vue, cela nous donne une raison de penser que les positions de Husserl et de Wittgenstein en ce qui concerne les modalités ne sont pas aussi rapprochées que ne le laisse entendre Kevin Mulligan dans son ouvrage.

Le moment normatif dans la philosophie austro-allemande

Guillaume Fréchette

Dossier. Les droits humains – nouveaux développements

Volume 42, numéro 2, automne 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1034747ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1034747ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Fréchette, G. (2015). Le moment normatif dans la philosophie austro-allemande. *Philosophiques*, 42 (2), 375–384.
<https://doi.org/10.7202/1034747ar>

Le moment normatif dans la philosophie austro-allemande

GUILLAUME FRÉCHETTE

Université de Genève et Université de Salzbourg

1. Le principe Husserl-Mulligan

Une opposition centrale entre deux approches du langage et de l'esprit traverse l'ouvrage de Kevin Mulligan : l'approche wittgensteinienne, selon laquelle la philosophie de l'esprit formule des règles sur l'usage des mots, et l'approche consistant à formuler des vérités nécessaires ou essentielles au sujet de l'esprit, une approche représentée particulièrement par la tradition brentanienne. Mulligan suggère de voir les descriptions wittgensteiniennes comme des fragments s'insérant dans le système de descriptions mis de l'avant dans la psychologie descriptive brentanienne. Suivant Mulligan, on peut voir l'ensemble des descriptions brentaniennes comme un système, non pas de règles, mais d'ensembles qui correspondent à des règles et qui justifient ces règles¹. Sur cette base, on peut alors montrer que la contribution de Wittgenstein à la philosophie austro-allemande est aussi une contribution au projet de Brentano. Cette suggestion de Mulligan (SM) n'est certainement pas wittgensteinienne, mais elle n'est pas incompatible avec certaines conceptions des héritiers de Brentano, même si elle n'est pas vraiment défendue par ces derniers.

Cette suggestion — considérer la psychologie descriptive brentanienne comme un système de règles, dont certaines sont les règles de Wittgenstein et où toutes les règles sont en partie justifiées par des vérités essentielles, ou (SM) — se base sur deux éléments :

Le premier est la thèse descriptive de Mulligan, étayée tout au long du livre, selon laquelle plusieurs des observations communes de Wittgenstein et des héritiers de Brentano sont comprises d'un côté par Wittgenstein comme des expressions de normes et de l'autre côté par les héritiers de Brentano comme des vérités essentielles (TM).

Or (TM) et (SM) présupposent que les phrases qui peuvent être lues comme l'expression de vérités essentielles peuvent aussi fonctionner comme des règles (tout en n'étant *pas* des règles). C'est là le deuxième élément, qui est un principe central de l'ouvrage de Mulligan, qu'on appellera ici le principe Husserl-Mulligan (HM) :

- (HM) : Les phrases qui expriment des vérités logiques et des vérités essentielles peuvent fonctionner comme des règles.

1. Comparer avec Mulligan (2012), p. 225.

Ainsi, la vérité essentielle exprimée par

(1) le vouloir dire n'est pas un processus mental peut fonctionner comme une règle qui pourrait être exprimée ainsi:

(2) *il ne faut pas penser que* le vouloir dire est un processus mental.

Si (2) est vrai, alors en partie parce que (1)².

Le cas de (1) et de (2) est une application du principe (HM) à une vérité essentielle concernant le vouloir dire, mais il ne signifie pas que (HM) est limité au cas du vouloir dire. La formulation de (HM) est une extension de deux idées centrales des *Prolégomènes* de Husserl: la première est celle que les normes sont partiellement fondées dans des vérités logiques:

toute discipline normative, tout comme toute discipline pratique [repose] sur une ou plusieurs disciplines théoriques [...], dans la mesure où ses règles doivent posséder un contenu théorique séparable de l'idée de la normalisation (du devoir [*Sollen*]), et dont l'étude scientifique incombe précisément à ces disciplines théoriques³.

La seconde idée découle de la première:

les supposés axiomes logiques ne sont pas en soi des normes, c'est plutôt qu'ils servent de normes⁴.

Dans son intervention lors de la table ronde puis dans des échanges ultérieurs, Mulligan proposait d'exemplifier le principe (HM) de la manière suivante pour les vérités logiques:

1) $(p \& (p \rightarrow q)) \rightarrow q$

2) si $(p \& (p \rightarrow q))$, alors on a le droit d'inférer à q

3) si (2), alors (2) en partie parce que (1)

On pourrait élargir cette exemplification en l'appliquant non seulement aux normes, mais aussi à l'évidence, disons (HM*):

1) $(p \& (p \rightarrow q)) \rightarrow q$

2) il est évident que (1)

3) si (2), alors (2) en partie parce que (1)

Un élargissement semblable est envisageable pour les vérités essentielles non logiques (HM*e):

1) toute ce qui est coloré est étendu

2) il est évident que (1)

3) si x est coloré, alors on a le droit d'inférer que x est étendu

4) si (3), alors (3) en partie parce que (1)

5) si (2), alors (2) en partie parce que (1)

2. Formulation inspirée de Mulligan (2012), p. 155q.

3. Husserl (1900/1959), p. 40/45. Traduction française modifiée.

4. Husserl (1900), p. 158.

(HM*) va dans le sens de la conception husserlienne de l'évidence, et rien n'indique que Mulligan refuserait cette application :

nous ne doutons pas [...] du fait que la discipline pratique de la logique [*logische Kunstlehre*] doive étudier les conditions psychologiques dans lesquelles l'évidence nous éclaire dans le jugement [...] et même si nous voulons encore faire la différence entre des propositions purement logiques et des propositions méthodologiques, nous accordons aux premières une certaine relation au donné psychologique de l'évidence et nous leur accordons également qu'elles énoncent en un certain sens les conditions psychologiques de ce donné. Mais nous croyons que cette relation est purement idéale et indirecte. [...] Nous croyons pouvoir montrer que [les propositions purement logiques] ne peuvent entrer en relation avec les vécus d'évidence que par une *application ou une transposition* [*Umwendung*], c'est-à-dire de la même manière que chaque loi « purement fondée dans les concepts » peut être transposée sur le domaine [*Bereich*] représenté de manière générale des cas empiriques individuels de ces concepts⁵.

En d'autres termes, l'évidence des lois logiques — par exemple celle de $(P \vee \neg P)$ dans une logique bivalente — est une relation « idéale et indirecte » avec les propositions purement logiques : le fait qu'idéalement les lois logiques devraient être évidentes n'implique pas qu'elles le sont, et lorsqu'elles le sont, le fait qu'elles le soient résulte du même genre d'« application ou de transposition » (*Umwendung*) que lorsque les lois logiques sont instanciées par des cas concrets (les actes mentaux correspondants). Bref, que ces lois puissent être instanciées ou qu'elles puissent être évidentes n'est aucunement constitutif de ce que sont les lois logiques⁶. Je reviendrai sur ce point un peu plus loin.

2. La reconstruction de l'histoire de la philosophie austro-allemande

(HM), (TM) et (SM) sont employés par Mulligan dans l'ouvrage principalement pour montrer comment la contribution de Wittgenstein peut être vue comme une contribution au programme de Brentano. Si on accepte cette idée, on doit aussi idéalement accepter une version forte de (TM) selon laquelle non seulement plusieurs des observations des héritiers de Brentano sont comprises comme des vérités essentielles, mais aussi selon laquelle ces observations, partagées par Wittgenstein, sont au centre du programme de Brentano⁷. Accepter la version forte de (TM) a l'avantage de permettre de traiter des théories aussi différentes que la théorie normative de la logique de Brentano, le psychologisme de certains étudiants de Brentano, la théorie de l'objet, la phénoménologie, la théorie martyienne de la signification, l'on-

5. *Ibid.*, p. 186. Traduction française G. F.

6. On retrouve à peu près la même considération appliquée aux lois essentielles chez plusieurs élèves de Husserl, notamment Reinach (1989) [1914], p. 542 [p. 393] sq.

7. Si on ne l'accepte pas, cela voudrait dire que la contribution de Wittgenstein au programme de Brentano serait strictement locale ou accessoire. Il est clair que Mulligan n'entérine pas cette lecture.

tologie du *Tractatus* de Wittgenstein, la théorie de la signification comme usage de Wittgenstein, mais aussi, et du même coup, toute une panoplie de théories philosophiques kakaniennes de manière unifiée, sans pour cela avoir recours de manière décisive à des facteurs externes d'unité, comme l'appartenance scolaire, le contexte géographique, ou autre. Pour résumer cette approche de l'histoire de la philosophie austro-allemande, on pourrait dire qu'elle montre que le facteur unifiant de ce mouvement est d'abord et avant tout celui de la description de connexions nécessaires qui rendent vraies les vérités essentielles. L'appartenance scolaire, le contexte géographique, ou encore le rejet du kantisme sont dès lors à voir comme des phénomènes d'importance secondaire qui contribuent naturellement à l'unité du mouvement mais qui ne la définissent pas à proprement parler.

Accepter la version forte de (TM) a l'avantage d'offrir un facteur unifiant fort pour décrire l'unité de la philosophie austro-allemande. Or, malgré son unité, la philosophie austro-allemande est traversée par des conflits doctrinaires relativement importants. On peut penser aux débats sur le psychologisme opposant entre eux plusieurs héritiers de Brentano (Husserl et Meinong d'un côté, Brentano, Kraus, Kastil, de l'autre), sur le transcendantalisme (Husserl le Jeune, Brentano, Meinong, Stumpf, Marty, etc. d'un côté, et Husserl le Vieux et en partie Scheler de l'autre), sur la nature des relations (Meinong et les philosophes de Graz d'un côté, Marty et les philosophes de Prague de l'autre, et Stumpf et les philosophes de Berlin quelque part entre eux), sur la perception des phénomènes temporellement étendus (Brentano d'un côté, Meinong et Ehrenfels de l'autre, et Husserl quelque part ailleurs), sur la nature du jugement (Brentano d'un côté, Meinong et Husserl de l'autre, et Reinach quelque part ailleurs), sur la nature de la perception interne (si une telle chose existe: Brentano d'un côté, Husserl de l'autre, et Geiger et Scheler quelque part ailleurs), ou encore sur la nature de la vérité (Brentano d'un côté, Meinong, Husserl le Jeune et Husserl le Vieux de l'autre).

Si Mulligan ne nie pas l'existence de ces conflits, il leur donne toutefois un rôle relativement secondaire en ce que ceux-ci ne semblent pas affecter sérieusement l'unité du courant philosophique qui, elle, est assurée par le système de vérités essentielles. Cela implique de minimiser la portée de certains conflits. Dans le cas justement du conflit sur la nature de la vérité — comme rectitude (*Richtigkeit*) du jugement chez Brentano ou correspondance d'une proposition avec un état de choses chez Husserl — (SM) appuyée par la version forte de (TM) et (HM) inviterait à penser que lorsque Brentano affirme:

La vérité appartient au jugement de celui qui juge correctement [*dem Urteile des richtig Urteilenden zukommt*], c'est-à-dire au jugement de celui qui juge comme quelqu'un qui, jugeant la même chose, jugerait avec évidence⁸.

8. Brentano (1930), p. 139. Ici et dans ce qui suit, je m'en tiens à la conception *épistémique* de la vérité défendue par Brentano. Cette conception n'est pas la seule, Brentano ayant

Il exprimerait une vérité essentielle qui « peut servir » (Husserl) ou « peut fonctionner » (Mulligan) comme une norme (ce que jugerait quelqu'un qui jugerait avec évidence), sans toutefois en être une. Or il me semble que le débat austro-allemand sur le psychologisme qui oppose notamment Brentano à Husserl est en grande partie basé sur le refus de (HM) par plusieurs Brentaniens. Dans son introduction à la *Psychologie* de Brentano de 1924, Kraus rejette la distinction introduite par (HM) :

Cela ne fait aucun sens de débattre de la question de savoir si on doit appeler le jugement évident, c'est-à-dire le jugement justifié en soi, une « norme » ou bien seulement quelque chose qui fonde une norme⁹.

Kraus fait cette affirmation parce qu'il croit, avec Brentano, que l'évidence d'un jugement fonde sa vérité. La réplique de Brentano et de Kraus à (HM) est univoque :

Les lois [*Gebote*] de la logique sont naturellement des règles valides du juger, c'est-à-dire qu'on doit s'en remettre à elles parce que le juger qui est conforme à ces règles est sûr, et que celui qui déroge à ces règles donne accès à l'erreur ; il s'agit donc d'une préférence naturelle du processus de pensée conforme aux règles face à celui qui s'y oppose¹⁰.

Tout jugement *évident* est un jugement pleinement correct ; c'est *ce qui est en soi justifié ou qui se justifie en soi*, le jugement tel qu'il doit être ; pour cette raison, c'est quelque chose qui donne la direction, qui donne la norme, quelque chose de normatif ; on pourrait aussi l'appeler le « jugement idéal », car il réalise l'idéal logique, à savoir la correction [*Korrektheit*], la rectitude [*Richtigkeit*] [...] dans tout jugement évident, le devoir-être logique devient un être logique [...] quelque chose peut très bien être comme ce doit être. Et on doit donc partir du jugement évident [...] celui-ci est normatif dans un autre sens que celui des énoncés qui nous incitent à faire ceci ou cela afin de parvenir à des jugements corrects ; il est normatif dans le sens où il est lui-même un jugement idéal et nous dit : « c'est ainsi et pas autrement que tu dois juger si tu veux juger correctement¹¹ ».

Que Brentano et Kraus rejettent (HM) n'est pas en soi un motif empêchant d'interpréter la thèse brentanienne que la vérité appartient au jugement de celui qui juge correctement simplement comme étant l'emploi normatif d'une vérité essentielle. Toutefois, les trois dernières citations ne s'attaquent pas seulement à (HM), mais aussi à sa version élargie, (HM*). En rejetant

défendu à certains moments une conception correspondantiste introduisant des entités abstraites (les « contenus de jugement »).

9. Kraus (1924), p. LXI.

10. Brentano (1955), p. 12.

11. Kraus, *ibid.* Ce passage est clairement inspiré d'une lettre de Brentano adressée à Kraus en 1916, telle que reproduite dans Brentano (1966), p. 300 : « Un jugement qui est tel qu'il doit être est un jugement qui correspond à la règle logique. Et c'est ce que fait le jugement évident, aussi bien le jugement immédiatement que le jugement médiatement évident. »

(5) dans (HM*) — et en acceptant à l'inverse que (2) fonde (1), Brentano et Kraus mettent à mal au moins la version forte de (TM), mais aussi (HM)¹². Du coup, elles semblent poser un problème pour (SM) : elles suggèrent qu'au moins certaines des vérités essentielles décrites dans la philosophie austro-allemande non seulement fonctionnent comme des normes, mais *sont* des normes. En ce sens, on peut appliquer (HM) pour déterminer *un* facteur unifiant pour au moins un ou plusieurs courants de la philosophie austro-allemande, mais le recours à d'autres facteurs, externes, semble inévitable : par exemple l'attachement historique à une maxime — *Vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est* — l'intention de Brentano de fonder une école, ou encore certaines allégeances scolastiques peuvent être prises en considération pour compléter (HM), si on veut rendre compte de certains éléments discordants par rapport à ce principe au sein de la philosophie austro-allemande¹³.

3. L'essence du langage et la signification

Le chapitre VI de l'ouvrage vise à étayer (TM) en se penchant tout particulièrement sur les thèses concernant le langage. Ici, deux courants sont distingués : celui qui définit la signification comme ce que nous faisons avec les mots, et celui qui conçoit la signification comme ce que les mots font (indépendamment de nous). Ces deux courants représentent deux tendances parmi les héritiers de Brentano : le premier est représenté notamment par Marty, Martinak, Ahlman, et Bühler et suit l'idée que le langage est une structure empirico-téléologique. Le second est représenté principalement par Husserl qui, inspiré par Bolzano, voit les fonctions de signification comme déterminées par et dépendantes des structures formelles des propositions. En partant de cette distinction, Mulligan veut montrer comment le prétendu rejet par Wittgenstein d'une « essence du langage » dans les *Investigations* masque en fait des ressemblances frappantes entre ses propres observations et celles émises notamment par Bühler sur l'essence du langage, suggérant que les considérations sur le langage des *Investigations* constituent une contribution au programme de Brentano.

Les éléments avancés par Mulligan pour étayer (TM) dans ce chapitre sont convaincants. En effet, même si Bühler interprète le langage comme un phénomène biologique et sociologique, fondé sur un dressage aveugle, et que ses analyses sur le guidage sont largement inspirées de la biologie et de la psychologie comportementale et développementale, il ne tombe pas dans le biologisme ou le sociologisme, comme le remarque Mulligan, puisque le

12. Le rejet de (HM) et (HM*) par Brentano et Kraus porte en fait aussi sur (HM*e) car, pour eux, (2) fonde (1) aussi bien pour les vérités logiques (dans ce cas, il s'agit de l'évidence des axiomes) que pour les vérités essentielles (dans ce deuxième cas, il s'agit de l'évidence de la perception interne).

13. Sur ces facteurs externes, voir Fiset et Fréchette (2007).

langage est régi par ce que Bühler appelle des lois structurelles (*Strukturgesetze*), qui elles n'ont aucun caractère normatif. En effet, les lois structurelles du Bühler de la *Sprachtheorie* ne sont pas des régularités empiriques, mais plutôt des lois d'essences à considérer dans le sens des *Wesensgesetze* de Husserl dans les *Recherches logiques*.

Puisque Bühler et Marty sont identifiés au même courant dans ce chapitre, Mulligan serait probablement d'accord avec une description de la théorie martyienne de la signification en des termes un peu semblables à ceux de la théorie bühlienne, et qui du coup illustrerait également (HM), ou plus précisément un principe comme (HM*e) portant sur les vérités essentielles. Pour Marty, avoir une signification pour une expression est déterminé par l'usage de ceux qui emploient cette expression — en disant « Philippe était le père d'Alexandre de Macédoine », je veux inviter mon interlocuteur à former un jugement similaire au mien, mais je veux aussi manifester un contenu en particulier, l'état de choses exprimé par la proposition énoncée. La composante normative est évidente et elle est manifeste dans l'invitation adressée à mon interlocuteur à former un jugement. Or on pourrait interpréter Marty ici dans le sens de (HM) et dire qu'un acte de signification peut fonctionner comme une règle, mais que le « moment normatif » inclus en lui dépend de quelque chose de non normatif, dans ce cas, de la vérité exprimée par la proposition énoncée. Cela reviendrait à dire que lorsque je dis à mon interlocuteur (en exprimant quelque chose que je pense vraiment):

(1) « Philippe était le père d'Alexandre de Macédoine »,

mon énoncé « fonctionne comme une règle », qui serait la suivante :

(2) « Tu dois penser que Philippe était le père d'Alexandre de Macédoine. »

où la rectitude de la règle exprimée en (2) dépend de la rectitude de (1), et où la rectitude de (1) n'est pas normative.

Une telle lecture de la théorie martyienne de la signification est probablement à favoriser si on veut utiliser (HM) et la version forte de (TM) pour avancer (SM). Mais elle suppose toutefois que l'état de choses exprimé par la proposition énoncée a une indépendance ontologique vis-à-vis de l'acte de signification si cet état de choses, suivant (HM), est censé fonder le moment normatif de l'acte de signification. Or la question de l'indépendance ontologique des *Gebilde* (Stumpf) ou des *Sachverhalte* (Marty) ne me semble pas suffisamment univoque pour appuyer la lecture suggérée : c'est d'ailleurs justement un peu en réaction aux accusations de psychologisme formulées par Husserl dans les *Prolégomènes* cités plus haut que d'autres héritiers de Brentano, comme Stumpf, Marty ou Twardowski, ont ressenti le besoin de se distancier du psychologisme dans plusieurs écrits du début du siècle. Il n'est pas clair que les résultats de cette manœuvre, qu'Ingarden a déjà décrite comme la « tentative de se frayer un

chemin entre Scylla et Charybde¹⁴ » soient suffisants : Stumpf (1906) considère les *Gebilde* comme indépendants des actes individuels de signifier, mais nécessairement corrélatifs à un tel acte. De manière similaire, Marty leur attribue une certaine indépendance, tout en spécifiant qu'il n'y a d'états de choses que pour les jugements vrais, et que ceux-ci n'ont d'existence que tant qu'ils sont corrélatifs d'un acte de jugement correspondant¹⁵.

Si des théories des états de choses comme celles de Stumpf et Marty, qui font de ceux-ci en quelque sorte des *produits*¹⁶ de nos activités cognitives, sont à voir éventuellement comme des illustrations de (HM), il faudrait admettre que (HM), tant dans sa version portant sur les vérités logiques que celle portant sur les vérités essentielles, est compatible avec un principe qu'on peut tirer des trois citations de Brentano et Kraus et qu'on pourrait appeler (BK) :

- 1) $(p \& (p \rightarrow q)) \rightarrow q$
- 2) si $(p \& (p \rightarrow q))$, alors on a le droit d'inférer à q
- 3) si (2), alors (2) en partie parce que (1)
- 4) si (1), alors (1) en partie parce que quelqu'un juge avec évidence ou pourrait juger (1) avec évidence

Dans le cas des vérités essentielles, disons (BKe) :

- 1) tout ce qui est coloré est étendu
- 2) si x est coloré, alors on a le droit d'inférer que x est étendu
- 3) si (2), alors (2) en partie parce que (1)
- 4) si (1), alors (1) en partie parce que quelqu'un juge avec évidence ou pourrait juger (1) avec évidence

Cependant, je doute fort de la sympathie de Mulligan à l'égard de (BK) ou (BKe). Il me semble clair par ailleurs que ni Stumpf ni Marty (et ni Brentano, ni Kraus, etc.) ne seraient prêts à accepter que la vérité de (1) est indépendante d'un acte (potentiel ou réel) de juger (1) avec évidence. Je serais plutôt porté à dire que l'idée derrière (BK) et (BKe) est la même que celle qu'on retrouve dans les théories des états de choses de Marty, des *Gebilde* de Stumpf, et des produits de Twardowski, à savoir que la possibilité pour une loi d'essence d'être instanciée, ou encore la possibilité pour une loi d'essence d'être évidente — en d'autres termes, les relations exprimées par les prédicats « peut être instanciée par $_$ » et « peut être jugée avec évidence » — sont considérées par ces derniers comme des relations internes. En ce sens, contrairement à Husserl, Twardowski, Marty et Stumpf diraient plutôt que

14. Ingarden (1948), p. 28.

15. Marty (1908), p. 328sq.

16. Comparer également Twardowski (1996) / (2007).

les lois d'essences sont *constitutivement* instanciées par les cas concrets (les actes mentaux correspondants).

Dans la *Krise der Psychologie*, et inspiré par Husserl, Bühler suggérerait que ses *Strukturgesetze* pouvaient surmonter le problème de l'objectivité des *Gebilde*¹⁷. Or ces *Strukturgesetze* me semblent plus proches du projet husserlien que des solutions proposées par Twardowski, Marty et Stumpf. Si Mulligan a raison de suggérer que Bühler avance une conception de l'essence du langage particulièrement apte à étayer (TM) et (SM), et ce malgré quelques moments discordants¹⁸, on peut penser que c'est surtout en raison de sa sympathie au projet de Husserl, puisque plusieurs des thèses de Marty sur l'essence du langage sont en fait sympathiques à (BK) et (BKe).

4. Remarques finales

En bref, je doute que la conception épistémique de la vérité défendue par Brentano et plusieurs de ses héritiers — conception selon laquelle l'évidence est en dernière instance le seul moyen de déterminer la vérité d'un jugement — puisse être prise en considération à juste titre dans la reconstruction proposée par Mulligan. Je crois qu'il pourrait en être de même pour certains des autres conflits mentionnés plus haut en section 2, bien que je ne puisse m'étendre ici en détail sur cette question.

Par ailleurs, il est indéniable que la reconstruction de l'histoire de la philosophie austro-allemande proposée sur la base de l'importance accordée au principe (HM) est très fructueuse, particulièrement en ce qui a trait à la question du vouloir dire, de la certitude, des objets psychologiques et des couleurs, des points que je n'ai pas pu aborder ici. Et en ce qu'elle permet de montrer que la contribution de Wittgenstein peut être vue comme une contribution s'insérant dans l'unité de la philosophie austro-allemande, cette reconstruction invite à réviser plusieurs présuppositions historiques et théoriques sur la philosophie autrichienne à la fois en aval et en amont de Wittgenstein, non seulement celles des spécialistes du Cercle de Vienne et de ceux qui travaillent sur Brentano et son école, mais aussi celles de nombreux historiens de la philosophie analytique et de la phénoménologie, ce qui en fait un ouvrage incontournable¹⁹.

17. Bühler (1927), p. 107sq.

18. En effet, Mulligan n'éclipse pas les moments discordants dans l'œuvre de Bühler par rapport à l'interprétation qu'il en fait. D'abord, Bühler est représentationnaliste (p. 133sq). Son concept d'*Ordner*, de classeur, est un outil de représentation non linguistique, et on peut sérieusement se demander si la fonction représentative est possible sans ces classeurs. En tirant les conceptions husserliennes de la signification vers le nominalisme et le naturalisme, Bühler *gauchit* les conceptions autrichiennes du langage (p. 136). Mulligan remarque aussi que la thèse bühlerienne sur la fonction linguistique *sui generis* du représenter serait un mythe pour Wittgenstein.

19. Je remercie Kevin Mulligan pour ses généreuses suggestions à des versions antérieures de ce texte.

Bibliographie

- Brentano, F. *Meine letzten Wünsche für Österreich*, Wien, Cotta, 1895.
- . *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Erster Band*, Leipzig, Meiner, 1924.
- . *Wahrheit und Evidenz*, Leipzig, Meiner, 1930.
- . *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Hamburg, Meiner, 1955.
- . *Die Abkehr vom Nichtrealen*, Hamburg, Meiner, 1966.
- Bühler, K. *Die Krise der Psychologie*, Iéna, Fischer, 1927.
- Fisette, D. et G. Fréchette (dir.) *À l'école de Brentano*, Paris, Vrin, 2007.
- Husserl, E. *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*, Halle, Max Niemeyer, 1900.
- . *Recherches logiques. Prolégomènes à la logique pure*, trad. fr. de H. Élie, A. Kelkel et R. Scherer, Paris, PUF (trad. fr. de Husserl, 1900), 1959.
- Ingarden, R. « The Scientific Activity of Kazimierz Twardowski », *Studia Philosophica*, vol. 3, 1948, p. 17-30.
- Kraus, O. « Einleitung des Herausgebers », in Brentano, 1924, p. xv-xcviii.
- Marty, A. *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, Halle, Niemeyer, 1908.
- Mulligan, K. *Wittgenstein et la philosophie austro-allemande*, Paris, Vrin, 2012.
- Reinach, A. 1914. « Was ist Phänomenologie? », in A. Reinach, *Sämtliche Werke. Band 1. Die Werke*, Munich, Philosophia, 1989, p. 379-405.
- Stumpf, C. « Erscheinung und psychische Funktionen », in *Abhandlungen der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Philosophisch-historische Klasse, Berlin, Reimer, 1906, p. 3-40.
- . « Phénomènes et fonctions psychiques », dans D. Fisette (dir.), *Carl Stumpf. Renaissance de la philosophie* (traduction française de Stumpf [1906]), Paris, Vrin, 2006, p. 133-168.
- Twardowski, K. « Funktionen und Gebilde » in *Conceptus*, vol. 29, n° 75, 1996, p. 157-189.
- . « Fonctions et formations », in D. Fisette et G. Fréchette (traduction française de Twardowski [1996]), 2007, p. 343-383.

Les couleurs, la phénoménologie et la grammaire

Denis Seron

Dossier. Les droits humains – nouveaux développements

Volume 42, numéro 2, automne 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1034748ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1034748ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Seron, D. (2015). Les couleurs, la phénoménologie et la grammaire. *Philosophiques*, 42 (2), 385–389. <https://doi.org/10.7202/1034748ar>

Les couleurs, la phénoménologie et la grammaire

DENIS SERON

Université de Liège

Wittgenstein et la philosophie austro-allemande, de Kevin Mulligan, rassemble huit études dont l'ambition affichée est à la fois historique et philosophique. Leur intérêt n'est pas seulement de révéler, avec lucidité et profondeur, des accointances jusqu'ici quasiment inexplorées avec Brentano et ses héritiers proches ou lointains. La question est aussi de savoir quelles positions sont préférables là où elles divergent. Je voudrais d'abord discuter un détail historique qui me fait problème, sans être tout à fait sûr que le désaccord soit plus qu'une question de formulation. Cette première discussion en amènera une seconde dont l'enjeu, philosophique cette fois, est celui-ci : sur un point précis où Mulligan accorde sa préférence à Wittgenstein, à savoir sur l'*a priori*, une certaine conception brentanienne me paraît pour ma part préférable. Comme le point me semble philosophiquement central, j'espère apporter par là un peu plus qu'une remarque de détail.

1. Couleurs composées

Au chapitre VII, « Couleurs », Mulligan se livre à une analyse pénétrante des convergences (massives) et divergences (non moins massives, du moins à première vue) entre les théories des couleurs de Wittgenstein et de Meinong. Une part du chapitre porte sur la question de savoir s'il existe ou non des couleurs composées. En d'autres termes, deux couleurs différentes peuvent-elles apparaître en même temps au même endroit, par exemple le rouge et le bleu dans une surface violette ? Mulligan décèle chez Meinong, dans ses *Bemerkungen über den Farbenkörper und das Mischungsgesetz* de 1903, ce qui a tout l'air d'une rétractation sur cette question. Meinong, comme le *Tractatus*, commence par déclarer que « voir ou s'imaginer du rouge et du bleu exactement au même endroit et exactement au même moment, cela est aussi impossible qu'un carré rond ». Mais il semble ensuite faire volte-face : « Je reconnais maintenant (*nun*) un point de vue d'où moi aussi, en un certain sens, je peux concevoir et même faire mienne l'idée d'un violet fait de rouge et de bleu et donc, si on peut dire, mélangé. » Bref, Meinong semble tour à tour endosser et rejeter la thèse de l'impossibilité des couleurs composées. L'explication la plus simple, celle de Mulligan (1964) si je le comprends bien, est naturellement d'évoquer une rétractation.

Le passage des *Bemerkungen* atteste indiscutablement que quelque chose a changé dans le point de vue de Meinong. Mais la question de savoir ce qui a changé au juste est peut-être moins simple que ne le suggère Mulligan. Pour ma part, je pense plutôt que Meinong n'y abandonne nullement la thèse de l'impossibilité des couleurs composées, mais qu'il la conserve

tout en reconnaissant à sa négation un sens acceptable. En réalité, pour lui comme pour Brentano, les deux positions correctement comprises ne se contredisent tout simplement pas et elles peuvent être défendues simultanément.

Un point important, sur lequel je reviendrai plus longuement dans la suite, est que le problème des couleurs composées est un cas particulier du problème de l'analyse psychologique largement étudié par Meinong et d'autres Brentaniens, à l'exception notable de Husserl. La question est celle-ci : à supposer qu'un donné phénoménal *A* est analysé en ses parties *a*, *b* et *c*, ces parties sont-elles déjà données dans *A* ou bien sont-elles produites par l'analyse ? S'il y a problème, c'est parce que les deux options semblent irrecevables. Si *a*, *b* et *c* sont déjà présents dans *A*, alors l'analyse n'est pas informative ; si elles sont au contraire produites par l'analyse, alors celle-ci ajoute quelque chose à *A* et donc l'*analysans* n'est plus identique à l'*analysandum* ! Comme beaucoup d'autres Brentaniens, Meinong a choisi la première option avec un aménagement (*Beiträge zur Theorie der psychischen Analyse*, 1894). Sommairement : les parties sont déjà présentes dans *A*, l'analyse ne modifie pas *réellement* *A*, mais elle le modifie néanmoins *en un certain sens*, pour autant qu'elle focalise l'attention sur ses parties. Ce qui a conduit Meinong (*Beiträge zur Theorie der psychischen Analyse*, p. 351) et d'autres comme Stumpf (*Tonpsychologie*, I, 1883, p. 32 suiv.) à émettre l'hypothèse paradoxale qu'il existe des contenus sensoriels imperceptibles, c'est-à-dire non remarqués.

Cette manière de voir a d'importantes conséquences sur la question des couleurs composées. Car si toute analyse consiste à dégager des parties déjà présentes dans le tout à analyser, alors l'absence des parties dans le tout à analyser rend l'analyse simplement impossible. Or, dit Meinong, « le violet ne nous met pas en présence du rouge avec le bleu ». On ne voit pas le rouge et le bleu dans le violet, donc le violet est inanalysable, simple. C'est la première conception ci-dessus : « Aucune analyse n'est en mesure de trouver le rouge pur et le bleu pur dans le violet, en ceci que dans le violet on n'est pas en présence du rouge avec le bleu, mais ni du rouge ni du bleu et plutôt d'un tiers terme entre le rouge et le bleu. »

Pourtant, la seconde position de Meinong témoigne d'un retour à l'approche compositionnelle. Comme l'indique à raison Mulligan, ce retour trouve sa justification dans l'idée que les relations entre couleurs peuvent être représentées géométriquement. Cette idée, en effet, prescrit minimalement que les couleurs doivent avoir en commun certains caractères, par exemple leur degré de saturation ou de similitude avec le rouge, qui peuvent être notés au moyen de coordonnées dans un espace tridimensionnel. Or l'argument de Meinong, sa « thèse centrale » (163) selon Mulligan, est que deux objets différents possédant des caractères communs, c'est-à-dire identiques dans une dimension et différents dans une autre, ne peuvent être simples. Toute couleur — et non seulement toute couleur secondaire — doit

être *composée* de caractères représentables par des coordonnées dans un espace tridimensionnel, qui peuvent être révélés par l'analyse.

Ces deux conceptions sont-elles vraiment incompatibles ? Il me semble que non, et que leur conjonction définit précisément la position de Brentano sur la question des couleurs composées. Pour ma part, il me semble que la position d'ensemble de Meinong est typiquement brentanienne et que la référence à Brentano, manquante dans l'analyse de Mulligan, peut seule la rendre vraiment intelligible.

Dans une conférence de 1893, le point de départ de Brentano était une expérience de pensée bien connue, celle d'un échiquier composé de cases rouges et de cases bleues (« *Vom phänomenalen Grün* », dans *Untersuchungen zur Sinnespsychologie*; cf. « *Das Kontinuierliche* », dans *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*). Divisons chaque case en quatre cases à nouveau rouges et bleues, puis répétons l'opération plusieurs fois. En deçà d'un certain seuil, les cases rouges et les cases bleues sont trop petites pour être discernées, et nous ne voyons plus qu'un grand carré uniformément violet. Quelle conclusion en tirer ? D'abord — c'est la première conception de Meinong —, nous ne voyons pas le rouge et le bleu dans le violet, nous ne voyons plus qu'un carré uniformément violet. Mais ensuite, il faut bien que nous *voyions*, en un certain sens de « voir », les cases rouges et les cases bleues — mettons comme des *limites*. Car si nous faisons disparaître toutes les cases rouges et bleues, la surface violette disparaît également : donc si la surface violette apparaît, les cases rouges et les cases bleues doivent également apparaître. En conclusion, il y a un certain sens de « voir » où nous ne voyons pas le rouge et le bleu dans le violet, et il y en a un autre où il est nécessaire de les voir — d'en avoir une *Einsicht*. D'une part, c'est l'analyse du *concept* de *violet* qui nous fait apparaître le rouge et le bleu ; mais d'autre part, le rouge et le bleu doivent déjà être présents dans le violet à analyser. D'une part le violet est *simple*, il n'est pas composé de rouge et de bleu comme de parties séparables ; d'autre part il est néanmoins *analysable* — ou « quasi-analysable », pour parler comme Carnap et les gestaltistes berlinois — en rouge et en bleu.

Bien sûr, Meinong ne dirait pas que le violet est composé de rouge et de bleu. Mais son analyse en termes de coordonnées dans l'espace chromatique aboutit à un résultat analogue. Les coordonnées chromatiques ne sont pas ce genre de choses dont il est possible d'avoir des perceptions visuelles comme nous en avons des couleurs elles-mêmes. Les couleurs, affirme Meinong, consistent en « éléments chromatiques en soi non représentables » (*für sich unvorstellbare Farbelemente*) (*Bemerkungen über den Farbenkörper und das Mischungsgesetz*, p. 23). Aussi ces éléments ne sont-ils pas des éléments proprement dits, des parties séparables ; ils ressemblent plutôt, comme le souligne très justement Mulligan, à des « moments » (au sens husserlien). Pour l'essentiel, ce sont des « parties distinctionnelles » au sens de Brentano. Le violet, bien que simple, demeure analysable, à savoir distinctionnelle-

ment ou conceptuellement analysable. (Pour reprendre un exemple de Brentano (*Deskriptive Psychologie*, p. 13), cette manière de voir met le psychologue descriptif dans une situation analogue à celle de l'atomiste métaphysique quand il parle de moitiés d'atome : la thèse que les atomes ne sont pas composés (de moitiés d'atome) n'empêche assurément pas de parler avec vérité de moitiés d'atome !)

2. Phénoménologie et analyse conceptuelle

Si ces éléments me paraissent importants pour la présente discussion, c'est parce qu'ils peuvent conduire à atténuer un peu — sans l'effacer — le contraste entre Wittgenstein et la « phénoménologie ».

Mulligan insiste à maintes reprises sur le fait que « Wittgenstein n'a jamais été phénoménologue, pas même lorsqu'il disait vers 1930 que son travail relevait de la "phénoménologie" » (152). Avec raison, il souligne que s'il est de part et d'autre question de description, le langage et le concept y assument des fonctions différentes, plus ou moins fondamentales : « Alors que ses prédécesseurs conçoivent la description comme portant avant tout sur la complexité des états et des épisodes mentaux et psychologiques ainsi que sur leurs objets, Wittgenstein considère qu'il décrit le langage et la façon dont on emploie les mots » (47). Des constatations analogues peuvent être faites au sujet des essentialismes husserlien ou meinongien. Wittgenstein parle de concepts là où Husserl parle d'essences (39). Pour Wittgenstein, la théorie des couleurs est *a priori* parce qu'elle est une affaire de logique ; pour Meinong, elle l'est parce qu'elle traite de la *Beschaffenheit* des couleurs.

Dans cette optique, on ne peut que suivre Mulligan lorsqu'il juge inférieure parce que « confuse » l'analyse meinongienne en termes de *Beschaffenheit* (156). Mais le point que je souhaite mettre en avant est que le Brentano tardif et peut-être déjà la *Psychologie* proposent un intéressant *medius terminus* entre ces deux attitudes. Dans la *Deskriptive Psychologie* et surtout dans le *Versuch über die Erkenntnis*, Brentano défend en substance la position suivante. (1) D'abord, la notion kantienne de synthétique *a priori* est absurde, et tout *a priori* est en réalité analytique, c'est-à-dire *conceptuel*. (2) La pensée conceptuelle s'accompagne d'intuitions par lesquelles nous saisissons des relations nécessaires d'inséparabilité ou d'incompatibilité, qui sont en ce sens purement conceptuelles. (3) Cependant, la conception kantienne nous induit encore en erreur en nous faisant croire qu'« *a priori* » s'opposerait à « empirique ». Il n'en est rien, pour deux raisons. La première est que, pour Brentano, tous les concepts sont empiriques, c'est-à-dire soit directement abstraits de l'expérience, soit obtenus par combinaison de concepts directement abstraits de l'expérience. La seconde raison est qu'un concept est un phénomène mental, c'est-à-dire quelque chose dont nous avons des expériences internes et qui, en tant que tel, se prête comme les autres phénomènes mentaux à l'analyse psychologique.

Par exemple, on peut supposer qu'il est nécessaire qu'un homme ait ni plus ni moins qu'un père biologique. Mais de quelle nature est cette nécessité ? Est-elle, en un sens mystérieux, une nécessité biologique ? Ou bien une nécessité conceptuelle ou grammaticale, qui tient à l'usage du mot « père » ? La conception brentanienne permet d'affirmer les deux sans incohérence : cette nécessité est à la fois biologique et conceptuelle. Elle est intrinsèque au concept et en ce sens analytique, mais elle est empirique au sens où le concept est un concept empirique : il aurait certes été différent si l'expérience avait été différente, mais il n'en renferme pas moins des relations *a priori*. Ainsi, le psychologue ne cesse pas d'être empiriste quand il énonce des lois *a priori*, quand il affirme que sont impossibles un violet sans nuance de rouge, un jugement sans présentation ou sans affirmation ni négation.

Il y a des raisons de penser que cette manière de voir était déjà — quoique sous une forme peu développée — celle de la *Psychologie* de 1874. « Notre but, écrivait alors Brentano, est de rendre distincts les deux expressions “phénomène physique” et “phénomène psychique”. Nous voulons dissiper toutes les mécompréhensions et confusions à leur sujet » (*Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1973, p. 111). Par ailleurs, la possibilité d'analyser en parties inséparables — distinctionnelles, abstraites, irréelles — est un réquisit essentiel de la psychologie brentanienne déjà en 1874. Après tout, la thèse brentanienne de l'intentionnalité équivaut à affirmer que nécessairement les plus petites parties (séparables) obtenues par analyse d'un acte mental sont toujours des combinaisons d'une *intentio* et d'un *intentum*, d'un objet primaire et d'un objet secondaire, lesquels sont donc des parties inséparables obtenues par abstraction (*Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1973, p. 179).

Quoi qu'il en soit, cette conception me semble cette fois donner l'avantage à l'approche « phénoménologique ». Loin de l'obscur essentialisme husserlien et meinongien, mais aussi d'un certain mystérianisme linguistique wittgensteinien, Brentano apporte bien une réponse à la question « d'où vient la grammaire ? ». Et sa réponse est celle-ci : de l'expérience, encore et toujours de l'expérience.

Wittgenstein et Ortega sur les lois logiques de base

Patrice Philie

Dossier. Les droits humains – nouveaux développements

Volume 42, numéro 2, automne 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1034749ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1034749ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Philie, P. (2015). Wittgenstein et Ortega sur les lois logiques de base. *Philosophiques*, 42 (2), 391–399. <https://doi.org/10.7202/1034749ar>

Wittgenstein et Ortega sur les lois logiques de base

PATRICE PHILIE

Université d'Ottawa

Le livre de Kevin Mulligan¹ qui fait l'objet de cette *disputatio* porte sur Wittgenstein et ses liens avec les traditions austro-allemandes provenant de Bolzano et Brentano. Ces deux penseurs sont à l'origine, entre autres, des courants phénoménologiques et de la psychologie de la *Gestalt*. Selon Mulligan, l'influence s'étend même jusqu'aux confins du Cercle de Vienne (donc très près de Wittgenstein, conceptuellement et au sens propre). La présente contribution se concentrera sur le dernier chapitre du livre, qui porte sur les certitudes. Tout comme dans les chapitres précédents, Mulligan nous offre ici une analyse comparative très riche entre les travaux des penseurs issus de la tradition austro-allemande et les écrits de Wittgenstein. Tout d'abord, et crucialement, les deux accordent un rôle central aux *descriptions*. Au premier chapitre de *Wittgenstein et la philosophie austro-allemande*, Mulligan décrit bien, pour ainsi dire, les similitudes et les différences entre les descriptions de Wittgenstein (seconde manière) et celles de ses prédécesseurs phénoménologues. La différence qui m'interpelle le plus est soulignée par Mulligan au premier chapitre: « Alors que ses prédécesseurs conçoivent la description comme portant avant tout sur la complexité des états et des épisodes mentaux psychologiques ainsi que sur leurs objets, Wittgenstein considère qu'il décrit le langage et la façon dont on emploie les mots² » (47). Cela illustre selon moi la différence fondamentale entre les deux types de description: alors que Wittgenstein tente en fait d'expulser, ou tout du moins de minimiser, le rôle des descriptions qui réfèrent à des états mentaux ou « internes », les phénoménologues n'ont aucun scrupule à explorer et à décrire notre vie intérieure, notre vie mentale. Ou, pour le dire peut-être plus précisément, Wittgenstein croit qu'il n'est pas souhaitable de faire appel aux états et épisodes mentaux lorsque l'on tente de faire la lumière sur les concepts qui le préoccupent, notamment ceux de signification, de vouloir-dire, de connaissance, et de certitude — et cela est à contraster avec ce que font les phénoménologues issus de la tradition austro-allemande telle que comprise par Mulligan.

Dans *De la certitude*³, Wittgenstein tente justement — de façon presque obsessionnelle — de décrire ce que signifie être certain de savoir quelque

1. *Wittgenstein et la philosophie austro-allemande*, Vrin, 2012.

2. Les numéros de page font référence à *Wittgenstein et la philosophie austro-allemande*, sauf indication contraire.

3. Gallimard, 2006. Traduction de Danièle Moyal-Sharrock. Le livre a été publié pour la première fois en 1969. Selon les éditeurs, Wittgenstein a écrit ces remarques entre 1949 et 1951.

chose, et cela l'amène évidemment à examiner les concepts connexes de doute, de connaissance, et de conviction. Cet examen met en lumière plusieurs idées évocatrices et bien connues de cet ensemble de remarques, comme la fin de la justification, la fluidité des propositions empiriques, le rôle des propositions charnières, et ainsi de suite. Les philosophes étudiés par Mulligan au chapitre VIII — dont le plus intéressant, selon moi, est José Ortega y Gasset — arrivent à des positions semblables à celles de Wittgenstein, et les similitudes qu'il souligne sont surprenantes et même stimulantes, ne serait-ce que pour éclairer les positions de Wittgenstein, qui peuvent parfois être nébuleuses telles qu'elles sont présentées. Mais avant de commencer l'analyse critique du chapitre VIII du livre de Mulligan, il est nécessaire de se pencher sur ce *qu'est*, en quelque sorte, *De la certitude*.

Cet ensemble de remarques est en fait tiré de différents manuscrits écrits dans les deux dernières années de sa vie. Il est important de noter une évidence que nous sommes prompts à oublier, étant donné le mode de présentation des remarques sous la forme du livre édité par Anscombe et von Wright: ces remarques sont en fait une collation d'un premier jet de remarques portant sur un ensemble de thèmes connexes. L'ordre de présentation est temporel, et ne suit donc pas un ordre logique (en ce sens cet ordre est « arbitraire »), ainsi bien sûr que la numérotation, qui ne provient pas de Wittgenstein lui-même. Il écrivait des remarques sur ces sujets. Parfois, les remarques suivent un ordre logique. Parfois, elles sautent du coq à l'âne. Toujours, elles reviennent à un examen de thèmes reliés, de thèmes épistémologiques. Wittgenstein n'a fait aucun travail de révision sur ces remarques. Il n'a rien fait pour en sélectionner certaines, aucune indication n'est donnée sur les remarques qu'il trouve plus importantes, moins importantes. Aucune indication non plus n'est fournie sur un éventuel ordre de présentation. En ce sens, *De la certitude* s'apparente beaucoup plus aux *Last Writings on the Philosophy of Psychology*⁴ qu'à, par exemple, les *Fiches*⁵ ou même les *Remarques sur la philosophie de la psychologie*⁶, qui sont basés sur des copies dactylographiées et ont donc fait l'objet d'une sélection et d'un travail de révision par Wittgenstein lui-même. Nous sommes loin, très loin, d'un ouvrage poli et réfléchi comme *Les recherches philosophiques*⁷. *De la certitude* est un ensemble de remarques exploratoires, le fruit brut d'une réflexion préliminaire sur le sujet, un peu comme les *Carnets*⁸ (dont il voulait d'ailleurs qu'ils soient détruits). Il n'est donc pas surprenant qu'il se contredise dans cet ouvrage et qu'il semble souvent hésiter entre diverses

4. Traduction française en deux volumes chez T.E.R. Volume 1, *Études préparatoires à la seconde partie des Recherches Philosophiques* (1985). Volume 2, *L'intérieur et l'extérieur. Derniers écrits sur la philosophie de la psychologie* (2000).

5. Gallimard (2008).

6. T.E.R. (1994).

7. Gallimard (2004).

8. Gallimard (1971).

positions: il est en mode « recherche ». Une quarantaine de jours avant sa mort, il écrivait encore dans *De la certitude*:

400. Ici, j'ai tendance à me battre contre des moulins à vent, car je n'arrive pas encore à dire ce que je veux vraiment dire.

Il faut ainsi prendre les remarques pour ce qu'elles sont: celles d'un génie philosophique en train de réfléchir à un ensemble de problèmes reliés et qui écrit les pensées lui venant à l'esprit, sans encore tenter de former un tout cohérent, encore moins un « livre » destiné à être publié. Cependant, le fait que le livre tel que nous le connaissons possède, en apparence, la même forme qu'un ouvrage achevé comme les *Recherches* — numérotation des remarques, apparence d'un tout continu — tend à aplanir les différences fondamentales entre les deux. La première remarque de *De la certitude* n'est *pas* la première remarque d'un livre que Wittgenstein a écrit, et la dernière remarque n'est *pas* la conclusion de ce « livre » qui n'en est pas un au sens strict.

Cela dit, il est indéniable qu'une lecture attentive de ces remarques permet de dégager certains thèmes cruciaux, thèmes qui sont repris par Mulligan dans son étude. En premier lieu, Mulligan souligne le cadre théorique semblable des deux types de description (wittgensteiniennes et celles de la tradition austro-allemande) lorsque celles-ci traitent de la certitude: par exemple, les deux types font appel aux certitudes primitives, à la distinction entre les certitudes objectives et les certitudes subjectives, au fait que nos certitudes forment un « système », etc. De mon point de vue, les positions de Wittgenstein à ce sujet sont assez familières; il n'y a là aucune surprise de voir que Wittgenstein traite de ces thèmes, et de cette façon, dans ses remarques. Cependant, il est plutôt surprenant de constater, grâce à Mulligan, à quel point les recherches d'Ortega arrivent à des conclusions similaires. Que démontre cette similitude de résultats? Probablement que les grandes lignes qu'ils dégagent de leurs analyses respectives correspond à une façon naturelle de voir les choses: il y a un groupe de « propositions » qui jouent un rôle spécial dans nos vies. Elles ont la forme de propositions dites « normales », certaines sont même de forme empirique, et pourtant elles ne sont pas comme « le chat est sur le paillason ». Elles sont certaines, et elles forment l'arrière-plan de nos croyances ordinaires. Considérées dans leur ensemble, elles forment même un système.

Voilà pour le tour d'horizon et la mise en contexte. J'aimerais dans ce qui suit examiner de plus près deux aspects de l'analyse de Mulligan. Le premier aspect portera sur un type de certitude primitive et objective qui n'est pas à proprement parler mentionné dans le livre, c'est-à-dire les lois logiques fondamentales. Le deuxième portera sur l'aspect *normatif* des certitudes, un thème important qui occupe une place de choix à la fin du chapitre de Mulligan.

Les lois logiques fondamentales que j'ai en tête sont celles qui déterminent le raisonnement correct, que l'on parle ici du raisonnement correct

du discours de tous les jours, ou des divers discours théoriques. Je ne sais pas quelles sont précisément ces lois logiques, mais pour des raisons que je ne peux discuter ici, la liste, si elle existe, inclut très certainement le *modus ponens*. Cette loi est une certitude primitive au sens d'Ortega, dont il dit à leur propos « que nous comptons sur elles — toujours, sans interruption » (181-182). Elles le sont aussi pour Wittgenstein — le *modus ponens* est « fermement établi⁹ » pour nous. Il est étonnant que Wittgenstein ne parle pas explicitement des lois logiques dans *De la certitude*, mais cependant il fait souvent allusion aux « propositions de la logique » et celles-ci incluent, je crois, les lois logiques. En tout les cas, il est tentant de lire § 152 de *De la certitude* à la lumière d'une loi comme le *modus ponens*:

152. Les propositions qui sont solidement fixées pour moi, je ne les apprends pas explicitement. Je peux les *découvrir* ultérieurement comme l'axe autour duquel pivote un corps. L'axe n'est pas fixé dans le sens où il serait maintenu par quelque chose, c'est le mouvement autour de lui qui détermine son immobilité.

Cette image est différente des métaphores géologiques habituellement utilisées par Wittgenstein et Ortega, et peut-être plus précise en cela qu'elle porte moins à voir les choses de façon « fondationnaliste » que les métaphores géologiques — surtout celle du *bedrock* (le « roc dur » dans la traduction française). Et lorsque Wittgenstein note le point important que nous *n'apprenons pas* ces propositions, cela me fait penser à ce que le moraliste français Vauvenargues écrivait deux siècles avant Wittgenstein : « Les choses que l'on sait le mieux sont celles qu'on n'a pas apprises » (*Réflexions et Maximes*, 1746).

Il me semble clair que le *modus ponens* satisfait ces conditions. Un enfant de 3 ans « maîtrise » le *modus ponens* et les autres lois logiques fondamentales, mais elles n'ont pas été *apprises*, et surtout pas *explicitement*. Cependant, c'est une des choses que, dirait Vauvenargues, l'on sait le mieux : tout le monde « suit » cette règle. Pourtant, peu d'entre nous sont capables de rendre ce savoir explicite par eux-mêmes : il nous a tous fallu suivre un cours de logique pour être *conscient* de la loi logique du *modus ponens* selon laquelle il est permis de détacher le conséquent d'un énoncé conditionnel lorsque l'antécédent est satisfait :

Si: $(p \rightarrow q) \ \& \ p$

Alors: q

Si on y pense, la formulation de ce principe est assez compliquée et présuppose un arrière-plan de connaissances assez substantiel — cependant, en pratique, cette règle est suivie par tous les agents doués de raison. Et

9. *De la certitude*, § 152, cité par Mulligan à la page 182. Moyal-Sharrock traduit de son côté *feststehen* par « solidement fixé », comme le montrera la citation complète de la remarque.

comme le dit Wittgenstein, nous pouvons découvrir la règle ultérieurement, même si dans les faits nous l'avons en quelque sorte « internalisée » avant de la découvrir. Et cette internalisation est nécessaire pour la rationalité au sens où elle fait partie du corps de propositions qui soutiennent le reste, sans elles-mêmes être soutenues — elles sont primitives.

Les lois logiques fondamentales sont aussi *objectives* au sens de Mulligan. De la façon dont je comprends la distinction entre certitude subjective et certitude objective, la certitude subjective correspond à un sentiment de conviction tandis que la certitude objective correspond à l'idée selon laquelle l'erreur est (logiquement ?) exclue. « Je suis certain que le chat est sur le paillason » serait un exemple de certitude subjective. Que le chat soit sur le paillason est peut-être intéressant et même important dans un certain contexte, mais la proposition n'est pas une certitude objective, car il est possible de se tromper au sujet du fait qu'il y a un chat sur le paillason — tandis qu'il n'est pas possible que de $((p \rightarrow q) \ \& \ p)$ il ne s'ensuive pas que q .

Ainsi, les lois logiques sont des certitudes primitives et objectives au sens d'Ortega et de Wittgenstein. Elles ne sont pas apprises explicitement et font partie des propositions charnières qui déterminent ce que nous disons et pensons, et comment nous pensons. À mon avis, l'objectif de Wittgenstein dans *De la certitude* est de faire la lumière sur le rôle de ces propositions dans nos vies. Elles sont déterminantes et définissent, en quelque sorte, notre forme de vie. Je ne crois pas, contrairement à une opinion assez répandue, que Wittgenstein tente ici de « répondre » au scepticisme. Si je peux me permettre d'oser un peu, Mulligan serait peut-être d'accord avec moi sur ce sujet — la façon dont il traite la position de Wittgenstein laisse croire que lui aussi est d'avis que Wittgenstein explore le statut des propositions charnières et tente de les situer dans ce que je vais appeler, faute de mieux, notre « schème conceptuel ». Selon moi, lire *De la certitude* de cette façon est plus riche et stimulant — il s'agirait en fait ici d'explorer la condition humaine, rien de moins — que de le réduire à une réponse à un problème philosophique (bien qu'il s'agisse aussi de cela¹⁰). Cela le rapprocherait aussi des intérêts d'Ortega, qui se situent au-delà de l'élucidation d'un problème purement philosophique n'ayant qu'un effet minime sur notre compréhension la condition humaine.

Ortega, en effet — et cela m'amène à la deuxième partie de mon analyse — est préoccupé par des enjeux qui dépassent le cadre souvent très technique et spécialisé de la philosophie (surtout analytique) du milieu du xx^e siècle. Il étudie notre rapport aux normes politiques, éthiques, sociales, et religieuses, pour ne nommer que celles-là. Il croit aussi que ces normes forment un ensemble de certitudes primitives collectives et constituent un

10. D'une façon perverse, car Wittgenstein « répond » au problème du scepticisme en tentant de le démasquer comme étant un pseudo-problème, et non pas en y fournissant une « solution » au sens traditionnel.

« pouvoir social » (215) — on croirait presque lire Foucault. Wittgenstein ne discute pas de ces normes. Il est plutôt préoccupé par des normes encore plus fondamentales à mon avis, car, sans celles-ci, il serait impossible d'articuler ou même d'internaliser une norme éthique ou politique. Je dois admettre que je ne comprends pas ce que serait une certitude primitive politique — de la façon dont je conçois une telle certitude, une norme politique est *toujours* susceptible d'être révisée. Mais passons outre, puisque Ortega mentionne que les normes linguistiques sont aussi des certitudes primitives — je crois qu'on peut comprendre les normes linguistiques d'Ortega comme étant similaires aux règles et propositions logiques de Wittgenstein dans *De la certitude*. La position d'Ortega à leur sujet est drôlement évocatrice pour un lecteur de Wittgenstein. Je cite Mulligan à propos d'Ortega :

Il est fondamentalement erroné [selon Ortega] de comprendre les usages, en particulier « l'immense système des usages verbaux » qu'est un langage, en termes de régularités ou de fréquences comportementales [...] Le rejet par Ortega de ce qui a été appelé le « régularisme » au sujet des règles est combiné avec le rejet de la thèse selon laquelle ce qui rend une règle liante est le fait qu'une communauté y adhère, ce qui a été appelé le « communautarisme » [...] Puisque les usages sont primitivement certains, nous ne les comprenons pas, ils sont inintelligibles; bien que nous comprenions ce que nous avons à faire, nous nous conformons à un usage, parce que cet usage est *ce qui se fait* (215-216).

Ce passage montre à quel point la position d'Ortega sur le principe de « suivre une règle » est proche de celle de Wittgenstein. Mais cela seulement à la condition de ne pas souscrire à l'idée, encore assez répandue, selon laquelle l'auteur des *Recherches philosophiques* est un communautariste pour ce qui est de suivre une règle¹¹. Je n'ai pas le temps d'en faire la démonstration ici, ce n'est pas le propos, mais je suis d'avis que la position de Wittgenstein sur ce que c'est que suivre une règle est beaucoup plus subtile, et surtout, plus crédible que la lecture communautariste ne le laisse entendre. En ce sens, Wittgenstein est *très* proche d'Ortega.

Mais ramenons ces considérations aux lois logiques fondamentales. Il me semble clair, et surtout raisonnable, de croire que ce qui rend le *modus ponens* « correct » n'est pas le simple fait que nous suivons tous cette règle. Cela le rendrait optionnel en quelque sorte, au sens où il serait possible, en théorie, que nous n'y adhérons pas. À mon avis, nous n'avons pas le choix d'adhérer ou non à cette norme, et le contraire n'est même pas imaginable. La régularité est une caractéristique des normes, tout comme le fait que tous y adhèrent. Mais celles-ci ne peuvent faire que les normes fondamentales

11. Kripke, dans *Règles et langage privé. Introduction au paradoxe de Wittgenstein* (Seuil, 1996), chapitre III, est le *locus classicus*. Le débat sur l'interprétation correcte des passages sur ce qu'est « suivre une règle » dans les *Recherches philosophiques* est très complexe. Il est impossible ici de s'étendre davantage sur ce sujet.

soient correctes — elles ne sont que la façon dont les normes agissent *en tant* que normes.

J'aimerais en profiter ici pour souligner le caractère fortement normatif du système formé par les certitudes primitives que sont les propositions logiques et les règles de base chez Wittgenstein. Mulligan semble hésiter à attribuer à Wittgenstein la position selon laquelle les certitudes primitives sont pour ce dernier des *normes* (214). Son hésitation est basée sur deux observations. La première est qu'« aucune attitude ou disposition psychologique ou mentale n'est une norme, pas plus que ne l'est l'attitude ou la disposition de compter pratiquement sur quelque chose » (214). Je comprends l'objection de Mulligan : comment un simple état mental comme la certitude peut-il constituer une *norme* ? Il semble constitutif de ce qu'est une norme que celle-ci doive en quelque sorte se situer hors de la sphère purement subjective qu'est un sentiment de conviction. Ainsi, ma certitude que le chat est sur le paillason n'est pas une norme. Cependant, s'il s'agit d'une certitude primitive *objective* comme « il y a un monde extérieur », ne peut-on pas attribuer à cette proposition le statut de norme, étant donné qu'elle sous-tend, en quelque sorte, des propositions empiriques normales comme « le chat est sur le paillason » ? Il semble que selon Wittgenstein de telles propositions soient des normes, compte tenu de la remarque suivante de *De la certitude* :

167. Il est clair que toutes nos propositions empiriques n'ont pas le même statut, étant donné qu'on peut fixer une de ces propositions, et d'une proposition empirique en faire une norme de description.

La distinction entre proposition empirique potentiellement normative et proposition empirique pour laquelle le statut de norme ne semble pas possible n'est-elle pas la même que la distinction entre certitude subjective et certitude objective ? Ou, à tout le moins, ne pourrait-on pas dire qu'une norme de description consiste en un sous-ensemble des certitudes objectives ? Si une certitude est « objective », cela veut dire qu'elle n'est pas purement le produit d'un sentiment de conviction. Cette certitude est en quelque sorte indépendante de ce que j'en pense — elle est établie objectivement. Ainsi, une telle certitude n'est pas purement une attitude ou une disposition psychologique ou mentale, et peut éventuellement constituer une norme. Je dois admettre que je ne sais pas — en cela je ne suis certainement pas le seul — ce qu'est une norme. La question est, à mon avis, ouverte. Indépendamment de ces considérations, n'est-il pas clair que le *modus ponens* est une norme ?

J'aimerais terminer cette discussion en examinant un passage fort intéressant du livre de Mulligan, dans lequel il avance une autre considération pour résister à l'idée que les certitudes primitives wittgensteiniennes sont des normes. Selon lui, affirmer que les propositions charnières de Wittgenstein dans *De la certitude* sont des normes revient à nier que « la description de

notre rapport aux normes doit bien souvent faire appel à la certitude primitive et rend le fait que notre rapport aux normes politiques et éthiques ne ressemble en rien à notre rapport aux normes épistémiques difficile à expliquer » (214). Il y a deux choses que j'aimerais relever dans ce passage. Premièrement, Mulligan nous rappelle ici le caractère absolument fondamental des normes épistémiques et de représentation. En effet, tout ce que nous disons, tout ce que nous soutenons, est *tributaire* de ces normes. Cela inclut bien sûr notre discours sur les normes politiques et éthiques, qui dépend, pour leur intelligibilité même, des normes fondamentales; des propositions charnières sont présupposées dans ce discours, et parmi *elles le modus ponens* doit occuper une place de choix. Ce sont *ces* normes fondamentales qui intéressent Wittgenstein. Elles sont normatives en ce qu'elles déterminent ce que nous disons — nous *devons*, par exemple, obéir au *modus ponens*, et en ce sens il est clair qu'il s'agit d'une norme. Mais c'est aussi un genre de norme particulier, une norme enfouie profondément dans l'ensemble de propositions auxquelles nous adhérons, au sens où nous n'en sommes pas conscients de la même façon que nous pouvons être « conscients » que la torture est moralement inacceptable ou que l'extrême droite est un courant politique déviant. Cependant, contrairement à Mulligan, je ne crois pas que cet aspect des certitudes primitives wittgensteiniennes doive nous empêcher de considérer celles-ci comme des normes.

La deuxième chose dont j'aimerais discuter dans ce passage est l'idée selon laquelle notre rapport avec ces certitudes primitives épistémiques et représentationnelles est « difficile à expliquer ». En effet. Le contraste ici avec les normes épistémiques et politiques est clair: un peu (parfois beaucoup) de réflexion et d'examen de soi suffit en principe à articuler les normes de ce genre, auxquelles nous adhérons. À première vue, articuler une norme politique ne présuppose pas une norme politique — à tout le moins, l'articulation d'une norme politique ne présuppose pas que nous y adhérons. Je peux articuler les normes de l'extrême droite, ou bref, j'imagine que je pourrais le faire mais je n'y adhère très certainement pas. Cependant, comment articuler les normes qui régissent tout discours sans présupposer ces normes, puisque cette articulation est elle-même un discours? C'est impossible, et c'est là un des défis posés dans *De la certitude*. Ainsi, un discours descriptif sur les normes épistémiques et les normes de représentation semble voué à l'échec — à tout le moins si nous exigeons d'une description qu'elle ne fasse pas appel à ce qu'elle décrit. Si nous ne pouvons articuler ces « normes » de façon satisfaisante, peut-on dire qu'elles en sont? Et surtout, si nous ne pouvons rendre compte de notre rapport avec ces supposées normes, comment pouvons-nous affirmer que nous entretenons un *rapport* normatif avec ces propositions? C'est de cette façon que je comprends l'interrogation de Mulligan.

Je crois qu'il faut séparer deux problèmes: d'un côté il y a le fait qu'une description des normes de base présuppose l'utilisation de ces normes. Le

problème engendré par cet état de choses est le suivant : il semble que cela rende impossible la contemplation, pour ainsi dire, de la norme d'un point de vue purement objectif, c'est-à-dire de « l'extérieur », comme il est possible de le faire pour une norme, disons, politique. Bref, cela rend problématique la question de notre rapport aux normes qui régissent tout discours. Ce premier problème donne naissance au deuxième, que l'on pourrait formuler ainsi : si tout discours présuppose un ensemble de normes *N*, comment allons-nous rendre compte de la *justification* de ces normes ? En effet, une telle justification prendra nécessairement la forme d'un discours. En tant que discours, elle dépendra de *N*. Ainsi, la justification de *N* dépendra de l'utilisation et de l'acceptation de *N*. Mais alors, cette justification sera nécessairement circulaire. Ainsi, non seulement notre « rapport » aux normes de base est problématique, mais leur justification (qui fait partie elle aussi d'une bonne explication de notre rapport aux normes) l'est au moins tout autant — sinon plus.

Pour ces raisons, je suis d'accord avec Mulligan lorsqu'il dit que notre rapport aux normes épistémiques est « difficile à expliquer ». Ce rapport demeure une énigme, et je pense que c'est ce que Wittgenstein tente d'élucider dans *De la certitude*. C'est aussi ce que les penseurs de la tradition austro-allemande comme Ortega et d'autres (notamment Husserl), dont je n'ai pas pu discuter ici, tentent de faire. Cela s'inscrit dans une démarche qui a pour but de rendre compte de la condition humaine, au sens où notre rapport aux normes est une composante essentielle de ce que nous sommes. L'ouvrage de Mulligan contribue, en comparant diverses traditions et en mettant côte-à-côte certains textes, à mettre en lumière toute la richesse de cette démarche.

Réponses à mes critiques

Kevin Mulligan

Dossier. Les droits humains – nouveaux développements

Volume 42, numéro 2, automne 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1034750ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1034750ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Mulligan, K. (2015). Réponses à mes critiques. *Philosophiques*, 42 (2), 401–413.
<https://doi.org/10.7202/1034750ar>

Réponses à mes critiques

KEVIN MULLIGAN

Université de Genève

Réponse à Guillaume Fréchette

Le commentaire de Guillaume Fréchette va droit au cœur d'un des présupposés de WPAA et montre bien que, au Canada au moins, la philosophie de Brentano et de ses héritiers est bien connue.

L'Introduction de WPAA affirme que, selon Brentano et ses héritiers, les propositions philosophiques sont des propositions non contingentes bien que la nature non contingente de ces propositions soit comprise par eux de deux façons très différentes. Selon Husserl et ceux qui le suivent, une proposition qui est nécessairement vraie l'est en vertu de la nature ou de l'essence des objets ou des propriétés sur lesquels porte la proposition ou en vertu de la nature des concepts dont la proposition est composée. Selon Brentano et ceux qui le suivent, cette conception essentialiste de la modalité n'est pas la bonne (même si le langage essentialiste n'est pas toujours écarté). L'Introduction de WPAA affirme également que, selon Husserl et ceux qui le suivent, les vérités nécessaires et essentielles, formelles ou matérielles, ne sont pas des normes. Malgré la différence entre les vérités essentielles et les normes, il y aurait un rapport intime entre les deux. Les normes logiques seraient partiellement fondées par les vérités essentielles. Si on appelle « normativisme » l'erreur de voir ou de mettre les normes au mauvais endroit, comme le pharisaïsme est l'erreur de voir ou de mettre l'éthique au mauvais endroit, on peut dire que, pour Husserl, identifier les vérités essentielles à des normes est un exemple de normativisme.

Fréchette se demande en effet si Brentano et ceux qui le suivent échappent à ce qu'est le normativisme du point de vue de Husserl. Si ce n'est pas le cas, on ne peut pas dire que, selon Brentano et tous ses héritiers, les vérités philosophiques sont non normatives ni que ces vérités sont au plus un fondement partiel pour des normes. Si ce n'est pas le cas, alors, du point de vue de Husserl, la philosophie de Brentano, de ceux qui le suivent de près ainsi que des néo-kantiens (mais pas de Kant lui-même) est coupable de normativisme. On pourrait même dire que cette forme de normativisme est un précurseur mentaliste du normativisme linguistique de Wittgenstein et de ceux qui le suivent.

Fréchette cite Brentano, son éditeur et fidèle élève, Kraus, ainsi qu'un élève qui n'est que partiellement fidèle au maître, Marty (un Suisse qui rejette l'autorité habsbourgeoise) comme exemples de philosophes qui n'acceptent pas que le normatif ait un fondement partiel qui soit non normatif. Or toute la question est de savoir si, selon l'un ou l'autre de ces trois philo-

sophes, la propriété de rectitude (*Richtigkeit*) est ou n'est pas normative, si elle est ou n'est pas fondamentale et si elle peut ou non être identique à la propriété de vérité.

Notons d'abord que la rectitude selon Brentano et tous ses élèves directs est une propriété non seulement de la croyance et du jugement (et de l'inférence, des réponses, etc.) mais aussi du désir et des émotions. Cette conception très large de la rectitude, comme une propriété non seulement des états ou « actes » intellectuels » mais aussi des états non intellectuels, se trouve déjà chez Platon et Aristote. Mais à part quelques applications chez Anselme et Thomas, elle semble avoir été très largement ignorée jusqu'à ce que Brentano la réintroduise avec force dans la discussion philosophique. Dans la philosophie analytique récente, la notion de « correctness » joue un rôle important dans la philosophie dummettienne de l'affirmation. Ailleurs dans cette tradition, l'idée que les désirs ou émotions puissent être « fitting » occupe une place toujours plus importante. Brentano et ses élèves ne semblent jamais avoir été troublés par la possibilité que le sens dans lequel une émotion puisse être correcte n'ait qu'une similarité lointaine avec le sens dans lequel un jugement puisse être correct, ni par la possibilité que la rectitude ne soit pas une propriété aussi directe d'un désir que d'un jugement.

Le fait qu'une croyance ou une émotion soit correcte — que l'on croie que p et p , que l'on s'indigne d'une situation qui est en effet injuste — est-il primitif ou fondé? Selon les élèves de Brentano qui sont (devenus) des réalistes naïfs, tels que Husserl et Marty, si le jugement que p est correct, il est correct parce que p , si l'amour de l'amour est correct, c'est parce que l'amour a une valeur positive intrinsèque. Selon Brentano et Kraus, par contre, rien ne justifie objectivement, rien n'explique, la rectitude d'un jugement ou d'une émotion, même si la saisie de la rectitude d'un jugement ou d'une émotion est motivée.

Cette option philosophique ne doit pas être confondue avec une tout autre possibilité: la rectitude est-elle une propriété normative ou pas (comme quelques philosophes contemporains tels que Christine Tappolet l'ont soutenu)? Si elle est une propriété normative, s'agit-il d'une propriété normative sui generis ou d'une propriété déontique? Si c'est une propriété déontique, laquelle? Faut-il dire qu'un jugement que p est correct seulement s'il doit être le cas que (si l'on juge que p , alors p)? Ou faut-il dire que celui qui juge que p doit juger que p seulement si p ?

Il y a un troisième choix. On dit des jugements et des croyances qu'ils sont corrects et vrais. Or, dans de telles prédications, « vrai » et « correct » sont-ils des synonymes?

Que disent Brentano, Kraus, Marty et Husserl face à ces deux dernières options? Kraus estime que la notion de rectitude est une notion déontique. Mais il n'est pas clair, à mon sens, que cela soit l'avis de Brentano. À vrai dire, Brentano reste presque toujours muet sur la question. Quand il parle du rapport entre les normes et la rectitude il est difficile de

déterminer s'il pense seulement que l'on doit juger correctement ou s'il pense que juger correctement n'est rien d'autre que juger comme il faut. La lettre de Brentano à la fin de sa vie, citée par Fréchette (note 11), est l'une des indications les plus claires qu'il a accepté la deuxième option. Les formulations de Marty manifestent souvent une ambiguïté comparable, même si Marty est plus proche de l'option déontique que Brentano. Husserl, dans ses *Recherches logiques*, note en passant que la notion de rectitude est une notion normative, un point sur lequel il insistera par la suite.

Par rapport à la troisième option, Husserl défend un point de vue qui n'est pas partagé par Brentano ou Marty. La rectitude d'une croyance n'est pas à confondre avec sa vérité. Certes, ce qui rend correcte une croyance est aussi ce qui la rend vraie. De même, une croyance vraie est correcte et une croyance correcte est vraie. Mais, contrairement à la notion de rectitude, la vérité n'est pas une notion normative. En plus, notre saisie de la rectitude d'une croyance est à l'origine de notre maîtrise du concept de la vérité. De même, beaucoup plus tard, Dummett soutiendra la position selon laquelle la maîtrise du concept de vérité présuppose la maîtrise du concept de la rectitude d'une affirmation. L'avis de Husserl semble être que la croyance que p est correcte dans la mesure où c'est une croyance que p , et vraie dans la mesure où c'est une croyance que p . Comme nous avons vu, ce qui rend correcte une croyance est aussi ce qui la rend vraie. Mais il est aussi le cas que ce qui rend vraie la croyance que p rend vraie la proposition selon laquelle p . En réalité, il faudrait utiliser le mot « vrai » seulement comme opérateur et comme un prédicat qui prend la nominalisation d'une phrase ou un nom tels que « dogme » pour faire une phrase, et réserver le mot « correct » pour les états et actes mentaux, et pour différents types de comportement. Or, comme Brentano et Marty estiment que le porteur principal de la vérité est un acte ou état mental, ils ne peuvent pas distinguer ainsi entre la rectitude et la vérité. On peut penser que cela les oblige, s'ils veulent être consistants, à accepter que la correction et la vérité sont toutes deux normatives. Mais Brentano au moins semble avoir voulu éviter cette conclusion normativiste. En ce qui concerne Marty, j'irais plus loin que Fréchette. Celui-ci note que, selon Marty, la signification (dans un sens du terme) est toujours une norme déontique et se demande si, dans le système martien, une telle norme possède un fondement non normatif. Comme il est difficile d'éviter la conclusion que, selon Marty, la rectitude et la vérité des jugements sont la même chose, et comme Marty semble au moins tenté par l'idée que la rectitude est une propriété déontique, il semble que les significations qui sont des normes ne peuvent pas avoir de fondement non normatif. La seule façon de nuancer cette conclusion, me semble-t-il, serait d'arguer que si la rectitude est une propriété normative, la relation de rendre quelque chose correct n'est pas une relation entièrement normative. Mais Fréchette a des doutes sérieux, que je partage, en ce qui concerne la robustesse ontologique de ce qui rend correct selon Marty (il s'agit d'une

des nombreuses suggestions percutantes qui se trouvent dans son commentaire).

Le rapport entre la vérité et la rectitude dans le *Tractatus* n'a guère retenu l'attention de ses exégètes. Wittgenstein y utilise de façon interchangeable « vrai » et « correct », « faux » et « incorrect » en parlant des images (Bild), des pensées (Gedanken) et des phrases (Sätze). Ces couples sont-ils, selon Wittgenstein, interchangeables parce que synonymes ?

Il n'y a aucun doute que Brentano est à l'origine de beaucoup d'approches épistémiques de la vérité et de la valeur pendant le vingtième siècle. Je suis aussi tout à fait d'accord avec Fréchette sur le fait que Husserl a rompu de façon très complète avec ce qui lui semblait être les tentations et les tendances normativistes dans la philosophie de Brentano et que les désaccords au sujet de la place du normatif jouent un rôle important dans plusieurs débats autrichiens. « Les philosophies des propositions non contingentes dans les traditions bolzaniennes et brentaniennes sont très variées » (WPAA 14). Mais il m'est difficile de déterminer à quel point la philosophie théorique de Brentano était à ses yeux normative.

Réponse à Jimmy Plourde

L'exposition que donne Jimmy Plourde du chapitre IV de WPAA, « Sens, non-sens et modalités » est à la fois claire et exacte. Les suggestions qu'il avance pour trancher certaines questions que ce chapitre laisse ouvertes sont plausibles, nouvelles et séduisantes. La seule exception, en ce qui me concerne, se trouve à la fin de son texte. Il y attribue à Husserl une thèse qui n'est pas défendue par celui-ci. Dans ce qui suit, j'utiliserai la terminologie employée dans WPAA, que Plourde adopte aussi, ainsi que la terminologie de Plourde lui-même, sans les expliquer. Je renvoie le lecteur au commentaire de Plourde qui explique toutes ces terminologies de façon très précise.

Il y a, selon Plourde, une erreur possible au sujet de l'autonomie de la logique. C'est l'erreur de penser que pour déterminer si un symbole est, d'un point de vue logique, impossible, possible ou nécessaire, il faut aller voir ce qu'il en est dans le monde quant aux objets simples en question.

Qui est coupable de cette erreur ? Le jeune Husserl, qui, dans sa philosophie de la modalité *de re* syntaxique, voulait comprendre la nature de la logique « par un retour aux choses elles-mêmes ». Sa philosophie de la logique n'exclurait pas des considérations ontologiques. Mais Husserl n'a jamais pensé que la philosophie des significations idéales, de leurs parties et de leurs rapports, présuppose un examen d'autre chose que les significations elles-mêmes. Les seuls objets simples qui jouent un rôle dans la philosophie husserlienne des significations sont les objets simples qui sont des significations. Comme cette dernière phrase le laisse entendre, Husserl est certainement d'avis que chaque signification est un objet, un objet autre que celui qu'a une signification, si elle en a un. Toute sa philosophie des combinaisons essentiellement possibles et impossibles de significations est un cas spécial de

sa théorie ontologique des combinaisons possibles et impossibles entre des objets. Mais il y a beaucoup d'objets qui ne sont pas des significations. Et la grammaire logique de Husserl n'exige nullement que l'on regarde vers les objets qui ne sont pas des significations.

Plourde qualifie de « réaliste » une position attribuée à l'auteur du *Tractatus* dans le chapitre IV de WPAA : « la modalité *de dicto* est fondée sur la modalité *de re* ontique, qui serait elle-même fondée sur la nature des objets simples ». Ce même chapitre note qu'une telle position semble être incompatible avec le principe tractarien de l'autonomie de la logique, avec la thèse des *Cahiers* selon laquelle la logique doit prendre soin d'elle-même. Plourde note, correctement, que cette difficulté fera que Kevin Mulligan laissera en suspens la question de l'adhésion de Wittgenstein à la position réaliste pour ce qui est du fondement de la modalité *de re* syntaxique et la modalité *de dicto*.

Il propose de montrer comment réconcilier la lecture réaliste du *Tractatus*, qu'il accepte, et l'autonomie de la logique. Avant de formuler sa réconciliation, il présente et critique une lecture anti-réaliste du *Tractatus*.

Je voudrais d'abord commenter sa formulation de la lecture réaliste et de la lecture anti-réaliste du *Tractatus*. Il estime que ce qui « milite en faveur de la lecture réaliste, c'est avant tout l'idée de l'isomorphie entre le langage et la réalité et ce que Wittgenstein affirme concernant la forme de représentation ». Je ne suis pas tout à fait d'accord avec la première partie de cette affirmation. Une isomorphie, une similarité de structure, comme aussi, par exemple, une équivalence, n'a pas de direction. On introduit une direction et aussi une forme de réalisme dans l'isomorphie entre le langage et la réalité si l'on affirme qu'un porteur de vérité est vrai parce qu'un état de choses subsiste. Je crois que Plourde est en réalité d'accord avec cette remarque.

Selon la lecture anti-réaliste, dit Plourde, Wittgenstein est d'avis que « ce qui fait que '*a*', '*R*' et '*b*' peuvent ou ne peuvent pas se combiner pour former une proposition '*aRb*' tient uniquement à l'essence de ces symboles et aucunement aux propriétés combinatoires de *a* et de *b* ». Plourde avance une très bonne objection contre cette lecture. Mais dans sa discussion de la lecture réaliste et de la lecture anti-réaliste du *Tractatus* il ne tient pas compte du fait que cette opposition peut être aussi formulée de la façon suivante. Il n'est pas très controversé d'attribuer au *Tractatus* la doctrine selon laquelle les deux catégories de nom et d'objet sont inséparables ou mutuellement dépendantes, comme le sont les deux catégories de phrase douée de sens et d'état de choses. (De façon analogue, Husserl considère les deux catégories de signification nominale et d'objet comme mutuellement inséparables, tout comme les deux catégories de proposition et d'état de choses). Or on pourrait penser que la notion d'inséparabilité implique l'absence de priorité ou de fondement. Peu importe si cette compréhension de l'inséparabilité est la bonne ou pas. Il est clair que la thèse de l'inséparabilité des membres du couple nom-objet et des membres du couple phrase-état de choses est une

espèce de thèse anti-réaliste. Il est aussi clair que la thèse de l'inséparabilité est compatible avec la thèse selon laquelle, s'il est vrai que p , alors il est vrai que p parce que l'état de choses selon lequel p subsiste. Il devient apparent qu'il y a un réalisme et un réalisme, anti-réalisme et anti-réalisme.

La réconciliation du réalisme (dans le premier sens du terme) et l'autonomie de la logique s'effectue selon Plourde quand on voit que l'incompatibilité apparente entre la position réaliste et l'autonomie de la logique « découle d'une mauvaise compréhension du principe de l'autonomie de la logique. En effet, contrairement à ce que l'on croit souvent, ce principe n'est pas métaphysique, mais méthodologique ». Sur le plan métaphysique (ou ontologique) Wittgenstein est réaliste. Mais « la question de déterminer si » une proposition « est, du point de vue de la logique, possible » est une question méthodologique. Selon Wittgenstein, « on doit déterminer toutes les questions logiques *a priori* à partir de l'étude du langage ». Le réalisme du *Tractatus* présuppose le principe méthodologique de l'autonomie de la logique. Je suis tout à fait d'accord.

Mais la suggestion de Plourde doit, pour pouvoir être défendue, être complétée par une explication du rapport entre l'analyse du langage et l'analyse de la logique chez Wittgenstein. Cette explication répondrait aux questions suivantes : quel rapport y a-t-il, selon Wittgenstein, entre la distinction qu'il fait entre les signes, leur langage, les symboles, d'un côté, et la logique, de l'autre côté ? Entre l'acte de penser ou vouloir dire, et les symboles ? Entre ce que Wittgenstein appelle son « *Studium der Zeichensprache* », son « *Studium der Denkprozesse* » (comme lui, à la différence des psychologues, les conçoit) et la logique, en particulier la grammaire logique, l'analyse des propositions, à laquelle le langage des signes obéit ? Il ne me semble pas facile de déterminer les bonnes réponses à ces questions. Je n'exclus pas que Jimmy Plourde nous donnera les réponses à ces questions.

Toutes ces questions furent aussi posées par Husserl, et ses réponses sont plus ou moins intelligibles et plus ou moins faciles à reconstruire. Elles se trouvent dans son « *Studium der Synkategoremata* », sa « phénoménologie des expériences de signifier ou vouloir dire », dans sa « phénoménologie des formes linguistiques » et dans sa « grammaire pure logique » à lui.

Réponse à Denis Seron

Le commentaire de Denis Seron porte sur deux sujets, la complexité psychologique et le rapport entre l'*apriori* et la modalité.

Le chapitre VII de WPAA — « Couleurs » — étudie les avis de Meinong en 1903 et de Wittgenstein au début des années 30 au sujet des « couleurs composées ». Seron situe les remarques de Meinong par rapport aux différentes tentatives, dans la tradition brentanienne, de comprendre la complexité psychologique, et il s'efforce de montrer que, contrairement à ce que l'auteur de WPAA avait suggéré, Meinong n'a pas vraiment changé d'avis au sujet de la question de savoir si « deux couleurs différentes » peuvent

« apparaître en même temps au même endroit, par exemple le rouge et le bleu dans une surface violette ». Meinong n'a pas d'abord — avant 1903 — donné une réponse négative et ensuite une réponse positive à la question. Certes, dit Seron, quelque chose a changé dans le point de vue de Meinong. Mais la question de savoir ce qui a changé au juste est peut-être moins simple que ne le suggère Mulligan. Pour ma part, je pense plutôt que Meinong n'y abandonne nullement la thèse de l'impossibilité des couleurs composées, mais qu'il la conserve tout en reconnaissant à sa négation un sens acceptable. En réalité, pour lui comme pour Brentano, les deux positions correctement comprises ne se contredisent tout simplement pas et elles peuvent être défendues simultanément... Pour ma part, il me semble que la position d'ensemble de Meinong est typiquement brentanienne et que la référence à Brentano, manquante dans l'analyse de Mulligan, peut seule la rendre vraiment intelligible.

Or la richesse de l'exposition de Seron quant au problème de la complexité psychologique et de la complexité des positions (et des terminologies) de Brentano et de Meinong à différents moments de leur carrière sont telles que je ne voudrais pas me prononcer sur la thèse centrale de Seron ici. Je me limite à quelques remarques sur une des composantes de cette thèse. Ces remarques devraient figurer dans une évaluation plus complète de la thèse de Seron, une évaluation qui lui rendrait justice.

Seron introduit l'expérience de pensée de Brentano, de 1893, concernant un échiquier composé de cases rouges et de cases bleues. Brentano nous propose de diviser chaque case en quatre cases de nouveau rouges et bleues, et de répéter l'opération plusieurs fois. « En deçà d'un certain seuil, résume Seron, les cases rouges et les cases bleues sont trop petites pour être discernées, et nous ne voyons plus qu'un grand carré uniformément violet. »

Seron attribue à Brentano et à Meinong l'emploi de deux types de voir. Dans un sens de « voir », nous ne voyons pas le rouge et le bleu dans le violet, nous ne voyons plus qu'un carré uniformément violet. Mais ensuite, il faut bien que nous voyions, en un certain sens de « voir », les cases rouges et les cases bleues — mettons comme des limites. Car si nous faisons disparaître toutes les cases rouges et les cases bleues, la surface violette disparaît également : donc si la surface violette apparaît, les cases rouges et les cases bleues doivent également apparaître. En conclusion, il y a un certain sens de « voir » où nous ne voyons pas le rouge et le bleu dans le violet, et il y en a un autre où il est nécessaire de les voir — d'en avoir une *Einsicht*.

On a souvent distingué différents types de voir. On a distingué le voir simple — Sam voit un chien —, et le voir épistémique — Maria voit qu'il pleut. On a distingué entre voir la rougeur d'un objet et voir un objet. Il y a une distinction voisine mais différente entre voir et la perception visuelle ou l'intuition perceptuelle. Une des découvertes importantes des héritiers de Brentano (notamment Husserl, Meinong, Scheler) est celle du rôle de la saisie des relations internes, dont la plus simple est la différence numérique,

dans la perception visuelle. Or saisir la différence numérique dans la perception visuelle n'est pas la voir dans le sens dans lequel on voit une chose ou une couleur. On ne peut pas voir avec ses yeux une relation quelconque, interne ou externe¹.

Selon Seron, le sens dans lequel on voit la rougeur et dans lequel on ne peut pas voir le rouge et le bleu dans le violet n'est pas le sens de « voir » à l'œuvre quand on a une *Einsicht* au sujet de la coprésence du rouge et du bleu dans le violet sur la base d'un acte de voir du violet. Nos yeux ne nous fournissent aucune *Einsicht*. La différence signalée par Seron est réelle et importante. Mais elle n'est pas une différence entre deux types de voir, me semble-t-il. Il s'agit d'une différence entre voir quelque chose et saisir quelque chose sur la base de ce que l'on voit. Après avoir introduit la notion d'une *Einsicht* sur la base de ce que nous voyons, Seron explique que « c'est l'analyse du concept de violet qui nous fait apparaître le rouge et le bleu », l'analyse brentanienne ou la quasi-analyse de Carnap et des gestaltistes berlinois, ajoute-t-il, à juste titre. Mais l'analyse ou la quasi-analyse d'un concept n'est pas une forme quelconque de voir, même quand elle procède sur la base de la vision. En plus, on peut penser qu'entre le phénomène le plus simple de voir et l'analyse ou la saisie conceptuelle de concepts il y a une saisie non conceptuelle des relations internes dans la perception (on si l'on veut, intuition) visuelle.

Une partie de l'intérêt de l'exposition de Seron — pour moi plus que pour Seron lui-même sans doute — est qu'elle montre à quel point les philosophies de la perception visuelle de Meinong, Husserl et Scheler dérivent des réflexions de Brentano sur la complexité psychologique. Les réflexions de Brentano sur ce qu'il appelle l'*Evidenz* de la différence constituent aussi une anticipation de ces développements ultérieurs.

Le philosophe qui distingue entre deux types de voir, voir tout court et voir comme, est Wittgenstein. Selon ce dernier, quand un aspect surgit, on perçoit — on ne voit pas — une relation interne. Il dit aussi que les relations internes sont remarquées, qu'elles sont l'objet d'attention. Sur ce point il est d'accord avec la philosophie de la perception des gestaltistes de Graz (Meinong, Benussi, Ameseder) et celle de Bühler. Dans l'immense littérature secondaire consacrée aux rapports entre la philosophie de la perception de Wittgenstein et celle de Köhler (que Wittgenstein cite), on n'a pas remarqué que Wittgenstein défend sur plusieurs points ce qui était la position des gestaltistes de Graz contre celle de leurs cousins beaucoup plus connus de Berlin.

Au sujet de la modalité, Seron déclare une certaine sympathie pour la position de Brentano, qui échapperait aux problèmes que présentent l'approche essentialiste mais conventionaliste de Wittgenstein — Seron parle d'un « certain mystérianisme linguistique wittgensteinien » —, et la philoso-

1. Cf. la dernière partie de Mulligan 1991.

phie archi-essentialiste et anti-conventionaliste de Husserl — Seron parle de « l'obscur essentialisme husserlien ». Selon Brentano, « tout *a priori* est en réalité analytique, c'est-à-dire conceptuel. La pensée conceptuelle s'accompagne d'intuitions par lesquelles nous saisissons des relations nécessaires d'inséparabilité ou d'incompatibilité, qui sont en ce sens purement conceptuelles ».

Je ne crois pas que tout *a priori* soit analytique, sauf si le concept d'analyticité est utilisé dans un sens arbitrairement large. Je ne crois pas que tout *a priori* soit conceptuel. Je ne crois pas que les relations d'incompatibilité soient purement conceptuelles. Ce n'est pas l'endroit ici pour justifier ces convictions. Je me contente de faire deux observations sur la philosophie de la modalité. Husserl et la majorité des philosophes de la modalité du vingtième siècle ont estimé que le locus de la modalité est à trouver ou bien dans les porteurs de vérité ou bien dans les états de choses, et non pas dans nos jugements et nos expériences. Une de ces philosophies de la modalité, celle de Husserl et, dans une forme beaucoup plus subtile et élaborée, celle de Kit Fine, prétend que la nécessité dans le sens premier du terme (ce que Fine appelle la nécessité métaphysique) s'enracine dans les essences ou natures de différents types d'entités. Ainsi, une nécessité est conceptuelle si elle est fondée dans la nature de certains concepts. Elle est non conceptuelle si elle est fondée dans la nature de certains objets. Seron nous dit que s'il est « nécessaire qu'un homme ait ni plus ni moins qu'un père biologique », cette nécessité est à la fois biologique, conceptuelle et grammaticale. Mais cette nécessité ne présuppose même pas qu'il y ait des concepts. Et si elle est vraie, elle est vraie en vertu de la nature d'un type d'organisme.

Les philosophies essentialistes de la modalité n'ont jamais fourni une épistémologie adéquate pour leurs philosophies. Les remarques de Husserl au sujet du rapport entre l'imagination et les possibilités « pures » et essentielles, par exemple, sont lacunaires et peu développées. Or Seron a, à mon sens, tout à fait raison de penser qu'il faut une philosophie des jugements modaux comme celle proposée par Brentano. Et il est aussi vrai que, si l'on avait une telle philosophie, elle pourrait sans doute être déployée comme une solution de remplacement aux philosophies réalistes de la modalité. Je suis pessimiste en ce qui concerne le futur d'une philosophie brentanienne des jugements modaux parce que — comme je l'ai indiqué dans ma réponse à Fréchette — je ne crois pas que Brentano arrive à distinguer comme il faut entre la modalité aléthique — l'évidence d'un jugement qu'il est nécessaire que *p* —, et la modalité déontique — la rectitude d'un jugement.

Réponse à Patrice Philie.

Patrice Philie fait un certain nombre d'observations et avance deux thèses. Il trouve la philosophie de la certitude primitive chez Ortega plus excitante ou prometteuse que celles de Husserl et de Scheler. La philosophie de la certitude chez Ortega est-elle supérieure à celle fournie par Husserl ? La variété

des exemples discutés par Ortega est plus grande que chez Husserl. L'analyse que donne Ortega de la nature des « croyances de base » et de leurs rapports avec les « idées » que nous croyons plus ou moins justifiées est très riche. Mais il y a une différence importante entre l'analyse de Husserl et celle d'Ortega. Selon Husserl, la certitude naïve occupe une place précise dans une taxonomie détaillée des états d'esprit et des « actes » mentaux — la certitude naïve, la certitude critique, la conjecture, le doute, l'attitude interrogative —, taxinomie dans laquelle l'outil husserlien de choix, sa philosophie des rapports de modification entre les différents types d'acte mental, joue un rôle central. Avant de choisir entre Ortega et Husserl, il me semble qu'il faudrait savoir jusqu'à quel point leurs analyses sont compatibles.

Philie soupçonne que je partage son avis selon lequel Wittgenstein, dans « De la certitude », veut « faire la lumière sur le rôle [des propositions charnières] dans nos vies » et n'est pas en train de « “répondre” au scepticisme ». Il n'a pas tort. Je suis de ceux qui estiment que, chez Wittgenstein, la description subordonnée à un but thérapeutique, qui est de nous guérir de la tentation philosophique, prime toujours sur l'ambition de répondre directement à une thèse philosophique quelconque. Mais Philie estime que les descriptions wittgensteiniennes des propositions charnières sont aussi une réponse au problème philosophique du scepticisme. Wittgenstein, dit-il, tente « de le démasquer comme étant un pseudo-problème, et non pas en y fournissant une “solution” au sens traditionnel ». Cela soulève la question du rapport entre les problèmes traditionnels, leurs réponses et leurs solutions, d'un côté, et la description, de l'autre côté, et ensuite la question du rapport entre la description comme fondement de la théorie philosophique (comme chez Brentano, Husserl et leurs héritiers) et la description comme composante de la thérapie.

Considérons ces deux questions relativement à ce que disent Husserl et Wittgenstein sur le scepticisme. Selon le premier, il appartient au concept d'une théorie sceptique d'être absurde (*widersinnig*), selon le dernier le scepticisme est dépourvu de sens (*unsinnig*) (*Tractatus* 6.51). À la différence de Wittgenstein, Husserl justifie longuement son affirmation dans les *Prolégomènes* aux *Recherches logiques* (§ 32-3), avec une série d'arguments dans lesquels le concept d'absurdité et donc de sens et de ce qui n'a pas de sens jouent un rôle central. Husserl distingue l'absurdité logique (une contradiction) et conceptuelle (« Les idées incolores et vertes dorment furieusement », pour prendre un exemple non husserlien) de l'« absurdité noétique ». Il semble penser qu'avancer une thèse sceptique est un exemple d'absurdité noétique, puisque le contenu d'une telle thèse est incompatible avec la nature de l'acte d'affirmer quelque chose et sa prétention à la vérité et à la connaissance. Par la suite, Husserl distinguera un grand nombre d'espèces d'absurdités qui ne sont ni logiques ni conceptuelles, mais par exemple pratiques et affectives. L'absurdité noétique de Husserl est une forme de ce que Mackie appellera bien plus tard « *operational self-refutation* ».

Cette forme d'auto-réfutation, bien connue des anciens, est-elle à l'œuvre dans le *Tractatus*? James Levine a essayé de démontrer que c'est le cas². S'il a raison, il est tentant de lire le *Tractatus* 6.51 comme faisant appel à cette forme d'argument. En tout cas, au plus tard quand Wittgenstein salue le paradoxe de Moore — l'affirmation selon laquelle il y a un feu dans la pièce et je ne crois pas qu'il y a un feu dans la pièce —, il reconnaît l'espèce d'incompatibilité déjà notée par Husserl. Wittgenstein souligne « l'absurdité » de cette affirmation et le fait qu'il ne s'agit pas d'une contradiction³. Husserl avait affirmé des absurdités noétiques qu'elles ne sont pas des absurdités psychologiques. Wittgenstein n'estime sans doute pas que le paradoxe de Moore soit une absurdité psychologique non plus. Or, si l'on utilise une distinction comme celle de Husserl entre l'absurdité noétique, d'un côté, et l'absurdité conceptuelle, formelle ou matérielle, de l'autre côté, pour critiquer par exemple le scepticisme, il est important de noter que ce type de réponse au sceptique repose sur une description de la variété de l'absurdité, qui repose à son tour sur une description de la distinction entre ce qui a un sens et ce qui en est dépourvu. On est donc ici très loin de ce qui est souvent considéré comme une « réponse » en philosophie.

Patrice Philie examine d'abord « un type de certitude primitive et objective qui n'est pas à proprement parler mentionné dans » WPAA, « c'est-à-dire les lois logiques fondamentales » et ensuite « l'aspect normatif des certitudes ». Il avance la thèse très intéressante selon laquelle « les lois logiques » — son exemple préféré est la loi dite du *modus ponendo ponens* (MPP) — sont des certitudes primitives et objectives au sens d'Ortega et de Wittgenstein. Elles ne sont pas apprises explicitement et font partie des propositions charnières qui déterminent ce que nous disons et pensons, et comment nous pensons.

Si la loi de MPP est le principe

(1) Si (p & si p , alors q), alors q ,

il me semble que c'est la règle de MPP

(2) Si (p & si p , alors q), alors on a le droit d'inférer q

qui est un meilleur candidat pour le rôle de certitude primitive. Husserl, Stumpf et Scheler aiment souligner que suivre une règle d'inférence, inférer selon une règle, n'est pas inférer à partir d'une prémisses. Je doute qu'ils aient lu Charles Dodgson à ce sujet. Mais Husserl au moins connaissait sans aucun doute l'exposition magistrale de la différence entre inférer selon et inférer à partir de, qui se trouve dans la §199 de la *Wissenschaftslehre* de Bolzano, bien avant l'article célèbre de Lewis Carroll. Les règles logiques

2. Levine 2013.

3. Wittgenstein, 1995, 315-16.

sont de meilleurs candidats pour le rôle de certitude primitive que les lois logiques simplement parce que, quand nous les suivons, elles se trouvent à l'arrière-plan de notre esprit, comme toutes les certitudes primitives, ainsi que l'a souligné Scheler (WPAA 217). Il est par contre difficile d'inférer à partir d'une prémisses sans qu'elle occupe le premier plan.

Il est vrai que les rapports entre la philosophie de la logique et des mathématiques chez Wittgenstein et dans les traditions austro-allemandes (Husserl, Pfänder, Becker, Kaufmann) sont absents de WPAA. Néanmoins, le chapitre VIII note en passant la thèse husserlienne selon laquelle même les vérités essentielles — dont les vérités arithmétiques et logiques — peuvent avoir le statut de certitudes naïves (WPAA 213). Patrice Philie a donc Husserl de son côté. Dans le même chapitre, la thèse d'Ortega selon laquelle les systèmes des croyances de base manifestent des trous, et la thèse de Bühler qu'il y a des trous dans les règles sont illustrées à l'aide d'un exemple qui s'inspire des commentaires de Kripke sur Wittgenstein et les règles :

[L]es certitudes primitives sur ce qui n'est pas contingent peuvent s'avérer être « incomplètes », avoir des trous. Supposons que la règle de l'addition soit primitivement certaine pour Pierre relativement à un certain éventail de nombres. Si une situation se produit dans laquelle il doit appliquer la règle à de nouveaux nombres, il pourrait bien se retrouver dans un état d'incertitude primitive (WPAA 219).

Ce qui vaut pour l'addition vaut pour MPP (compris comme règle ou comme loi). Un sujet pour lequel MPP est primitivement certain ne va pas pouvoir compter sur la règle, la suivre aveuglément, quand il a affaire à des prémisses compliquées. Dans de tels cas, la certitude primitive doit céder la place aux croyances critiques et à la réflexion. La règle de MPP fonctionne comme certitude primitive au mieux quand elle est appliquée à des phrases atomiques.

La distinction entre MPP comme loi et MPP comme règle est importante pour évaluer la deuxième thèse de Philie selon laquelle les certitudes primitives et les certitudes objectives sont des normes, et que cela est aussi l'avis de Wittgenstein.

Or la distinction introduite entre lois et règles semble être niée par Philie. S'il parle souvent de la loi de MPP, il lui arrive aussi d'identifier la loi avec une règle. « N'est-il pas évident, demande-t-il, que le *modus ponens* est une norme ? » Ni Frege ni Husserl n'étaient d'avis que les lois logiques sont des normes. Selon le dernier, comme nous l'avons déjà noté (« Réponse à Fréchette »),

Si (2), alors (2) en partie parce que (1).

Je suis plutôt de l'avis de Frege et de Husserl. Mais il est vrai que, depuis les travaux de Gentzen et de Wittgenstein, cet avis n'est plus l'avis dominant.

Wittgenstein pensait-il que toutes les certitudes primitives non logiques sont des normes ? Patrice Philie cite un passage de « De la Certitude » (§ 167) qui mentionne la possibilité de transformer une proposition empirique en une norme de description pour étayer sa réponse affirmative à cette question. Mais Wittgenstein pensait-il vraiment que sa certitude primitive qu'il avait deux mains était une norme de description ? Et s'il le pensait, avait-il raison ?

Philie élabore une réponse à ces deux questions qui est très riche. Il est d'avis que le rapport entre les normes épistémiques et les normes rationnelles, dont les normes de description, et les normes éthiques et politiques, n'est pas simple. Je le pense aussi. Mais je suis aussi d'avis que les questions normatives, en particulier déontiques, sont presque toujours secondaires, par rapport aux questions axiologiques, aux questions qui concernent les valeurs. Or, comme on le sait, Wittgenstein, pour des raisons qui lui sont propres, nous en dit très peu au sujet de la valeur.

Bibliographie

- Levine, J. "Logic and Solipsism", *Wittgenstein's Tractatus: History and Interpretation*, M. Potter, P. Sullivan (eds.), Oxford University Press, 2013, 170-238.
- Mulligan, K. « Colours, Corners and Complexity: Meinong and Wittgenstein on some Internal Relations », in *Existence and Explanation: Essays in Honor of Karel Lambert*, B. C. van Fraassen, B. Skyrms & W. Spohn (eds.), The University of Western Ontario Series in Philosophy of Science, Dordrecht, Kluwer, 1991, 77-101.
- Wittgenstein, L. *Cambridge Letters*, B. McGuinness, G. H. von Wright (eds.), Oxford, Blackwell, 1995.

De la neutralité libérale au perfectionnisme républicain

À propos de *Political Neutrality. A Re-Evaluation*, de R. Merrill et D. Weinstock (dir.)

Laurent de Briey

Dossier. Les droits humains – nouveaux développements

Volume 42, numéro 2, automne 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1034751ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1034751ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

de Briey, L. (2015). De la neutralité libérale au perfectionnisme républicain : à propos de *Political Neutrality. A Re-Evaluation*, de R. Merrill et D. Weinstock (dir.). *Philosophiques*, 42 (2), 415–427. <https://doi.org/10.7202/1034751ar>

Étude critique

De la neutralité libérale au perfectionnisme républicain

À propos de *Political Neutrality. A Re-Evaluation*, de R. Merrill et D. Weinstock (dir.).

LAURENT DE BRIEY

Professeur au département de sciences sociales et politiques

— Université de Namur

Membre associé de la Chaire Hoover d'éthique économique et sociale

— Université catholique de Louvain

Laurent.debriey@unamur.be

À la suite des travaux de Rawls, la neutralité de l'État s'est imposée comme l'un des principes distinctifs du libéralisme politique : dans des sociétés marquées par le pluralisme des conceptions du bien, seul un État axiologiquement neutre pourrait être perçu comme légitime par l'ensemble des citoyens. Si elle a d'abord fait l'objet d'une critique extérieure au libéralisme de la part d'auteurs communautariens, comme Sandel ou Mac Intyre, cette thèse est désormais également débattue au sein même du libéralisme. Le débat est double. Il porte premièrement sur la définition précise de la neutralité et sur son champ d'application, mais il concerne aussi plus radicalement la désirabilité de la neutralité : la neutralité de l'État est-elle réellement la meilleure manière d'assurer la cohésion sociale et politique des sociétés pluralistes ?

Même s'il est constitué essentiellement de contributions datant d'un colloque qui s'est tenu à Montréal en 2008¹, le livre de Merrill et Weinstock, *Political Neutrality. A Re-evaluation*², constitue un excellent état des lieux de ce double débat. Regroupant dix textes de quelques-uns des auteurs contemporains les plus prolifiques dans le domaine, ainsi qu'une introduction particulièrement riche de Roberto Merrill, cet ouvrage s'impose comme une référence incontournable pour toute personne soucieuse d'avoir une compréhension fine du concept de neutralité (section 1). Il est également révélateur d'une prise de conscience de plus en plus marquée, parmi les partisans du libéralisme, des limites et des ambiguïtés de la neutralité et de ses rapports exacts avec ce qui est supposé être son opposé : le perfectionnisme (section 2). Différentes contributions conduisent même à considérer que la neutralité n'est pas une réponse adéquate au pluralisme moral et qu'il faudrait lui préférer un perfectionnisme que je qualifie de républicain (section 3).

1. *Liberal Neutrality: A Re-Evaluation*, 1^{er} au 3 mai 2008, Université McGill, Montréal.

2. R. Merrill, D. Weinstock (eds.), *Political Neutrality. A Re-Evaluation*, Basingstoke, Hampshire, England, Palgrave Macmillan, 2014. Les références à l'ouvrage sont désormais directement données entre parenthèses dans le texte.

1. La neutralité, un concept aux multiples facettes

Le premier thème commun à de multiples interventions est celui de la définition de la neutralité et de sa portée. Un double triptyque permet de couvrir l'essentiel de ce thème : la neutralité peut, d'une part, concerner les justifications, les buts ou les conséquences ; d'autre part, elle peut porter sur les fondations théoriques du libéralisme, sur les principes constitutionnels et de justice distributive, ou sur l'ensemble des politiques publiques.

Dans la première contribution, « *Neutrality and Political Liberalism* » (p. 25-43), Richard Arneson adopte une conception classique de la neutralité requérant à la fois la neutralité des justifications invoquées pour légitimer une politique publique et la neutralité des buts poursuivis par cette politique. Une décision politique doit reposer sur des justifications indépendantes de toute conception du bien, mais aussi ne pas avoir pour intention de privilégier ou de promouvoir une conception du bien. Elle ne s'étend par contre pas à la neutralité des conséquences ou des effets. Une décision politique peut donc avoir comme conséquence de désavantager indirectement certaines conceptions du bien sans que sa neutralité ne soit remise en cause pour peu que cela ne soit pas le but poursuivi.

Toutefois, comme le souligne Appiah dans un texte intitulé « *Expressive Neutrality* » (p. 83-96), juger de la neutralité d'un État sur la base de ses intentions se heurte à une double difficulté. Premièrement, il ne va pas de soi qu'on puisse identifier quelque chose comme l'intention univoque d'un législateur. L'adoption d'une loi est un processus politique fait d'accords et de compromis, non l'expression d'une intention cohérente. De plus, Appiah, contrairement à Arneson, considère qu'il y également un déficit de neutralité lorsqu'un État adopte un dispositif public qui favorise de manière non intentionnelle une conception du bien, alors que les objectifs poursuivis auraient pu être atteints autrement. Dès lors, la neutralité devrait davantage être fondée sur l'exigence d'une égale considération ou d'un égal respect des personnes et de leurs identités sociales. C'est pourquoi il propose une conception « expressive » de la neutralité. Indépendamment des intentions du législateur, la question à se poser afin d'évaluer la neutralité d'une politique ne serait pas de savoir si certains groupes sociaux sont désavantagés, mais s'ils le sont en raison de l'identité spécifique qui leur est attribuée.

Appiah semble ainsi définir une conception de la neutralité intermédiaire entre la neutralité des intentions, ou des buts, et la neutralité des conséquences, ou des effets. Tout dispositif public dont les conséquences pourraient désavantager certaines communautés ne serait pas nécessairement condamné. Des jours fériés qui coïncideraient avec les fêtes d'une religion particulière n'impliqueraient pas un déficit de neutralité pour peu que le choix de ces jours s'explique par la volonté d'organiser la vie sociale de la manière la plus bénéfique à la majorité, et non par le souhait de privilégier une communauté particulière au détriment des autres. Le test décisif consisterait à savoir ce qui se passerait en cas de changement de majorité dans la

société. Mais Appiah n'en revient pas pour autant à la seule neutralité des intentions, dans la mesure où il ne s'agit pas tant de déterminer l'intention du législateur que de savoir s'il aurait été possible d'adopter un autre dispositif évitant de défavoriser certaines personnes en raison de leur identité. Lorsque le législateur a le choix entre deux dispositifs équivalents pour atteindre un objectif, la neutralité exige qu'il *exprime* son égal respect à l'égard de l'ensemble des identités en privilégiant le dispositif n'ayant pas pour conséquence de défavoriser une communauté. Une telle conception fait de la neutralité des conséquences non une norme que l'on doit respecter, mais un idéal vers lequel tendre.

Simon Clarke va un pas plus loin dans sa contribution, « Consequential Neutrality Revivified » (p. 109-121). Il estime que ni la neutralité des justifications ni celle des intentions ne sont suffisantes. Il serait également nécessaire de prendre en considération les conséquences des politiques publiques. Clarke est toutefois conscient qu'il est impossible que les politiques publiques affectent de la même manière la réussite de l'ensemble des individus dans la réalisation de leur conception du bien. Il entend dès lors proposer une conception plus réaliste de la neutralité des conséquences qui se focaliserait non sur le degré de réalisation des conceptions du bien, mais sur les opportunités de réalisation de celles-ci. Libertariens et libéraux égalitaires, par exemple, s'accorderont sur l'objectif d'une égale répartition des opportunités mais ne s'entendront pas sur ce qu'il signifie concrètement, et leur controverse ne pourra être tranchée qu'en recourant à des arguments substantiels. Cela démontrerait que la neutralité n'est pas un concept indépendant de celui d'égalité des opportunités. Au contraire, la détermination de la neutralité dépendrait de la conception privilégiée de l'égalité des opportunités.

Le deuxième triptyque transversal à différentes contributions concerne le champ d'application de la neutralité. Comme le rappelle Macleod dans son texte « Neutrality, Public Reason and Deliberative Democracy » (p. 159-177), Rawls restreignait l'étendue des questions devant être affranchies de toute référence à des conceptions axiologiques aux enjeux constitutionnels ou de justice fondamentale, alors que d'autres libéraux requièrent la neutralité de toutes les politiques publiques. Ogien s'inscrit clairement dans cette dernière perspective puisqu'il considère que l'État doit s'abstenir de faire la promotion de toute conception de la vie bonne, y compris celles qui seraient consensuelles au sein de la société. Dans « Neutrality toward Non-controversial Conceptions of the Good Life » (p. 97-108), Ogien propose un triple argument en ce sens. La promotion d'une conception du bien non controversée serait autocontradictoire dans la mesure où une vie bonne doit être choisie librement. Cet argument n'est toutefois valable que pour les conceptions du bien accordant une importance primordiale à l'autonomie. La promotion d'une conception non controversée pourrait également être considérée comme irrationnelle parce que les personnes adoptent naturellement ce qui est le mieux pour elles et qu'il est totalement inutile de leur imposer un com-

portement qu'ils adoptent d'eux-mêmes. Comme cet argument repose également sur une prémisse discutable, à savoir que les personnes sont capables d'identifier ce qui est le mieux pour elles et de s'y conformer, Ogien privilégie un troisième argument qui consiste à fonder l'obligation de neutralité sur le principe millien de ne pas faire de tort à autrui. Il considère que l'adoption par une personne d'une conception inadéquate du bien ne peut être jugée problématique, dans la mesure où il s'agirait d'un tort envers soi-même auquel, par définition, la personne aurait consenti. Accordant une valeur primordiale au consentement, Ogien en déduit que l'État n'aurait aucune légitimité à interférer avec un tel choix en promouvant de conceptions du bien jugées plus adéquates par le reste de la société.

Peter de Marneffe, dans « The Possibility and Desirability of Neutrality » (p. 44-56), met en évidence une autre distinction : la neutralité doit-elle concerner les politiques publiques ou la conception de la justice en elle-même ? Afin d'illustrer la différence entre la neutralité législative et la neutralité fondationnelle, il donne l'exemple d'une société qui affirmerait la priorité lexicale des libertés de base, mais autoriserait que la conception morale émergeant d'un vote majoritaire vienne restreindre des droits non fondamentaux. Les fondements d'une telle société pourraient être conformes à une conception libérale et strictement politique de la justice au sens rawlsien, puisque rien dans ces fondements ne privilégie *a priori* une conception particulière du bien, mais cette société ne respecterait pas un principe de neutralité législative étendu au-delà de la seule structure de base de la société. La position personnelle de Marneffe serait toutefois exactement symétrique. Il exprime son scepticisme quant à la possibilité d'apporter un fondement neutre aux principes de justice libéraux, tout en défendant la possibilité et la désirabilité de la neutralité législative.

2. Neutralité et perfectionnisme

Le principal apport du livre ne concerne toutefois pas ces distinctions relativement classiques entre les différentes variantes de neutralité. L'interrogation centrale concerne les relations entre pluralisme, neutralité et perfectionnisme. Dans son introduction (p. 1-21), mais également dans un texte antérieur³, Merrill s'efforce de démontrer que neutralité et perfection peuvent être des idéaux complémentaires. La thèse repose sur la diversité des compréhensions possibles de la neutralité que je viens de résumer. Une neutralité de justification pourrait, par exemple, être compatible avec un perfectionnisme des intentions, ou vice versa. Une neutralité restreinte à la structure de base de la société pourrait également s'accompagner d'un perfectionnisme non coercitif sur des enjeux moins fondamentaux. Enfin, une fondation perfectionniste du libéralisme pourrait constituer une justification de la neutralité de l'État.

3. R. Merrill, « Comment un État libéral peut-il être à la fois neutre et paternaliste ? », *Raisons politiques*, 2011, 4, n° 44, p. 15-40.

Dans l'ouvrage, c'est Steven Wall qui, comme l'indique le titre de sa contribution « Perfectionnist Neutrality » (p. 57-82), présente la tentative la plus développée d'articulation des deux thèmes. Pour ce faire, le perfectionnisme doit reposer sur un pluralisme moral, et une conception de la neutralité plus restreinte que la conception libérale classique doit être adoptée. Le pluralisme des valeurs invoqué par Wall n'est pas la simple constatation factuelle de ce pluralisme, mais une ontologie morale affirmant l'existence d'une pluralité de biens objectifs et universels incompatibles entre eux et non réductibles à un bien commun plus abstrait. De plus, nous ne disposons pas de critères permettant de poser un choix rationnel entre ces différentes valeurs dans des situations spécifiques. Cette absence de critère signifie qu'un État qui privilégierait certains de ces biens serait incapable de justifier substantiellement son choix auprès des membres qui le contesteraient. La seule justification que pourrait apporter l'État serait une justification procédurale, comme une procédure d'agrégation. Wall juge cette option légitime lorsqu'il s'agit de choisir entre des biens divisibles qui ne sont pas fortement liés avec l'estime de soi des personnes, comme une décision de subsidier l'opéra plutôt que le baseball, ou de promouvoir des biens indivisibles, comme un environnement social qui favorise l'autonomie des personnes. Par contre, il la récuse lorsqu'il s'agit de poser un choix entre des biens qui mettent en jeu l'estime de soi des personnes parce que celle-ci serait une condition nécessaire de toute vie bonne. Il en déduit un principe de neutralité restreinte: l'État doit rester neutre vis-à-vis des biens objectivement valables entre lesquels il n'est pas possible de trancher sans fragiliser l'estime de soi de membres de la société.

Ce principe de neutralité est doublement restreint et son extension exacte dépendra du contexte empirique. Il est restreint d'un point de vue subjectif dans la mesure où il s'agit d'une conception de la neutralité proche de celle d'Appiah. Cette conception possède en effet une dimension expressiviste puisque l'État ne doit s'abstenir de discriminer des biens que si, dans son contexte social particulier, ils sont jugés essentiels à l'estime de soi des personnes. Un bien dont la primauté ne serait pas contestée dans la société pourrait donc être promu par l'État. Deuxièmement, la neutralité est restreinte aux seuls biens constitutifs d'une vie objectivement bonne, parce que l'estime de soi ne serait pas due inconditionnellement mais qu'elle dépendrait du fait de mener une vie bonne. Wall radicalise ainsi fortement la restriction, classique au sein du libéralisme politique, de la neutralité aux seules conceptions du bien raisonnable. Chez lui, « raisonnable » ne s'entend plus au sens de « conforme aux principes de justice » mais renvoie à une validité objective susceptible d'être démontrée par la raison.

Le texte de Christine Sypnowich, « A New Approach To Equality » (p. 178-209), enrichit fortement la réflexion de Clarke. La thèse de Sypnowich est que la réponse à la question désormais classique « Equality of what ? » doit être l'épanouissement des personnes. À l'encontre des critiques assimilant le

perfectionnisme à un élitisme social, elle défend un perfectionnisme égalitariste qui aurait de multiples antécédents dans la pensée socialiste, de William Morris à William Beveridge, en passant par la critique marxiste de l'aliénation. Elle regrette par contre que, dans la pensée libérale, la neutralité soit classiquement préférée au perfectionnisme en raison de la crainte à l'égard du pouvoir coercitif de l'État. Sen ferait toutefois figure d'exception. Il aurait compris que ce qui compte n'est pas la répartition de ressources, mais la capacité effective de se réaliser⁴. Synnott considère toutefois que Sen reste trop centré sur l'égalité des chances, alors qu'il serait souhaitable de s'intéresser ultimement aux mesures objectives de bien-être. L'approche par l'égalité des chances suppose en effet qu'il soit possible de distinguer ce qui est un choix et ce qui ne l'est pas. Or la plupart des mauvais choix faits par les personnes pauvres ne sont pas des choix authentiques, mais des choix contraints par le contexte. Synnott n'entend pas pour autant récuser toute importance au mérite ou à la responsabilité. Il serait en effet plus épanouissant d'avoir le sentiment de mériter les ressources dont on dispose plutôt que d'en bénéficier parce qu'on disposerait d'un droit inconditionnel. C'est pourquoi elle estime que c'est au nom du respect de soi et de l'épanouissement personnel qu'un perfectionnisme égalitariste doit valoriser la responsabilité et la contribution individuelles, plutôt que d'y voir des critères de justice distributive permettant de sanctionner les irresponsables ou les profiteurs.

Ces diverses tentatives de concilier perfectionnisme et neutralité sont rendues possibles par la plurivocité des termes. Peter de Marneffe le reconnaît explicitement lorsqu'il admet que son propre libéralisme, qui, comme celui de Dworkin, se fonde sur une doctrine libérale compréhensive, peut être assimilé à une certaine forme de perfectionnisme puisqu'il ne respecte pas le principe de neutralité fondationnelle. Pour Marneffe, toutefois, le critère essentiel est celui de la neutralité législative. C'est pourquoi le terme de perfectionnisme devrait être réservé aux seules conceptions de la justice qui considèrent que la promotion des modes de vie jugés les plus estimables relève des fonctions du gouvernement (p. 51-55). Dans le même esprit, Arneson estime que neutralisme et perfectionnisme s'opposent irréductiblement sur l'objectif même des politiques publiques : est perfectionniste une conception politique qui rejette la neutralité des buts. Répondant implicitement à Wall, Arneson estime dès lors qu'un perfectionniste pluraliste ne cherchera pas seulement à être neutre par rapport aux conceptions qu'il juge objectivement valables, mais qu'il voudra les promouvoir (p. 33).

La contribution d'Arneson permet également de comprendre l'une des principales sources de la critique perfectionniste de la neutralité : le rejet de voir dans la neutralité la caractéristique permettant de distinguer entre raisons publiques et raisons non publiques. En effet, le principe de neutralité

4. La conception de la neutralité de l'État de Clarke, comme imposant d'assurer une égale opportunité de réalisation des conceptions du bien, paraît également en être très proche.

axiologique est classiquement relié au libéralisme politique. Celui-ci exige que l'État agisse uniquement sur la base d'arguments qui ne peuvent pas être raisonnablement rejetés publiquement, ce qui imposerait que ces arguments soient neutres par rapport aux conceptions du bien. Toute la difficulté est toutefois d'estimer ce que signifie l'exigence de raisonabilité. Pour Arneson, sur le plan épistémologique, il n'y a aucune raison de croire que certains éléments axiologiques pourraient plus difficilement satisfaire une telle exigence que des éléments relatifs au juste (p. 33-42).

George Sher, dans «Perfectionism and Democracy» (p. 144-158), reprend le même argument afin de justifier la promotion par l'État de la conception du bien qui lui semble la plus adéquate. Il réfute deux arguments susceptibles d'être invoqués pour mettre davantage en doute la qualité du jugement public lorsqu'il s'agit de questions relatives au bien plutôt qu'au juste. Le premier argument consiste à dire que les décisions relatives au juste sont instrumentales en vue de favoriser la réalisation des diverses conceptions du bien. Les citoyens seraient dès lors incités à accepter des compromis sur les questions de justice dans la mesure où l'existence de tels compromis serait nécessaire à la poursuite de la réalisation de leur projet de vie. Sher estime au contraire que considérer que la motivation des citoyens à trouver un accord dépend de leurs intérêts devrait au contraire faciliter les consensus sur les questions relatives aux valeurs. En effet, alors que de nombreuses décisions relatives au juste s'inscrivent dans un contexte de dilemme du prisonnier où l'intérêt collectif ne découle pas des intérêts individuels, la définition de la meilleure conception du bien constitue un bien public. De plus, n'est-il pas légitime de considérer que les citoyens ont non seulement le sens de la justice, mais aussi le sens du bien, et que ce dernier les incite à vouloir agir bien et pas seulement en fonction de leurs intérêts ?

Sher rejette également l'argument justifiant le privilège du juste par le fait que les décisions relatives au bien réclameraient des compétences épistémologiques accrues, par exemple en raison du manque de données empiriques décisives à leur propos. Cela expliquerait pourquoi les questions axiologiques seraient irréductiblement plus controversées. Mais c'est ce constat factuel que récuse Sher. Pour lui, il est tout aussi erroné de croire qu'il y a un large consensus sur les politiques non perfectionnistes que de considérer qu'il n'existe aucun consensus sur les politiques perfectionnistes : « La plupart des gens s'accorderaient pour considérer que le courage, l'intégrité et l'honnêteté sont en eux-mêmes de loin préférables à leur contraire, pour reconnaître la valeur de grandes réalisations de multiples formes et pour estimer que de forts liens interpersonnels enrichissent la vie des personnes concernées⁵ » (p. 154). L'argument épistémologique ne serait par conséquent pas plus convainquant que l'argument motivationnel.

5. Je traduis.

Colin M. Macleod parle quant à lui de la thèse de la futilité de la neutralité pour désigner l'incapacité de celle-ci à constituer un critère de distinction entre les raisons publiques et les raisons non publiques. Il reproche à la neutralité d'imposer de renoncer à fonder des décisions publiques sur des biens largement consensuels comme les relations amicales et familiales, l'éducation, la santé physique, ou l'expérience et la création artistique. De plus, faire de la neutralité le propre de la raison publique signifie que celle-ci ne peut être invoquée pour départager les différentes conceptions du juste qui existent dans la société. Il souligne également la relative indétermination sur la ligne de démarcation entre le juste et le bien, qui rend peu opérationnelle la référence à la neutralité (p. 166-170).

Enfin, la contribution de Crowder, « *Neutrality and Liberal Pluralism* » (p. 125-143), défend explicitement la thèse selon laquelle le pluralisme ontologique des valeurs ne devrait pas conduire à l'adoption d'un neutralisme libéral, mais à celle d'un perfectionnisme faible, promouvant l'autonomie personnelle, le désaccord raisonnable et la diversité des valeurs. Rejetant l'idée que le pluralisme moral signifie que le choix entre les différentes valeurs objectives dépend ultimement de relations de pouvoir ou de ressources purement contextuelles, il estime que l'on peut déduire du concept de pluralisme différents principes universels pouvant guider les nécessaires arbitrages entre les différentes valeurs objectives. Crowder identifie quatre principes de ce type :

- 1) Le respect de la pluralité est le principe le plus fondamental. Selon ce principe, chaque bien doit être traité comme ayant une valeur intrinsèque aussi importante que celle des autres biens. Cela signifie que tout choix en défaveur d'un bien doit être fait avec regret et pour une raison précise.
- 2) La valorisation de l'autonomie individuelle se déduit du respect de la pluralité. Puisque le respect du pluralisme implique l'idéal selon lequel tout choix résulte d'un raisonnement pratique, le libéralisme doit être perfectionniste et promouvoir la capacité d'autonomie de ses citoyens — mais non l'exercice de cette autonomie.
- 3) Le respect de la pluralité implique également de reconnaître la possibilité d'un désaccord raisonnable. Cela signifie que la coercition a un coût important et qu'imposer le respect d'une conception stricte du bien aurait des conséquences prohibitives. Le recours à la force n'est pas pour autant toujours injustifié, mais il exige un niveau de justification très élevé. La possibilité de remise en question de la conception du bien promue par l'État est en outre une dimension essentielle de la liberté d'expression.
- 4) Le respect de la pluralité implique de permettre non seulement la coexistence de multiples conceptions du bien, mais plus fondamenta-

lement de favoriser l'expression de la plus grande diversité possible de valeurs. L'ampleur de cette diversité ne peut faire l'objet d'une mesure précise mais cet objectif doit guider le jugement public.

3. Perfectionnisme libéral et perfectionniste républicain

Le principe de la neutralité de l'État s'est imposé comme l'un des socles du libéralisme politique, au point de sortir du cadre académique pour devenir une référence fréquente dans les débats publics des démocraties occidentales. Les contributions réunies par Merrill et Weinstock montrent cependant que ce large consensus cache une grande diversité de conceptions de la neutralité et de ses implications. Dans les pays francophones, les controverses autour du mariage des couples de même sexe, du port du foulard, de la légitimité des accommodements raisonnables, de la place des cours de religion dans le programme scolaire ou de l'affirmation d'une « Charte des valeurs » attestent de l'actualité de ces débats. Mais le fait nouveau est que l'idéal de neutralité est de plus en plus fortement contesté non pas en raison de l'importance de la cohésion sociale fondée sur un consensus axiologique, mais au nom même du pluralisme et de l'usage public de la raison. L'originalité de l'ouvrage me semble ainsi être de rompre avec toute identification maladroite du perfectionnisme au communautarisme.

Le point le plus faible de l'ouvrage, par contre, est l'absence d'une conclusion qui en tire les leçons principales. Si l'introduction de Merrill synthétise très bien les enjeux soulevés par l'ambiguïté du concept de neutralité, la présentation du perfectionnisme et de ses liens avec la neutralité en reste au stade programmatique. De plus, la construction de l'ouvrage répartissant les différentes contributions en deux parties — « General Approaches » et « Specific Issues » — ne fait guère transparaître les lignes de force transversales aux différentes contributions. Une conclusion — de Daniel Weinstock ? — proposant une clarification entre les différentes formes de perfectionnisme aurait été un utile complément du texte introductif de Merrill centré sur les variantes de la neutralité. Un tel texte aurait pu, selon moi, montrer comment les contributions présentes dans le livre invitent à distinguer le perfectionnisme libéral du perfectionniste républicain. Selon ce dernier, la finalité du politique ne se réduit pas à assurer une juste coexistence des libertés individuelles. Il est aussi le lieu de l'exercice public de la raison et un espace privilégié de recherche collective de la meilleure conception du bien.

Dans le livre déjà ancien qu'ils ont consacré au débat entre libéraux et communautariens, Mulhall et Swift classaient les principales théories libérales selon un tableau à double entrée⁶ :

6. S. Mulhall, A. Swift, *Liberals and Communitarians*, Oxford (RU) — Cambridge (EU), Blackwell, 1996 (deuxième édition), p. 251.

	Anti-perfectionniste	Perfectionniste
Politique	Rawls, Rorty	
Compréhensive	Dworkin	Raz

Ce tableau était construit sur la distinction entre neutralité fondationnelle et neutralité législative que Peter de Marneffe reprend dans sa contribution⁷. Les théories qui sont construites sur un fondement neutre sont considérées comme politiques, tandis qu'elles sont qualifiées d'anti-perfectionnistes si elles respectent la neutralité législative. Rawls est bien entendu la référence classique du libéralisme politique, tandis que Dworkin — mais aussi Marneffe par exemple — défendrait un libéralisme compréhensif restant attaché au principe de la neutralité législative de l'État mais fondant celui-ci sur une doctrine compréhensive. Enfin, Mulhall et Swift voyaient dans le libéralisme de Raz un perfectionnisme libéral dans la mesure où il assignait à l'État la mission de promouvoir une conception libérale de la vie bonne.

La dernière case du tableau correspondrait à une théorie qui s'efforcerait de respecter la neutralité fondationnelle tout en trouvant légitime que l'État ne soit pas lui-même neutre. Mulhall et Swift estimaient ne connaître aucune théorie de ce type et disqualifiaient même toute tentative en ce sens, car elle ne pourrait être que «schizophrénique ou masochiste» dans la mesure où le philosophe s'empêcherait de recourir à des ressources compréhensives alors qu'il l'autoriserait pour le politicien⁸. On peut pourtant se demander si la critique non communautarienne de la neutralité développée dans plusieurs contributions n'ouvre pas la porte à une telle tentative. Si les contributions de Wall ou de Marneffe restent dans un cadre libéral, le rejet de la limitation des raisons publiques aux seules raisons neutres me paraît plus compatible avec une conception républicaine du politique. Il ne s'agit pas de justifier la primauté d'une conception collective du bien sur le droit des individus à vivre conformément à leur propre conception axiologique, mais de considérer que l'existence d'un débat collectif sur la vie bonne renforce l'autonomie des individus, y compris de ceux qui seraient en désaccord avec la conception dominante⁹. C'est d'ailleurs ce qui permet de considérer

7. Dans son introduction, Merrill tend à confondre la distinction entre neutralité fondationnelle et neutralité législative avec celle entre neutralité de justification et neutralité des buts (p. 15). Les justifications invoquées en faveur d'une législation ne se réduisant pas nécessairement aux buts poursuivis par cette législation, une telle confusion me semble malheureuse — voir par exemple les contributions d'Arneson et de Clarke dans le présent ouvrage.

8. S. Mulhall, A. Swift, *Liberals and Communitarians*, op. cit., p. 252.

9. Un tel débat serait non seulement un bien public, mais également un bien premier si l'on définit ceux-ci comme les biens «que tout individu désire rationnellement posséder pour accomplir son projet de vie selon sa conception du bien, quelle qu'elle soit» (M.-A. Dilhac, *La tolérance, un risque pour la démocratie? Théorie d'un impératif politique*, Paris, Vrin, 2014).

qu'un tel perfectionnisme républicain pourrait avoir un fondement qui, à défaut d'être strictement politique au sens rawlsien, demeure neutre sur le plan axiologique. Il ne dépendrait en effet que de prémisses épistémologiques, sociologiques et morales faibles — tout aussi faibles à tout le moins que les prémisses contraires —, prémisses que l'on retrouve dans différentes contributions¹⁰.

La première prémisse est épistémologique. Elle apparaît lorsque Sher s'étonne que l'on puisse croire que, dans le contexte de sociétés marquées par le fait du pluralisme, des individus soucieux de vivre bien ne s'interrogeraient pas sur la validité de leur propre conception (p. 147). N'est-il pas plus pertinent d'estimer que l'existence d'un débat public sur la vie bonne à l'aune duquel confronter ses propres convictions représente un gain épistémique majeur pour un individu certes doué de raison mais aussi fini ?

La deuxième prémisse est de nature plus sociologique. Elle complète la prémisse épistémologique en justifiant pourquoi un tel débat public doit au moins être partiellement institutionnalisé. Cette prémisse est au cœur de la contribution de Sypnowich lorsqu'elle souligne le caractère aliénant du fait que, dans une société de marché, nos choix sont influencés par des facteurs non rationnels sur lesquels aucun contrôle démocratique ne s'exerce. Elle estime ainsi que

une pauvre sociologie produit une pauvre éthique, puisque renoncer à exercer une influence politique sur l'environnement social laisse celui-ci soumis à toutes sortes d'autres influences, dont les objectifs sont moins respectables et les méthodes moins transparentes et démocratiques. [...] La distinction ne devrait pas être entre des individus libres de leurs choix dans un régime de neutralité par opposition à des individus dont la liberté aurait été restreinte par le perfectionnisme, mais plutôt entre des individus dont les choix sont contraints par un marché ne devant rendre de comptes à personne par opposition à des individus dont l'environnement social est régulé par des institutions politiques représentatives (p. 198)¹¹.

Une telle définition permet de mettre en évidence que les biens premiers ne sont pas nécessairement tous des biens rivaux dont il faut assurer la distribution entre les individus.

10. Peut-être est-il même possible de considérer que le fondement de ce perfectionnisme républicain est strictement politique dans la mesure où ces prémisses ne font que prendre au sérieux l'hypothèse rawlsienne selon laquelle le problème politique surgit de la nécessaire coordination sociale entre des personnes dotées de conceptions de la vie bonne, en considérant que de telles personnes s'inquiètent nécessairement de la validité de leur conception et des influences qui pèsent sur leur formation, et qu'elles souhaitent être respectées en tant que telles. Ces prémisses peuvent donc être considérées comme des conditions de possibilité du politique. Comme Sypnowich le souligne, la question de la justice est ultimement celle de l'égale opportunité de réalisation de soi. Pour une discussion récente de ce que signifie le caractère politique du libéralisme rawlsien, voir M.-A. Dilhac, *La tolérance, un risque pour la démocratie?* op. cit., p. 46-64, et ma discussion critique de ce livre « Une théorie politique et faillibiliste de la tolérance », à paraître.

11. Je traduis.

La dernière prémisse est morale et vient également compléter la prémisse épistémologique. Elle est présente dans la contribution de Wall lorsque celui-ci adopte une conception du respect des personnes radicalement opposée à celle d'Ogien. Alors que, pour ce dernier, respecter une personne signifie s'abstenir d'interférer avec les choix qu'elle pose pour elle-même, Wall estime au contraire qu'il n'est pas respectueux de supposer qu'une personne ne souhaite pas réviser sa conception de la vie bonne lorsqu'elle s'avère erronée. Le respect de l'autre requiert plutôt de le considérer comme un être doué de raison, capable de reconnaître la pertinence des arguments qui lui sont opposés et d'adapter son comportement en conséquence (p. 75). L'opposition entre ces deux conceptions du respect constitue un des critères les plus manifestes de la distinction entre le libéralisme neutraliste et le républicanisme perfectionniste.

Conclusion

L'ouvrage de Merrill et Weinstock rassemble dix contributions d'excellente qualité et démontre que le débat sur la neutralité de l'État demeure extrêmement vivant. Le rapprochement des différentes contributions permet de mettre en évidence l'émergence de plus en plus forte d'une critique non communautarienne de la neutralité de l'État. Celle-ci prend la forme d'un perfectionnisme légitimant l'affirmation par l'État d'une conception du bien qui ne serait pas propre à une tradition culturelle préexistante mais émergerait du débat public¹². Un tel perfectionnisme ne pourrait néanmoins pas être coercitif puisqu'il entend favoriser l'autonomie des personnes. Il reconnaîtrait également la priorité du juste sur le bien et pourrait continuer à être qualifié de libéral en un sens fort général. L'assimilation de la délibération politique à l'institutionnalisation de l'usage pratique de la raison permettant l'expression d'une conception collective — même si non consensuelle — de la vie bonne lui donne toutefois un caractère plus républicain.

Cette conception du politique ne reconnaîtrait a priori la légitimité d'aucune conception substantielle du bien et pourrait par conséquent prétendre à la neutralité fondationnelle. Elle n'imposerait toutefois pas un respect systématique de la neutralité de justification, ni de la neutralité d'intentions — à tout le moins lorsque l'État agit de manière non coercitive. Par contre, l'inachèvement de recherche de la vie bonne et le respect de l'autonomie des personnes impliquent une conception forte du pluralisme, comme Crowder le met en évidence dans sa contribution. Un tel perfectionnisme pourrait dès lors tendre à une certaine neutralité: une neutralité des conséquences similaire à celle proposée par Clarke.

12. Une quatrième prémisse, relevant de la psychologie sociale, pourrait également être reprise de la critique communautarienne du libéralisme: concevoir la coopération sociale comme portant également sur la recherche collective de la vie bonne favorise la cohésion sociale nécessaire pour que les citoyens acceptent une forte solidarité interpersonnelle.

À la fin de son article, celui-ci se demande d'ailleurs si la neutralité des conséquences, des intentions et des justifications sont toutes les trois nécessaires au plein respect de la neutralité de l'État, ou si la neutralité des conséquences est à la fois nécessaire et suffisante (p. 119-120). Le perfectionniste républicain esquissé ici correspondrait à cette seconde branche de l'alternative. La promotion par l'État d'une conception du bien devrait par conséquent être conditionnée à l'existence de dispositifs compensatoires garantissant aux personnes ne partageant pas cette conception du bien les ressources nécessaires à la poursuite de leur propre conception du bien. À mon sens, une telle approche constituerait par exemple la justification la plus solide au recours à des accommodements raisonnables¹³.

13. Mes propres travaux s'inscrivent largement dans une tel cadre. Je me permets de renvoyer notamment aux textes suivants : L. de Briey, « L'autonomie collective : une réponse à la neutralité libérale » in M.-A. Dilhac, S. Guérard de Latour (s. d.), *Etant donné le pluralisme*, Publications de la Sorbonne (Philosophie), Paris, 2013, p. 95-104 ; L. de Briey, « Le foulard de la parlementaire. Républicanisme critique ou criticisme républicain » in *Revue philosophique de Louvain*, 109, 2011, p. 697-721 ; L. de Briey, « Multiculturalisme libéral vs. interculturelisme républicain » in *La Revue Tocqueville*, XXXIV, 2013, 1, p. 89-119.

D. Fisette et R. Martinelli, *Philosophy from an empirical standpoint : Essays on Carl Stumpf*, Rodopi, Amsterdam/New-York, 2015, 546 p.

Maxime Julien

Dossier. Les droits humains – nouveaux développements
Volume 42, numéro 2, automne 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1034752ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1034752ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Julien, M. (2015). Compte rendu de [D. Fisette et R. Martinelli, *Philosophy from an empirical standpoint : Essays on Carl Stumpf*, Rodopi, Amsterdam/New-York, 2015, 546 p.] *Philosophiques*, 42 (2), 429–434. <https://doi.org/10.7202/1034752ar>

Comptes rendus

D. Fisette et R. Martinelli, *Philosophy from an empirical standpoint: Essays on Carl Stumpf*, Rodopi, Amsterdam/New-York, 2015, 546 p.

L'ouvrage *Philosophy from an Empirical Standpoint: Essays on Carl Stumpf*, publié par Denis Fisette et Riccardo Martinelli, réunit des articles rédigés en anglais et en allemand sur la philosophie de Carl Stumpf par des chercheurs spécialistes de Stumpf, de l'École de Brentano et plus généralement de la philosophie austro-allemande. Comme le suggère son titre, le but de l'ouvrage est de mettre en lumière les contributions de Stumpf à la philosophie en évaluant certains aspects de son œuvre (p. 9). Cette étude d'une figure centrale du courant phénoménologique et de l'histoire de la psychologie s'organise autour de quatre sections qui traitent successivement des sources historiques de la pensée de Stumpf (p. 55-143), les thèmes centraux de sa philosophie (p. 145-313) et son influence à l'orée du vingtième siècle (p. 315-421). L'ouvrage se clôt sur des manuscrits non publiés dans lesquels Stumpf traite de certaines questions de psychologie, de théorie de la connaissance et de métaphysique (p. 423-471). Ces archives révèlent également un aspect inconnu de la vie de Stumpf, celui de la relation à son maître Brentano à la fin de sa vie (p. 473-541).

L'introduction de l'ouvrage ainsi que la première section se présentent sous la forme d'une biographie intellectuelle qui tente de rassembler les morceaux du puzzle historique des influences de la philosophie de Stumpf.

Dans son introduction, Denis Fisette analyse la réception de la pensée de Stumpf au tournant du xx^e siècle en soulignant l'actualité de certains aspects de sa philosophie. En tant qu'étudiant de Franz Brentano et d'Hermann Lotze, correspondant de Gottlob Frege et de William James, Stumpf est d'abord et avant tout un philosophe de formation. Pourtant, il est également reconnu pour ses travaux empiriques et ses recherches expérimentales en psychologie ainsi que pour avoir contribué de manière significative à l'histoire de cette discipline (Ash 1985, Sprung, 2000-2001). Incontestablement, Stumpf est un des principaux promoteurs de cette « nouvelle psychologie » qui voit le jour au début du vingtième siècle. Il est considéré comme le fondateur de l'Institut de psychologie à Berlin, qui est à l'origine de la psychologie de la forme. Parmi les étudiants qui ont reçu leur formation dans cet institut, on retrouve les figures centrales de la *Gestalt* telles que Kurt Koffka, Wolfgang Köhler, Kurt Lewin, ou encore un écrivain de renom tel que Robert Musil, l'auteur du célèbre roman *L'Homme sans qualités*. D'une manière générale, on doit à Stumpf plusieurs études importantes dans le champ de la musicologie et, en particulier, dans l'histoire de la musique,

de l'acoustique et surtout de l'ethnomusicologie dont il fut le précurseur. Dès lors, comment concilier son inclination pour la science et les recherches empiriques avec sa formation philosophique? Est-il principalement un philosophe, ou un homme de science? Cette question est délicate et tend à diviser les commentateurs et les historiens qui s'accordent néanmoins unanimement à penser que la contribution et l'influence philosophique de Stumpf ne s'étendent pas seulement à la phénoménologie de Husserl, mais à la philosophie allemande en général (p. 16). S'appuyant sur sa classification des sciences et sa distinction entre phénomènes (qualités sensorielles) et fonctions psychiques (états intentionnels), Fissette soutient que les recherches empiriques et les travaux — de nature interdisciplinaire — de Stumpf sont menés à l'intérieur d'un programme philosophique unitaire (p. 11-12). Cette hypothèse d'une unité entre projet philosophique et recherches empiriques guide l'ensemble de l'ouvrage et semble trouver une confirmation dans les propos de Stumpf lui-même selon lesquels la philosophie est toujours restée « maître dans la maison » (Stumpf, 1906).

Sur la base de manuscrits non publiés et donc difficilement accessibles, Wilhelm Baumgartner fournit une reconstruction historique minutieuse et détaillée du jeune Stumpf étudiant à Würzburg et Göttingen, puis *Privatdozent* et, enfin, professeur titulaire à cette même université de Würzburg, en tant que successeur de Brentano. Baumgartner montre les rôles de mentor de Brentano et de Lotze qui exercèrent une influence déterminante sur l'itinéraire intellectuel de Stumpf, en particulier l'idée que la philosophie devait se pratiquer dans l'esprit des sciences naturelles (ce qui renvoie à la fameuse quatrième thèse de Brentano défendue lors de son habilitation selon laquelle la véritable méthode de la philosophie n'est pas autre chose que celle des sciences naturelles). Après le déclin des grands systèmes idéalistes (ce que Stumpf après Brentano décrit comme l'âge sombre de la philosophie), cette nouvelle orientation théorique est à l'origine d'une renaissance de la philosophie (Stumpf, 1907). Stumpf restera fidèle à cette ligne de pensée en approfondissant cette pratique de la philosophie tout au long de sa vie.

Dans son article particulièrement riche et technique, Robin Rollinger développe la conception de la logique de Stumpf dans ses lectures à Halle en 1887, à partir des notes de Husserl. Dans la tradition brentanienne à laquelle Stumpf appartient, la logique est conçue comme *Kunstlehre*, c'est-à-dire comme une épistémologie pratique qui nous apprend à juger correctement. Pour les brentaniens, la logique dépend en partie de la psychologie, c'est pourquoi Stumpf examine la relation entre jugements et présentations (p. 78-79). En effet, la logique se manifeste dans nos jugements, qui, en tant que phénomènes psychiques, reposent sur des présentations, et dont la fonction est d'accepter ou de rejeter l'existence de ce qui est contenu dans la présentation. Plus intéressant encore, Stumpf évoque la possibilité d'*abstracta* individuels, des entités que nous décrivons aujourd'hui sous le terme de « tropes » (les tropes sont définis comme des accidents individuels ou des

propriétés particulières et sont considérés comme les constituants des objets du monde. Ils s'opposent aux universaux, des propriétés ou des relations que plusieurs choses peuvent en principe partager). Comme le montre Rollinger, on ne trouve rien de tel dans les écrits de Brentano, ce qui explique pourquoi Husserl se réfère davantage à Stumpf qu'à Brentano lorsqu'il introduit dans sa propre terminologie la notion de « moments figuraux » à l'intérieur de sa méréologie (p. 89).

Dans « Carl Stumpf's Debt to Hermann Lotze », Nikolay Milkov analyse en profondeur la dette de Stumpf à l'égard de Lotze qui supervisa sa thèse doctorale sur l'idée de Bien chez Platon à l'Université de Göttingen (Stumpf, 1869). Stumpf vit en Lotze un « père spirituel » dont il loua la conception et la pratique de la philosophie au plus proche de l'observation et des sciences empiriques, même s'il s'étonna de sa connaissance limitée de la philosophie antique et médiévale comme en témoigne sa correspondance avec Brentano (lettre de Brentano à Stumpf du 3 novembre 1867). S'appuyant sur l'influence de Lotze sur Stumpf, Milkov soumet l'hypothèse originale qui consiste à détacher Stumpf des autres brentaniens pour en faire un philosophe autonome (p. 101). Pour étayer son interprétation, Milkov montre que l'image véhiculée d'un Stumpf brentanien est largement instrumentale et vise à le sortir d'un certain oubli. Plus significatif encore, il subsiste des différences notables entre le programme philosophique de Brentano et celui de Stumpf (p. 107-110). En effet, si Brentano a toujours plaidé énergiquement en faveur d'une conception et d'une pratique « empiriste » de la philosophie, il n'a jamais cultivé le goût pour l'expérimentation, contrairement à Stumpf qui a travaillé une partie de sa vie en laboratoire (p. 109). De plus, Stumpf n'a jamais adhéré à l'idée dogmatique d'une philosophie qui fasse « école », privilégiant une pratique de la philosophie en coopération (p. 113).

Enfin, dans son essai, « Stumpf und die Monadologie der Herbartianer », Stefano Poggi examine l'étendue de l'héritage de la philosophie herbartienne. D'une manière indirecte, Herbart a considérablement influencé non pas seulement Stumpf, mais aussi d'autres psychologues de son temps tels que Lotze, Brentano, Fechner, Lange et Wundt. Sans surprise, Stumpf discute la psychologie de Herbart quand il introduit son concept de fusion et ses thèses métaphysiques de l'âme comme monade (Stumpf, 1873).

La deuxième section explore des thèmes stumpfiens tels que les mathématiques, la notion d'état de choses, les catégories, l'*a priori* et la perception sensible, l'abstraction et l'esthétique.

Carlo Ierna s'intéresse à la philosophie des mathématiques de Stumpf à partir de sa thèse d'habilitation de 1870 sur les axiomes mathématiques et de certaines lectures non publiées, sur la logique et la psychologie, données par le philosophe viennois dans les années 1880. La plupart des considérations de Stumpf sur la question du fondement des mathématiques restent conformes à l'approche de Brentano dont l'hypothèse centrale réside dans

l'affirmation que les mathématiques ne sont ni inductives (Mill) ni synthétiques (Kant), mais une discipline essentiellement déductive, analytique et *a priori* (p. 151).

Dans « Carl Stumpf über Sachverhalte », Arkadiusz Chrudzimski revisite la notion moderne d'« état de choses », dont on attribue la paternité à Stumpf. À partir de la position de Brentano sur les entités propositionnelles, Chrudzimski discute un passage de *Phénomènes et fonctions psychiques*, où Stumpf conçoit ces entités simplement comme des objets immanents (p. 183). Selon l'interprétation de Chrudzimski, Stumpf oscille entre l'aristotélisme et le conceptualisme, et finit par adopter une position proche du premier Brentano.

Relisant le premier volume de l'*Erkenntnislehre*, Riccardo Martinelli examine la doctrine des catégories de Stumpf, essentielle à la compréhension de sa philosophie. Dans cet ouvrage majeur, Stumpf donne une explication empirique des catégories, lesquelles consistent en des concepts fondamentaux et généraux. Stumpf prend bien soin de distinguer l'origine des concepts de l'origine de la connaissance. La première question relève d'une psychologie empirique tandis que la seconde est épistémologique. Les concepts sont des représentations mentales; la connaissance consiste en des jugements qui relient les concepts entre eux. La première partie d'*Erkenntnislehre* explique l'origine des catégories à travers une analyse holiste et méréologique de la perception en termes de contenus absolus et relatifs (p. 209). Dans ce contexte, Martinelli montre les principales divergences de Stumpf avec Brentano (le privilège cartésien de l'évidence indubitable de la perception interne, qu'il rejette), soulignant l'originalité de la pensée de Stumpf.

Dans « The Autonomy of the Sensible and the Desubjectivisation of the *a priori* by Stumpf », Dominique Pradelle commence son enquête par une question herméneutique: Stumpf sert-il simplement un intérêt historique en tant que témoin par son interaction avec d'autres penseurs de son temps tels que Brentano, Husserl et d'autres, ou bien suscite-t-il un intérêt en tant que philosophe? (p. 229-230) Se ralliant à la seconde option, Pradelle discute de la tentative de Stumpf de rendre compte de la genèse de la perception de l'espace dans les termes aristotéliens d'*aistheton koidon* (les sensibles communs) et d'*aistheta idia* (différents types de sensation). Pradelle en conclut que la position néo-aristotélienne de Stumpf anticipe la constitution du temps dans la phénoménologie transcendantale de Husserl.

De son côté, Guillaume Fréchette se livre à une enquête, dans la tradition brentanienne, dont le fil directeur est la critique que le jeune Husserl des *Recherches logiques* a faite des théories empiricistes de l'abstraction de Locke, Brentano et Stumpf, coupable d'une « hypostase du psychologique en général ». D'après cette critique, la psychologie descriptive de l'École de Brentano conduit à une forme de psychologisme si l'on n'accepte pas l'existence des objets platoniciens idéaux. Selon le diagnostic de Fréchette, la critique de Husserl manque sa cible en attribuant indirectement à Stumpf une

position qu'il n'a jamais défendue (p. 267). Distinguant trois théories de l'abstraction en tant que fonction psychologique (moniste, ennoétiste et dualiste faible), Fréchette suggère que, cinq ans avant la publication des *Recherches logiques*, Stumpf a jeté les bases d'une théorie de l'abstraction en tant que généralisation qui est à la fois compatible avec la conception husserlienne des espèces et offre une solution de rechange viable à l'empirisme et au platonisme.

Enfin, Christian G. von Allesch considère un aspect spécifique de la pensée de Stumpf, à savoir son esthétique « implicite » qui occupe une partie de sa philosophie pratique et obéit à un paradigme normatif.

À la troisième section, il s'interroge sur l'influence de Stumpf sur ses contemporains, qui sont Husserl, Marty, Schlick et Musil.

Dans « A Phenomenology without Phenomena? Carl Stumpf's Critical Remarks On Husserl's *Phenomenology* », Denis Fisette analyse en profondeur la relation Husserl/Stumpf dont l'enjeu n'est rien de moins que la signification même du terme de « phénoménologie ». Qu'est-ce que la phénoménologie? Stumpf restreint la phénoménologie à l'étude des phénomènes sensibles, ce que Husserl, à la suite de Brentano, appelle les phénomènes physiques (p. 325). De son côté, Husserl définit la phénoménologie comme une description de l'expérience consciente, ce qui l'amène à identifier phénoménologie et psychologie descriptive. Si Stumpf valide en grande partie la critique de Husserl de la psychologie de son maître, Brentano, il lui reproche de confondre deux domaines d'études, celui des phénomènes et celui des fonctions psychiques. Plus tard, dans sa version idéaliste et transcendantale, la phénoménologie devient la science des structures de l'Ego constituant. À l'instar d'autres étudiants de Brentano, Stumpf rejettera cette nouvelle version de la phénoménologie, en particulier le caractère chimérique et contradictoire de la réduction transcendantale qui vide la phénoménologie de son domaine d'investigation, d'où la critique d'une phénoménologie sans phénomènes (Stumpf, 1939-1940). Stumpf livre également une interprétation spinoziste critique du parallélisme noético-noématique (acte-contenu) en montrant que la phénoménologie pure de Husserl n'arrive pas, malgré ses efforts, à s'éloigner suffisamment de la psychologie. Dans cette critique de la phénoménologie transcendantale, Stumpf distingue deux formes de parallélisme, l'un transcendant (acte-objet) et l'autre immanent (acte-contenu). Sans surprise, il rejette le premier au nom d'un interactionnisme plus cohérent avec son réalisme critique et sa conception panthéiste du monde (p. 354).

Laurent Cesalli examine l'influence de Stumpf sur la philosophie du langage (la *Sprachphilosophie*) de Marty. Il existe peu d'études sur le rapport entre ces deux philosophes qui se rencontrés en 1866 durant les lectures de Brentano. S'appuyant essentiellement sur la recension de Stumpf, de 1876, du premier ouvrage de Marty, *Über den Ursprung der Sprache*, Cesalli montre comment Stumpf a influencé les derniers choix de Marty dans sa

théorie du langage (passage d'une théorie des origines du langage à une théorie de la signification). On ne demande qu'à croire à cette influence mais le dossier est mince, comme le reconnaît Cesalli lui-même (p. 380).

Fiorenza Toccafondi s'intéresse au rôle joué par la doctrine des catégories de Stumpf dans l'*Allgemeine Erkenntnislehre* de Schlick. Pour ce qui est de la connaissance, Schlick ne reconnaît que très peu d'intérêt à la psychologie. Pourtant, Toccafondi montre que la plupart des questions psychologiques de son temps, y compris les thèses de Stumpf, lui étaient familières. À partir de là, les travaux de Schlick peuvent être interprétés comme une étape importante dans la réception critique des idées de Stumpf. Il semble que Schlick considérait Stumpf comme un représentant de la théorie brentanienne de l'évidence de la perception interne. De manière significative, Schlick partageait certaines objections des *Gestaltistes* dirigées contre la doctrine de Stumpf.

Dans « Love, Emotions and Passion in Musil's Novellas, "Unions" in the Light of Stumpf's Theory of Feelings », Silvia Bonacchi attire l'attention sur l'influence qu'a eu Stumpf sur l'écrivain autrichien Robert Musil, lequel a étudié la philosophie et la psychologie à l'Université de Berlin entre 1903 et 1908. Avant de s'engager dans la littérature, Musil a rédigé une thèse de doctorat sur le phénoménalisme de Mach, sous la supervision de Stumpf. Bonacchi montre qu'à partir de cette formation académique la théorie des *feelings* de Stumpf a eu de l'influence dans deux des principaux écrits de Musil que sont *L'Homme sans qualités* et *Unions*.

L'ouvrage s'achève sur une section consacrée aux archives stumpfiennes, des manuscrits et notes de lecture non publiés dans lesquels Stumpf aborde des questions de psychologie, de logique, de théorie de la connaissance et de métaphysique. Ces archives nous apprennent, par exemple, qu'aux yeux de Stumpf la question la plus difficile de toutes est celle de l'origine et de la signification du mal, qu'il traite en lien avec la théodicée de Leibniz (p. 440). Elles révèlent également un épisode inconnu de la vie de Stumpf, celui de la dégradation de ses relations avec son maître Brentano.

Bien plus qu'une hypothétique reconstruction synthétique de l'œuvre de Stumpf, *Philosophy from an Empirical Standpoint: Essays on Carl Stumpf* offre au lecteur un approfondissement des thèmes centraux de sa philosophie qui permet de penser la place de cette figure emblématique dans la philosophie allemande du xx^e siècle.

MAXIME JULIEN

Chercheur postdoctoral en philosophie (CAPES-CNPq)
Université fédérale de Goiás

J. Hyman, *Action, Knowledge and Will*, Oxford, Oxford University Press, 2015, 272 pages

Simon-Pierre Chevarie-Cossette

Dossier. Les droits humains – nouveaux développements

Volume 42, numéro 2, automne 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1034753ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1034753ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Chevarie-Cossette, S.-P. (2015). Compte rendu de [J. Hyman, *Action, Knowledge and Will*, Oxford, Oxford University Press, 2015, 272 pages]. *Philosophiques*, 42 (2), 435–440. <https://doi.org/10.7202/1034753ar>

J. Hyman, *Action, Knowledge and Will*, Oxford, Oxford University Press, 2015, 272 pages

John Hyman relève haut la main le défi de construire une véritable philosophie de l'action, en quatre volets. Les volets physique (chapitres I, II et III), éthique (I et IV), psychologique (V et VI) et intellectuel (VI, VII et VIII) de l'action reçoivent un traitement indépendant, que nous résumerons. Cela dit, les deux contributions principales de *Action, Knowledge and Will* relèvent de liens entre les différentes dimensions de l'action. Il s'agit d'une distinction et d'une connexion.

Premièrement, Hyman croit qu'il faut distinguer la dimension éthique et la dimension physique de l'action. Plus précisément, il pense que le concept de volonté (*voluntariness*) et le concept de volontaire doivent être différenciés du concept d'action ou de celui d'agencité, et d'actif. D'un côté, il y a des « passivités » qui sont volontaires, comme lorsque quelqu'un décide de lui-même de ne pas voter. D'un autre côté, il y a des actions qui ne sont pas volontaires, comme quand une personne décide, après réflexion, de tendre son portefeuille à un criminel qui la menace. C'est qu'une action volontaire est une action qui n'est pas le résultat de la compulsion ou de l'ignorance, alors que ce qui est actif renvoie à l'exercice du pouvoir de créer du changement. Cette thèse, pourtant si naturelle, s'oppose à celles de Reid, Raz, Ryle, Anscombe, Wittgenstein, Davidson, et un éventail de philosophes modernes, comme le montre Hyman à travers une collection de citations méticuleusement sélectionnées. Cette distinction est présentée au premier chapitre et défendue au quatrième, mais on en saisit toute l'importance lorsque Hyman analyse l'agencité (II), l'action (III) et l'intention (VI), indépendamment de la volonté.

Deuxièmement, Hyman nous propose de connecter la dimension intellectuelle de l'action avec la connaissance en avançant une théorie de la connaissance comme étant *l'habileté d'être guidé par des faits*¹. La croyance, quant à elle, ne serait qu'une disposition. L'idée générale a été portée par Ryle, Wittgenstein et White, lesquels se sont pourtant contentés d'associer connaissance et habileté. Leur échec proviendrait de leur tendance à associer la connaissance à l'utilisation du langage pour communiquer des informations. Kenny, qui a évité cette erreur, en a commis deux autres, que Hyman rectifie. D'abord, la connaissance n'influence pas seulement le comportement, mais également la pensée. Ensuite, la connaissance est plus qu'une simple « influence » ; elle est l'habileté d'être guidé par les faits, c'est-à-dire de prendre ces faits en considération dans les prises de décision, dans l'ac-

1. Comme l'intention a une valeur explicative (chapitre V), et donc utile pour la connaissance, les dimensions intellectuelle et psychologique de l'action doivent être liées.

tion, etc. Hyman introduit cette connexion à la fin du sixième chapitre, la défend au septième et en montre l'utilité au huitième.

La méthode particulière de Hyman se dessine en trois moments. D'abord, il présente une histoire sommaire, mais enlevante, de la question à laquelle il s'intéresse. Ensuite, il dégage des courants opposés, dont il remet en question les thèses consensuelles: c'est souvent là qu'il y trouve des erreurs. Il explique ensuite les raisons de ces erreurs et y remédie adroitement. Il y a toutefois lieu de se demander pourquoi les auteurs mobilisés nous viennent à peu près tous (à l'exception notable de Williamson et de Ginet) d'un passé relativement éloigné, un choix qui aurait sans doute dû être motivé plus explicitement.

Au chapitre I, Hyman oppose la théorie moderne de la volonté — qui définit les actions volontaires comme étant les actions qui ont pour cause la faculté de la volonté — à celle de Wittgenstein et de Ryle — qui avance que la notion de volonté n'est pas causale et que les « actes de volonté » sont superficiels et imaginaires (ce qu'avaient dénoncé Russell et James). Les deux groupes commettent cependant la même erreur, soit de confondre l'agencité et la volonté. Alors que Wittgenstein attribue l'acte volontaire à la simple absence de surprise, Ryle croit réfuter la théorie moderne de l'action en général par son argument de la réduction à l'infini des actes de volonté (un acte de volonté devrait être causé par un acte de volonté pour être volontaire, *ad infinitum*). Ce faisant, Wittgenstein oblitère la dimension éthique de l'action volontaire et Ryle, s'il démolit la théorie moderne de l'action *volontaire*, échoue tout de même à réfuter la théorie moderne de l'agencité.

Au chapitre II, Hyman propose une théorie de l'agencité. D'abord, il retrace la théorie de l'action moderne jusqu'à Locke et Descartes en l'attribuant à deux idées selon lui erronées: l'inertie de la matière et l'exclusion de l'être humain du règne des lois de la nature. Au contraire, un détergent peut aussi bien qu'un être humain être un agent; c'est le savon qui produit la propreté de la main (le savon est un agent, la main est un patient), mais c'est la main qui produit le mouvement du savon (la main est un agent; le savon est un patient). Le concept d'action s'applique en fait à toutes les *substances* capables de causer du changement. Après tout, le vent et le forgeron *plient* tous les deux le métal; les abeilles et l'homme *construisent* également un abri. L'action ne requiert donc pas l'intention, *contra* Anscombe et Davidson. Il serait borné, selon Hyman, de penser que les seuls vrais agents sont des êtres humains. Sans les mentionner, Hyman s'oppose de façon radicale aux théories platoniciennes et néokantiennes où l'immoralité détruit l'agencité². La théorie de l'agencité de Hyman requiert une façon d'individualiser les substances, un problème de la philosophie d'Aristote, de laquelle Hyman

2. Cf. Christine M. Korsgaard, *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

s'inspire à maintes reprises. La solution serait dans la notion d'intégration entre parties fonctionnellement distinctes qui interagissent.

Au chapitre III, Hyman montre de manière convaincante que les actions ne sont ni des mouvements (*contra* Wittgenstein, Ryle, Armstrong, Davidson et Anscombe) ni des événements qui causent les mouvements (*contra* Pritchard et Hornsby), mais le *fait de causer un changement* (« *the causing of a change* »). Causer un mouvement ne peut pas être identique au mouvement lui-même. Le diagnostic de l'erreur est simplement qu'on a trop voulu s'en tenir aux mouvements du corps. Si j'agite un drapeau, il est évident que mon action *n'est pas* le mouvement du drapeau. En contrepartie, cela n'est pas si évident si l'exemple est que j'agite mon bras. Le fait de causer n'est pas non plus la cause elle-même : le baiser de Judas n'est certainement pas ce qui embrasse Jésus. De plus, si les actions étaient des événements, elles devraient être des événements internes dont nous ne percevons que la manifestation ; or nous *voyons* les actions.

Le chapitre IV reprend un article de Hyman³ qui élabore sa théorie de l'action (ou de la passivité) volontaire comme n'étant pas le résultat de la compulsion ou de l'ignorance, et dont la fonction est la mesure du blâme des individus. Pour mettre sa théorie à l'épreuve, il aborde quelques problèmes juridiques, dont celui de la contrainte (*duress*). Deux remarques critiques nous semblent à propos. Premièrement, alors que Hyman affirme que le caractère volontaire d'une action n'est pas une question de degrés, l'un des ingrédients principaux du caractère volontaire d'une action, la compulsion, varie en degrés. Une personne agissant sous la menace de perdre un avantage agit de manière plus volontaire que celle qui agit sous la menace d'un fusil, par exemple. Deuxièmement, l'analyse du bris des prohibitions semble problématique. Hyman défend l'idée de Hart selon laquelle une prohibition ne signifie pas un choix donné entre le respect de la prohibition et l'acceptation des conséquences. Une prohibition, *lorsque l'autorité qui la formule est reconnue par x*, limite le choix de *x*. Il semble y avoir cependant une solution de rechange que Hyman n'envisage pas et qui est de *cesser volontairement d'accepter l'autorité de la prohibition*. C'est un *choix* (et pas seulement une possibilité) bien différent de celui d'ignorer la prohibition en agissant comme si elle n'existait pas.

Au chapitre V, Hyman met en opposition deux familles d'analyse du désir : du côté gauche, avec Wittgenstein, ceux qui croient que les intentions ne font pas partie des explications causales ; du côté droit, avec Davidson, ceux qui incluent l'intention dans les explications causales. En réalité, les premiers auraient remarqué que la théorie humienne de la causalité (en bref : les causes sont des événements ; de causes semblables jaillissent des effets semblables ; la causalité est une généralisation incertaine) ne laissaient pas

3. John Hyman, « Voluntariness and Choice », *Philosophical Quarterly*, vol. 63, n° 253, p. 683-708.

de place aux désirs et auraient, par conséquent, abandonné erronément la place des désirs dans la causalité. Les seconds n'auraient pas assez amendé la théorie humienne, se butant alors au problème des causes déviantes. Par exemple, un grimpeur sait qu'en relâchant la corde qui le retient à un autre, il se sauvera la vie. Dans un premier scénario, il relâche la corde volontairement. Dans le second, le stress causé par cette prise de décision fait trembler le grimpeur au moment d'exécuter son geste et entraîne le relâchement de la corde. Le problème, c'est que la causalité humienne ne distingue pas les deux scénarios. Hyman coupe ce nœud gordien entre Davidson et Wittgenstein en modifiant cette conception de la causalité, de sorte qu'elle puisse prendre en considération les dispositions (entre autres, des causes similaires peuvent causer des effets très différents). Il analyse les désirs comme des dispositions à manifester un comportement visant un but (« *purposive behaviour* »). Les deux scénarios se distinguent donc par les désirs manifestés.

Au chapitre VI, consacré aux raisons, Hyman distingue l'acte intentionnel et l'acte effectué pour une raison : l'acte intentionnel manifeste un *désir*, alors que l'acte fait pour une raison manifeste une *croyance*. Certaines actions sont faites pour des raisons sans être le résultat d'une intention (ex. rire en entendant une blague); de même, les croyances et les sentiments peuvent être formés pour des raisons sans qu'ils soient le résultat d'intentions. Hyman distingue la raison comme *explanans* (*reason for*: un fait) et comme fondement (*raison why*: une croyance). Dans la phrase « James est allé à l'église parce que cela ferait plaisir à sa mère », le fondement est la croyance de James alors que l'*explanans* est le fait que cela ferait plaisir à sa mère. Hyman utilise cette distinction pour montrer que ce type de phrase explicative suppose véritablement la connaissance de l'*explanans* par le sujet. Faire quelque chose en raison de notre connaissance d'un fait est donc l'équivalent de faire quelque chose en raison d'un fait.

C'est justement au chapitre suivant (VII) que Hyman présente sa théorie de la connaissance comme habileté à être guidé par les faits. L'erreur, aussi bien des tenants de la connaissance comme croyance vraie justifiée (plus une autre condition) que des tenants de la connaissance comme irréductible (*knowledge first*), est d'avoir cru que, si la connaissance pouvait être définie, c'était par son mode d'acquisition ou par sa justification. Cette erreur proviendrait, d'une part, de l'obsession de l'épistémologie moderne pour la réfutation du scepticisme. Mais une réfutation du scepticisme à même la définition de la connaissance semble être une forme de « preuve ontologique », ce qui est absurde. D'autre part, si l'on considère que la connaissance est une forme de croyance, il est tentant de la définir comme croyance acquise de la bonne façon. Mais alors que la croyance a comme objet une proposition *p*, la connaissance a pour objet la vérité de la proposition *p*. Il faut donc suivre Kenny et tenter d'identifier de quelle manière se manifeste, s'exerce ou s'exprime la connaissance, puisque c'est la façon dont se définissent les pouvoirs en général, et les habiletés en particulier.

Au chapitre VIII, Hyman reprend à nouveaux frais le problème classique du Ménon : la connaissance a-t-elle plus de valeur que la croyance vraie ? Il renvoie dos à dos d'une part Platon et Williamson, lesquels défendent que la connaissance a plus de valeur que la croyance vraie, et d'autre part les sceptiques, qui croient que seule la vérité a une valeur épistémique. Les solutions de Platon et de Williamson — la connaissance est plus stable (si nous sommes rationnels et face à des indices contraires pour Williamson) — échouent pour trois raisons. Premièrement, elles impliquent que l'avantage de la connaissance dépend de la probabilité que la connaissance soit défaite (ce qui est très souvent négligeable) ; deuxièmement, elles n'expliquent pas en quoi la connaissance *non utilisée* a plus de valeur que la croyance ; troisièmement, elles échouent à montrer en quoi la simple croyance vraie justifiée a moins de valeur que la connaissance. Les réponses sceptiques, quant à elles, ignorent notre désir de croire la vérité pour la bonne raison. Le chapitre précédent nous donne déjà la solution : être guidé par la vérité ou par la connaissance sont une seule et même chose ; il est donc absurde de les opposer. En réalité, si nous n'avons que des croyances vraies, nous n'avons pas l'habileté d'être guidés par la vérité.

Une remarque finale s'impose. Hyman évite explicitement de parler d'un sujet majeur de la philosophie de l'action, le libre arbitre. Or, en séparant la dimension causale et la dimension éthique de l'action, la théorie de Hyman est cousine de celle d'Ayer⁴ ou de Dennett⁵, qui assimilent les arguments des déterministes durs à des sophismes qui mélangent la nécessité et la coercition. Le déterminisme ne peut pas, en effet, menacer les actions volontaires puisqu'elles sont définies négativement comme n'étant pas le résultat de l'ignorance ou de la compulsion. À partir du moment où la faculté de la volonté (*will*) est éliminée, il n'y a plus lieu de se demander ce qu'est la libre volonté (*free will*). Bien sûr, il reste possible pour un déterministe dur d'affirmer que le caractère volontaire d'une action n'est pas suffisant pour ce qui est de la responsabilité morale. Cela dit, si l'on accepte de définir le caractère volontaire d'une action à partir de la fonction que l'attribution de ce caractère a toujours occupée (Hyman mentionne entre autres *L'Iliade*, la *Genèse*, le *Code d'Hammourabi*, chap. IV), c'est-à-dire la disculpation⁶, on voit mal pourquoi l'on accepterait de se départir de ce qui occupe également une fonction majeure dans les relations humaines, à savoir la responsabilité morale. Autrement dit, la théorie de l'action volontaire de Hyman rappelle un P. F. Strawson analysant la moralité comme une fonc-

4. A. J. Ayer, *Philosophical Essays*, New York, St. Martin's Press, 1954, p. 3-20.

5. Daniel Dennett, *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*, Cambridge, MIT Press, 1984.

6 Pour une théorie qui prend ses distances face au caractère disculpatoire de l'action non volontaire, cf. Waller, *The Stubborn System of Moral Responsibility*, MIT Press, Cambridge, 2015.

tion nécessaire de toute société¹, fonction que des considérations sur la dimension physique de l'action ne pourraient remettre en question. Avec une méthode qui a souvent recours à l'usage du langage ordinaire, il ne faut pas s'étonner que les philosophies éliminativistes ou révisionnistes ne soient pas mises à l'honneur dans *Action, Knowledge and Will*. C'est peut-être ce qui donne l'impression, lorsqu'on lit l'ouvrage, qu'il s'agit d'une philosophie de l'action qui sera considérée comme un véritable canon.

SIMON-PIERRE CHEVARIE-COSSETTE

University College, Oxford

Randall E. Auxier, Douglas R. Anderson et Lewis Edwin Hahn
(dir.), *The Philosophy of Hilary Putnam*, Chicago Ill, Open Court,
2015, 948 p.

Cet ouvrage, consacré à la philosophie d'Hilary Putnam, est le tout dernier volume de la prestigieuse collection *The Library of Living Philosophers* lancée par Paul Arthur Shilpp en 1939. L'objectif de cette collection est de permettre à des philosophes ayant marqué l'histoire récente de leur discipline de réagir de leur vivant à la réception de leur œuvre par leurs contemporains. Comme l'indique l'introduction générale de la collection, c'est d'abord et avant tout la compréhension de la pensée du philosophe qui est visée, plus que l'exacerbation des controverses qu'elle peut susciter (p. 68). Évidemment, la compréhension doit parfois passer par la polémique, et c'est pourquoi l'on retrouve une part d'essais critiques au sein de ce collectif. Comme son objectif principal réside davantage dans l'élucidation que dans la mise en question des thèses du philosophe à l'étude, c'est dans cette optique que nous aborderons cet ouvrage. Il ne s'agit pas de nier la pertinence de sa dimension critique. Mais si chaque essai qui y est présenté peut mériter la considération du spécialiste intéressé par la problématique particulière qu'il aborde, l'intérêt premier d'un tel ouvrage, envisagé dans sa globalité, réside davantage dans l'éclairage qu'il peut apporter à la lecture de l'œuvre d'un penseur que dans son apport direct aux différents domaines de la pensée philosophique qui y sont abordés.

Pour atteindre l'objectif mentionné plus haut, les éditeurs ont privilégié une stratégie consistant à établir un dialogue entre le philosophe à l'étude et ses plus importants commentateurs contemporains. Pour cette raison, le cœur de l'ouvrage est constitué d'une série d'essais sur la pensée de Putnam, chacun suivi des réactions de ce dernier. L'ensemble des contribu-

1. Peter Frederick Strawson, *Freedom and Resentment and Other Essays*, Londres, Routledge, 2008, p. 14.

Randall E. Auxier, Douglas R. Anderson et Lewis Edwin Hahn (dir.), *The Philosophy of Hilary Putnam*, Chicago Ill, Open Court, 2015, 948 p.

Pierre-Yves Rochefort

Dossier. Les droits humains – nouveaux développements
Volume 42, numéro 2, automne 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1034754ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1034754ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Rochefort, P.-Y. (2015). Compte rendu de [Randall E. Auxier, Douglas R. Anderson et Lewis Edwin Hahn (dir.), *The Philosophy of Hilary Putnam*, Chicago Ill, Open Court, 2015, 948 p.] *Philosophiques*, 42 (2), 440–444.
<https://doi.org/10.7202/1034754ar>

tion nécessaire de toute société¹, fonction que des considérations sur la dimension physique de l'action ne pourraient remettre en question. Avec une méthode qui a souvent recours à l'usage du langage ordinaire, il ne faut pas s'étonner que les philosophies éliminativistes ou révisionnistes ne soient pas mises à l'honneur dans *Action, Knowledge and Will*. C'est peut-être ce qui donne l'impression, lorsqu'on lit l'ouvrage, qu'il s'agit d'une philosophie de l'action qui sera considérée comme un véritable canon.

SIMON-PIERRE CHEVARIE-COSSETTE

University College, Oxford

Randall E. Auxier, Douglas R. Anderson et Lewis Edwin Hahn
(dir.), *The Philosophy of Hilary Putnam*, Chicago Ill, Open Court,
2015, 948 p.

Cet ouvrage, consacré à la philosophie d'Hilary Putnam, est le tout dernier volume de la prestigieuse collection *The Library of Living Philosophers* lancée par Paul Arthur Shilpp en 1939. L'objectif de cette collection est de permettre à des philosophes ayant marqué l'histoire récente de leur discipline de réagir de leur vivant à la réception de leur œuvre par leurs contemporains. Comme l'indique l'introduction générale de la collection, c'est d'abord et avant tout la compréhension de la pensée du philosophe qui est visée, plus que l'exacerbation des controverses qu'elle peut susciter (p. 68). Évidemment, la compréhension doit parfois passer par la polémique, et c'est pourquoi l'on retrouve une part d'essais critiques au sein de ce collectif. Comme son objectif principal réside davantage dans l'élucidation que dans la mise en question des thèses du philosophe à l'étude, c'est dans cette optique que nous aborderons cet ouvrage. Il ne s'agit pas de nier la pertinence de sa dimension critique. Mais si chaque essai qui y est présenté peut mériter la considération du spécialiste intéressé par la problématique particulière qu'il aborde, l'intérêt premier d'un tel ouvrage, envisagé dans sa globalité, réside davantage dans l'éclairage qu'il peut apporter à la lecture de l'œuvre d'un penseur que dans son apport direct aux différents domaines de la pensée philosophique qui y sont abordés.

Pour atteindre l'objectif mentionné plus haut, les éditeurs ont privilégié une stratégie consistant à établir un dialogue entre le philosophe à l'étude et ses plus importants commentateurs contemporains. Pour cette raison, le cœur de l'ouvrage est constitué d'une série d'essais sur la pensée de Putnam, chacun suivi des réactions de ce dernier. L'ensemble des contribu-

1. Peter Frederick Strawson, *Freedom and Resentment and Other Essays*, Londres, Routledge, 2008, p. 14.

tions est précédé d'une autobiographie intellectuelle de la main du philosophe et suivi de la bibliographie complète de son œuvre.

Compte tenu de l'étendue du champ d'investigation de Putnam, la deuxième partie de l'ouvrage ne compte pas moins de vingt-six essais répartis en cinq sections portant respectivement sur la philosophie et les mathématiques, la logique et le langage, l'être et la connaissance, la philosophie pratique et l'influence du pragmatisme sur la pensée de Putnam. Si l'on y additionne l'autobiographie, les commentaires du penseur, deux introductions et une préface, nous avons affaire à une publication volumineuse de 948 pages.

La densité du propos de chacun des essais rend impossible un commentaire détaillé de l'ouvrage. Pour cette raison, nous nous contenterons d'indiquer brièvement les éléments qui nous semblent mériter l'attention. Il est évident qu'une telle publication s'adresse au lecteur averti, nous présumerons donc pour cette recension une connaissance préalable de la pensée de Putnam.

On connaît bien les difficultés de l'œuvre de Putnam. D'abord, la subtilité de certains de ses arguments, mais surtout le caractère avant-gardiste de ses thèses ont bien souvent eu pour effet de susciter la polémique lors de leur publication, même si plusieurs d'entre elles obtiennent aujourd'hui l'adhésion d'une majorité de philosophes. Une autre difficulté de l'œuvre de Putnam réside dans l'étendue du territoire philosophique qu'elle couvre. Ce dernier a apporté, tout au long de sa carrière, d'importantes contributions à autant de domaines que la philosophie de la logique et des mathématiques, la philosophie de l'esprit, la philosophie du langage, l'épistémologie générale, l'éthique, la philosophie de la religion, en plus d'avoir publié de nombreuses études sur le positivisme logique, Wittgenstein et le pragmatisme. Mais au-delà de ces difficultés, on doit dire que Putnam n'a jamais hésité à changer d'avis sur les différentes questions qui l'ont intéressé durant toute sa carrière, de telle sorte qu'une lecture pertinente de son œuvre, totale ou partielle, nécessite d'entrée de jeu une certaine réflexion autour de son itinéraire philosophique. Pour toutes ces raisons, il appert qu'un ouvrage tel que celui-ci est non seulement bienvenu, dans la mesure où il contribuera à une meilleure compréhension de l'œuvre du philosophe par ses contemporains, mais aussi nécessaire pour éviter d'exacerber, auprès des générations futures, certaines confusions engendrées par l'état actuel de sa réception.

Dans la mesure où la clé de la compréhension de l'œuvre de Putnam se trouve dans l'analyse de son itinéraire philosophique, l'autobiographie que nous propose le philosophe est particulièrement digne d'intérêt. On a souvent l'habitude de penser que Putnam a d'abord, durant les années 1960-1970, adopté la forme de réalisme métaphysique qu'il critiquait durant la période du réalisme interne (de la fin des années 1970 à 1990). Confondant son réalisme des années 1960-1970 avec une telle forme de réalisme métaphysique, on a aussi eu tendance à interpréter le réalisme interne comme

constituant une forme d'antiréalisme (ou d'idéalisme) et, pour cette raison, on interprète sa remise en question du réalisme interne comme un retour à la forme de réalisme métaphysique qu'il aurait endossé dans les années 1960-1970. Allant à l'encontre de cette interprétation, Putnam insiste dans son texte sur le fait qu'il n'a jamais adhéré à la forme de réalisme métaphysique qu'il a remise en question à la fin des années 1970 et qu'il qualifie ici de réalisme métaphysique de calibre industriel [*industrial strength metaphysical realism*] (p. 78). Une des raisons principales pour lesquelles on attribue au Putnam des années 1960-1970 une telle posture vient du fait que l'on a tendance à interpréter son externalisme sémantique (qu'il a développé durant cette période) comme présupposant précisément ce type de réalisme métaphysique. Mais, pour le philosophe, il ne s'agissait que de rendre explicites, par le moyen d'une reconstruction rationnelle, les mécanismes normatifs sous-jacents à certaines de nos pratiques référentielles relatives aux termes d'« espèces naturelles » et de « grandeurs physiques » (p. 78-79).

Selon l'interprétation répandue, il y aurait deux grands tournants au sein de la pensée de Putnam. Le premier consisterait dans son rejet du réalisme métaphysique, à la fin des années 1970, en faveur d'une forme d'antiréalisme, le réalisme interne. Bien qu'il soit erroné de dire que Putnam endossait préalablement la forme de réalisme métaphysique qu'il critiquait à la fin des années 1970, dans la mesure où il n'avait jamais véritablement développé sa posture concernant la question du réalisme avant les années 1980, ce dernier considère qu'il est juste de dire que le développement de sa pensée à ce sujet constitue un certain tournant dans le cadre de son itinéraire philosophique (p. 90). Toutefois, il importe de préciser que ce tournant ne consiste pas en un passage du réalisme métaphysique à l'antiréalisme. Il s'agissait plutôt pour lui, à cette époque, de passer d'une réflexion articulée autour d'intuitions réalistes à une posture explicite sur l'épineuse question de la relation de nos représentations linguistiques à la réalité. Quant à la question de savoir si le réalisme interne constituait une posture antiréaliste, on sait que Putnam a longtemps refusé une telle interprétation, mais il admet maintenant que ce dernier a été fondé sur une conception antiréaliste de la vérité qu'impliquait son adhésion à une sémantique vérificationniste.

C'est une telle conception de la vérité qu'il a laissée tomber dans un commentaire à Simon Blackburn en 1990 (p. 92). Néanmoins, bien que le réalisme naturel dont il se réclame depuis les années 1990 rejette toute forme de vérificationnisme, Putnam maintient toutefois l'essentiel des thèses de la période du réalisme interne, parmi lesquelles figurent notamment sa critique d'une ontologie fondamentale et son plaidoyer pour la reconnaissance de l'objectivité axiologique.

Un autre préjugé que l'on rencontre souvent en ce qui concerne la philosophie de Putnam consiste à prétendre qu'il aurait endossé une forme de platonisme en philosophie des mathématiques dans les années 1960-1970. La raison pour laquelle on attribue une telle posture au Putnam des années 1960-

1970 en philosophie des mathématiques est liée au fait qu'on a tendance à associer sa défense de l'indispensabilité des mathématiques pour la physique à celle de Quine qui en faisait un argument pour le platonisme (p. 61). Contrairement à celui de Quine, l'argument de Putnam était un argument contre l'intuitionnisme se fondant sur l'inconséquence d'une philosophie anti-réaliste des mathématiques avec une perspective réaliste vis-à-vis du discours scientifique au sein duquel les mathématiques trouvent leur application (p. 62). Mais Putnam a toujours défendu conjointement que même un réaliste n'avait pas besoin d'interpréter les mathématiques comme affirmant l'existence d'objets intangibles, et qu'au contraire il existe en mathématiques une pluralité d'interprétations équivalentes parmi lesquelles figure au premier plan son interprétation modale selon laquelle les mathématiques porteraient sur des structures abstraites possibles plutôt que sur des nombres ou des ensembles (p. 63). Comme c'est le cas pour la plupart de ses thèses², Putnam affirme ne jamais avoir renoncé à sa posture en philosophie des mathématiques (p. 60). Pour toutes ces raisons, le philosophe insiste sur la nécessité de ne pas exagérer l'importance des revirements au sein de sa pensée (p. 90).

La deuxième partie, qui regroupe les essais sur la pensée de Putnam, est digne d'intérêt non seulement parce qu'elle permet de jeter un certain éclairage sur le sens qu'il souhaite que l'on donne à ses thèses, mais aussi parce qu'on y retrouve à l'occasion quelques développements de sa pensée issus de ses réflexions plus récentes. C'est le cas, par exemple, dans son commentaire du texte de Steven J. Wagner où il remet en question le rapport qu'il établissait jusqu'alors entre les interprétations équivalentes que l'on retrouve en physique et les « interprétations équivalentes » que l'on retrouve en mathématiques, et où il défend l'idée qu'il est préférable, dans le cas des mathématiques, de parler de reconstruction rationnelle (p. 250-254).

Certaines précisions apportées par Putnam sur sa pensée, en réaction à ses commentateurs, sont aussi particulièrement intéressantes. C'est notamment le cas dans son commentaire du texte de Tim Maudlin, « Confessions of a Hardcore, Unsophisticated Metaphysical Realist ». Une des raisons pour lesquelles il est parfois difficile de saisir les thèses de Putnam concernant la question du réalisme est qu'il ne s'est jamais véritablement ajusté à la terminologie en vogue au sein des grands débats entourant le réalisme scientifique et le réalisme métaphysique. L'intérêt de l'essai de Maudlin réside donc dans le fait qu'il incite Putnam à situer sa pensée à l'aune d'une terminologie plus actuelle. Pour cette raison, le commentaire de Putnam à cet essai pourrait devenir un incontournable pour situer sa posture (qu'il qualifie à cette occasion de « réalisme métaphysique sophistiqué ») dans les grands débats actuels sur ces sujets.

2. Aux pages 90 et 91, Putnam explique que les thèses publiées durant les années 1960-1970, auxquelles il n'adhère plus, constituent des exceptions, et qu'au-delà du rejet du vérificationnisme de sa philosophie des années 1980, il soutient encore l'ensemble des thèses qu'il défendait durant cette période.

En règle générale, les discussions qui constituent la deuxième partie méritent l'attention de celle ou celui qui souhaite approfondir sa compréhension des positions adoptées par Putnam dans ses divers champs d'intérêt. Mentionnons que certains des commentateurs invités à participer à l'ouvrage font partie des penseurs qui ont eu une grande influence sur le développement de la pensée de Putnam. Pour ceux-là, il y a un intérêt manifeste à connaître la réaction vis-à-vis des idées qu'ils ont inspirées à Putnam.

La première section de la deuxième partie qui est consacrée à la philosophie des mathématiques de Putnam est particulièrement bienvenue dans la mesure où, bien que sa pensée concernant les mathématiques ait joué un rôle fondamental au sein de sa réflexion, notamment au sujet de la question de la vérité et de l'objectivité, il existe encore à ce jour assez peu de commentaires sur cette partie de son œuvre. Outre l'essai de Wagner dont nous avons parlé précédemment, le texte d'ouverture de Charles Parsons a le mérite d'assez bien retracer l'itinéraire philosophique de Putnam en ce domaine. L'essai de Felix Mühlhölzer suscite aussi une réflexion intéressante au sujet de l'influence de la pensée de Wittgenstein sur la philosophie des mathématiques du philosophe américain.

Toujours dans l'optique d'une meilleure compréhension de son itinéraire philosophique, les essais d'Alan Berger et de Ian Hacking, dans la deuxième section, mériteront une attention particulière de la part du lecteur qui n'est pas encore convaincu de la possibilité d'adopter l'externalisme sémantique sans adhérer au réalisme métaphysique (ce que Putnam prétend avoir toujours fait). De même, l'essai de John McDowell, dans la quatrième section, présente une discussion très éclairante de l'influence de ses thèses sur le réalisme naturel de Putnam.

La section la plus faible de l'ouvrage est probablement la section sur la philosophie pratique. Sans nier l'intérêt des commentaires de John Aldane, Ruth Anna Putnam et Simon Blackburn sur sa philosophie de la religion, on aurait souhaité des essais qui abordent de front les divers questionnements suscités par les thèses plus récentes de Putnam au sujet de l'éthique. Paradoxalement, c'est dans la section suivante, portant sur l'influence du pragmatisme sur sa pensée, que l'on retrouve un tel commentaire avec l'essai de Marcin Kilanowski, « Toward a Responsible and Rational Ethical Discussion: A Critique of Putnam's Pragmatic Approach ».

Enfin, relevons, dans la troisième section, la présence d'une analyse de la filiation entre les idées de Putnam et celle de Kant, par Carl Posy, ainsi que celle, en conclusion de la deuxième partie, d'un hommage de Putnam à son ami Richard Rorty dans le cadre de ce qui devait servir de commentaire à la contribution que ce dernier a apportée à l'ouvrage avant son décès en 2007.

PIERRE-YVES ROCHEFORT

Cégep de l'Outaouais

Philosophiques

philosophiques

Pierre Després (dir.), *L'enseignement de la philosophie au cégep, histoire et débats*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Kairos », 2015, 375 p.

Richard Vaillancourt

Dossier. Les droits humains – nouveaux développements
Volume 42, numéro 2, automne 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1034755ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1034755ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Vaillancourt, R. (2015). Compte rendu de [Pierre Després (dir.), *L'enseignement de la philosophie au cégep, histoire et débats*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Kairos », 2015, 375 p.] *Philosophiques*, 42 (2), 445–449.
<https://doi.org/10.7202/1034755ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2015

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

Pierre Després (dir.), *L'enseignement de la philosophie au cégep, histoire et débats*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Kairos », 2015, 375 p.

Depuis les cinquante dernières années, le Québec a été le lieu d'une véritable démocratisation de la philosophie. Le rapport Parent et la création des collèges d'enseignement général et professionnel qui s'est ensuivie sont évidemment les causes principales de cette démocratisation. Depuis, le rôle et le statut de la philosophie au collégial ont été en constante évolution, résultat d'un débat permanent entre les acteurs du milieu philosophique et ceux des divers ordres institutionnels et de la société civile. C'est l'histoire de cette évolution que propose *L'enseignement de la philosophie au cégep, histoire et débats*. Cet ouvrage collectif, sous la direction de Pierre Després, regroupe différents textes qui rappellent chronologiquement l'histoire de l'enseignement de la philosophie au collégial. Son objectif principal est de transmettre aux générations futures les connaissances institutionnelles et l'expérience pratique des auteurs, qui sont pour la plupart professeurs de philosophie au collégial. Mais ce livre propose aussi diverses voies normatives pour tenter d'informer sur les problèmes actuels concernant aussi bien la didactique de la philosophie que son rôle fondamental au sein de l'État démocratique. En ce sens, il se veut « un ouvrage tourné vers l'avenir¹ ».

Rares sont les philosophes de formation au sein de l'administration des cégeps ; c'est toutefois le cas de Paul Inchauspé, ancien directeur général du collège d'Ahuntsic, qui signe ici une préface éclairante. Pour mettre en évidence le perpétuel combat que doit mener la philosophie pour son existence dans les cégeps, il brosse un portrait succinct d'une des plus vieilles questions de la philosophie de l'éducation : l'éducation doit-elle favoriser la voie humaniste, celle de la liberté et de l'autonomie de l'individu, ou doit-elle s'engager sur la voie utilitaire et donner à l'individu la compétence de faire ce qui est utile au bon fonctionnement de la société ? Inchauspé constate que, même si le Québec semble avoir choisi la voie humaniste, toutes les attaques que cet enseignement subit encore montrent que la lutte contre la voie purement utilitaire est loin d'être terminée. D'autant plus que ces attaques viennent du système lui-même : les responsables des programmes d'études, l'autorité des Facultés des sciences de l'éducation et les responsables politiques.

Le véritable tournant de la philosophie au Québec est le rapport Parent. Pierre Després tente de retracer l'influence qu'a eue ce document en commentant plusieurs passages du rapport. Avant celui-ci, la philosophie des collèges classiques est une philosophie « catholique », servante de l'Église. Mais cette orientation rencontre une certaine résistance qui trou-

1. Page 5.

vera sa voix dans le rapport Parent. Démocratisation de l'enseignement de la philosophie, programme non confessionnel et ouvert à la philosophie contemporaine et au pluralisme, enseignement dispensé dans le but avoué de former des citoyens éclairés en favorisant l'autonomie et l'esprit critique sont les principaux renversements que proposent les commissaires. Després fait la démonstration qu'il est toujours pertinent d'aller puiser dans ce rapport pour éclairer les débats actuels.

Dans le deuxième chapitre, Jean-Claude Simard s'intéresse aux premières années suivant la création des cégeps (1968-1978), et identifie les principales critiques que reçoit déjà l'enseignement de la philosophie, alors en quête de son identité. Quels sont son rôle et son statut? En ce qui a trait à l'enseignement dans les cégeps, y a-t-il une spécificité québécoise de la philosophie? Plus particulièrement, qu'en est-il de « sa pratique critique en matière sociale et politique² »? Comme le recommandait le rapport Parent, le pluralisme philosophique s'installe dans le réseau collégial. La naissance de la Coordination provinciale de la philosophie (CEEP) en 1972 est l'expression d'une volonté profonde de la part des enseignantes et enseignants de se regrouper pour défendre la philosophie et réduire la diversité excessive des pratiques, en assurant une cohérence provinciale minimale. Mais ce nouveau pluralisme sera de courte durée, car un nouveau dogmatisme apparaît; un marxisme unidimensionnel devient l'orientation dominante des cours de philosophie, quand ce n'est pas une sacralisation de la critique, coupée de toute recherche positive de sens. Ce contexte est propice à plusieurs attaques, dont celle du tout nouveau Conseil du patronat qui recommande en 1974 que la formation dans les cégeps se concentre sur l'essentiel: la formation de travailleurs adaptés aux besoins des entreprises.

Le chapitre III, également l'œuvre de Simard, poursuit l'historique de la fin des années 1970 jusqu'en 1993. Simard y souligne l'animosité tenace du Conseil supérieur de l'éducation (CSE) en ce qui concerne l'enseignement de la philosophie au collégial. En effet, en 1978 paraît le Livre blanc sur l'éducation dans les cégeps, qui est largement inspiré des travaux du CSE et demande une réduction du temps d'enseignement de la philosophie. La qualité de l'enseignement de la philosophie est remise en cause. Les années 1980 connaîtront une tentative de concilier la liberté académique avec l'affirmation d'un minimum de contenus communs. Paradoxalement, les enseignantes et enseignants seront souvent écartés de cette recherche de conciliation. Simard rappelle la réaction concertée du milieu philosophique pour participer à ces échanges qui aboutiront à l'amélioration des devis et de la cohérence provinciale. Cette période se conclura tout de même en 1993 par l'abolition d'un cours de philosophie.

L'épineux problème de l'approche par compétences au centre du renouveau pédagogique imposé par la réforme Robillard de 1993 mérite un

2. Page 47.

chapitre complet, rédigé par Jean-Guy Lacroix. Cette période débute par une nouvelle charge contre la philosophie, provenant d'un nouveau rapport qui conseille de réduire de moitié le nombre de cours de philosophie. La défense du CEEP est alors de valoriser la philosophie en focalisant sur les habiletés intellectuelles qu'elle permet de développer : raisonnement, analyse et synthèse. Cette position créera une importante division au sein des enseignants, certains y voyant une instrumentalisation de la philosophie. De plus, il faudra adopter la réforme elle-même et les deux nouveaux paradigmes qu'elle voudra imposer : « l'approche programme » et surtout « l'approche par compétences ». Lacroix résume ensuite toute la controverse et la confusion qui a suivi l'imposition de ce concept mal défini, et le tour de force des enseignants de l'époque : réussir à intégrer les compétences dans un nouveau devis qui fera une part égale aux habiletés intellectuelles et à l'histoire de la philosophie.

En 2001, un autre rapport bouscule l'ordre que les nouveaux devis avaient momentanément créé. La Commission d'évaluation de l'enseignement collégial vient porter un jugement sur l'enseignement de la philosophie, ce que relatent Pierre Després et Murielle Villeneuve dans le cinquième chapitre. Cette nouvelle commission a pour mandat d'obliger les collèges et les départements à une reddition de comptes minutieuse. La formation générale est explicitement visée. Selon la Commission, les nouveaux devis en philosophie avaient réussi à assurer une certaine cohérence provinciale. Toutefois, elle recommande d'introduire une approche thématique pour le premier cours et suggère les thèmes de la démocratie et de la citoyenneté. Elle souligne aussi la nécessité d'instaurer une pédagogie plus active en favorisant le perfectionnement didactique des professeurs de philosophie. Indirectement, le milieu philosophique répond à cette demande en instaurant une formation universitaire spécifique à l'enseignement de la philosophie.

Le chapitre VI, rédigé par Katerine Deslauriers et Jean-Guy Lacroix, est dédié aux années 2004-2005. La description des auteurs fait une part importante à la nouvelle génération de jeunes professeurs qui viennent revitaliser l'enseignement collégial de la philosophie et son rôle dans la cité. Une nouvelle organisation naîtra de cet élan : la Nouvelle alliance pour la philosophie au collège (NAPAC). Insatisfaits pour diverses raisons du statut du CEEP et de son rôle de représentation, ces professeurs voulaient se donner une voix indépendante pour promouvoir la défense de la philosophie et participer activement à la parole publique. Cette prise de parole publique se concrétisera entre autres dans la formule des cafés philosophiques, dans l'organisation de nombreux colloques disciplinaires et dans une quantité impressionnante d'articles de qualité dans différents journaux et revues québécois.

Benoît Mercier s'attaque ensuite au programme Éthique et culture religieuse (ECR), dispensé au primaire et au secondaire depuis 2008. Ce chapitre détonne avec le reste de l'ouvrage. En effet, nous assistons ici moins à

une description historique qu'à un véritable examen des devis de ce cours. L'analyse s'intéresse au difficile arrimage entre le cours ECR et les cours de philosophie. Après avoir loué les principes de laïcité et d'ouverture au pluralisme qui chapeaute le cours ECR, Mercier démontre efficacement la proximité bien réelle entre les devis de ce cours et ceux des cours de philosophie. Il propose que le cours ECR se décentre d'une approche par problèmes pour laisser plus de place à l'examen approfondi du sens des valeurs et des normes. L'auteur regrette aussi que le cours ne laisse pas plus de place aux conceptions séculières du monde et de l'être humain, et finalement, il souligne l'intérêt pour les enseignants du collégial de mieux connaître le programme ECR afin peut-être de tabler sur un langage commun. En raison de leur pertinence, ces pistes de réflexion devront être considérées dans l'éventuelle réforme que nécessite ce programme.

À la suite de cette parenthèse, Pierre Després termine l'aperçu historique par les années 2005 à 2013. L'évaluation de la formation générale, en 2001, a fait prendre conscience aux représentants des différentes disciplines qui la composent de la solidarité de leurs objectifs. Cela mènera à l'inscription des différentes disciplines dans un projet commun : élaborer un profil de la formation générale identifiant les visées de formation du programme, afin de rendre cette formation plus signifiante pour les étudiants en identifiant clairement la valeur éducative de l'ensemble. Le Ministère, qui endossait initialement le projet, sembla finalement inquiet d'attribuer une identité à la formation générale dans les cégeps. Ce profil eut donc peu d'écho, et, en coulisse, on affirma que l'objection principale provenait des directions d'études du réseau collégial : advenant une unité trop précise de la formation générale, il serait par trop difficile de la façonner localement et de la rendre plus malléable aux désirs des directions locales et des étudiants. Le récent rapport Demers confirme ce désir paradoxal d'une formation générale « au libre choix » de l'étudiant.

En conclusion, les auteurs proposent « une analyse approfondie du projet philosophique et de son enseignement³ ». Ils invitent les enseignants à adopter une réactualisation du sens de l'humanisme, tout en valorisant l'apprentissage de la méthode philosophique et des habiletés qui la permettent. Tout en se distanciant fermement de l'approche par compétences, ils reconnaissent malgré tout une pertinence à cette imposition en évoquant une approche moins magistrale et une standardisation des épreuves finales, favorisant l'équité des évaluations. Les auteurs vont jusqu'à suggérer l'élaboration d'évaluations communes décidées en département, et l'évaluation des enseignements par les pairs. La proposition la plus discutable est celle qui concerne la diversification de l'offre de cours. Bien qu'il refuse le modèle des *humanities* où l'étudiant a le libre choix de sa formation, le collectif propose de réfléchir au déploiement d'une plus grande diversité de contenus, au sein

3. Page 275.

des cours obligatoires. De manière plus consensuelle, ils affirment le rôle politique d'éducation à la citoyenneté que joue et doit jouer la philosophie au collégial comme ailleurs. En ce sens, ils proposent un arrimage plus serré avec l'enseignement primaire et secondaire quant à l'éducation à la citoyenneté en proposant une redéfinition des devis de la philosophie.

Dans une postface digne d'intérêt, Georges Leroux définit la philosophie comme étant la discipline par excellence pour promouvoir les principales vertus démocratiques : pluralisme, tolérance et rationalité. Selon Leroux, aucune des nombreuses critiques adressées à la philosophie ne remet en doute ce constat ; elles concernent surtout des éléments bureaucratiques inspirés du marché du travail. Il souligne que le récent rapport Demers en est un exemple probant. Dans la lignée des auteurs du collectif, il invite à proposer de nouveaux arguments pour défendre la philosophie en modifiant les devis actuels. L'arrimage des cours de philosophie et de l'ECR, l'orientation vers une éducation citoyenne, l'engagement vers des enjeux pédagogiques concrets, permettraient selon lui d'ancrer la philosophie dans un sol démocratique, ce qui la rendrait plus attrayante pour les étudiants. Il propose lui aussi de diversifier l'offre et les modèles des cours de philosophie. Tout en conservant l'idéal d'égalité démocratique de la présence de la philosophie, comment réussir à proposer des cours diversifiés, modulés aux différents domaines d'études ? En s'inspirant notamment de Martha C. Nussbaum, il croit qu'une réconciliation entre l'universalité des problèmes philosophiques et la particularité des contenus de formation est possible. Cette recherche des fondements d'une politique pluraliste de la philosophie québécoise pose les bonnes questions. Aux enseignantes et enseignants maintenant d'y répondre.

Finalement, cet ouvrage d'une nature inédite dans le paysage philosophique québécois est pertinent pour quiconque s'intéresse à l'enseignement de la philosophie. Très bien documenté, et citant plusieurs textes importants, il joue un rôle de transmission indéniable pour les jeunes enseignants afin que ne soient pas oubliées les nombreuses luttes qu'ont menées leurs prédécesseurs et la source historique des enjeux contemporains. En ce sens, la mission est accomplie, mais cette importante rétrospective laisse trop peu de place à une argumentation détaillée des propositions normatives. Les deux pôles de l'ouvrage (histoire et débats) n'ont pas le même poids, et il aurait peut-être fallu choisir entre les deux. Si l'histoire des débats est présentée de manière efficace, bien que l'on ressente parfois certaines coupures entre les différents chapitres, on regrette que les débats actuels ne trouvent pas de véritable lieu de confrontation. Les propositions quant à l'avenir de la philosophie au collégial sont d'intéressantes pistes de réflexion mais méritent certainement un examen plus approfondi. On doit reconnaître que ce livre a quand même l'intérêt d'ouvrir le débat et d'en rendre la poursuite nécessaire.

RICHARD VAILLANCOURT

Cégep de Bois de Boulogne

Ouvrages reçus

Dossier. Les droits humains – nouveaux développements

Volume 42, numéro 2, automne 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1034756ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1034756ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

(2015). Ouvrages reçus. *Philosophiques*, 42 (2), 451–451.

<https://doi.org/10.7202/1034756ar>

Ouvrages reçus

- Josiane Boulad-Ayoub (dir.). *L'homme est né libre. Raison, politique, droit*. Québec, PUL, coll. Mercure du Nord, 2014
- Anastasios Brenner. *Les textes fondateurs de l'épistémologie française: Duhem, Poincaré, Brunschvicg et autres philosophes*. Paris, Éditions Hermann, 2015
- Stéphane Chauvier. *Éthique sans visage: Le problème des effets externes*. Paris, Vrin, coll. Moments philosophiques, 2013
- Marc Chevrier, Yves Couture et Stéphane Vibert (dir.). *Démocratie et modernité: La pensée politique française contemporaine*. Rennes, PUR, coll. Res Publica, 2015
- Hélène Desbrousses. *Politique, Etat, souveraineté: faire: Tome 1, Le lieu politique: Constitution et déconstitution*. Éditions Inclinaison, 2015
- Thomas De Koninck. *À quoi sert la philosophie?* Québec, PUL, coll. Kairos, 2015
- Sophie Guérard de Latour, Gabrielle Radica et Céline Spector. *Le sens de la justice, une « utopie réaliste » ? Rawls et ses critiques*. Paris, Editions Classiques Garnier, coll. PolitiqueS, 2015
- Jean-François Kervégan. *La raison des normes: Essai sur Kant*. Paris, Vrin, coll. Moments philosophiques, 2015
- Quentin Landenne. *Karl-Otto Apel, du point de vue moral*. Paris, Michalon, coll. Le bien commun, 2015
- Jerrold Levinson. *Essais de philosophie de la musique. Définition, ontologie, interprétation*. Paris, Vrin, coll. MusicologieS, 2015
- Gabriel Mahéo et Emmanuel Housset (dir.). *Max Scheler: Éthique et phénoménologie*. Rennes, PUR, coll. Philosophica, 2015
- Paolo Mancosu. *Infini, logique, géométrie*. Paris, Vrin, coll. Mathesis, 2015
- Louis Marion. *Comment exister encore? Capital, techno-science et domination*. Montréal, Ecosociété, coll. Théorie, 2015
- Laurent Perreau (dir.). *Le phénomène*. Paris, Vrin, coll. Thema, 2014
- Dominique Pradelle. *Généalogie de la raison*. Paris, PUF, coll. Épiméthée, 2013
- Louis-André Richard (dir.). *La cité et ses ombres, Construire une société juste. Un débat entre Mathieu Bock-Côté et Roch Bolduc*. Québec, PUL, 2015
- Pierre Rosanvallon. *Le bon gouvernement*. Paris, Seuil, coll. Les livres du nouveau monde, 2015
- Alain Séguy-Duclot. *Éthique*. Georg Olms Verlag, coll. Europaea Memoria, 2014
- Alexandra Torero-Ibad, Delphine Kolesnik-Antoine, Josiane Boulad-Ayoub (dir.). *Les arts de lire des philosophes modernes*. Québec, PUL, coll. Mercure du Nord, 2015
- Luc Vigneault, Navarro Pardinas Blanca, Sophie Cloutier, Dominic Desroches (dir.). *Le temps de l'hospitalité. Réception de l'oeuvre de Daniel Innerarity*. Québec, PUL, 2015