

Introduction : Cosmopolitisme et particularisme

Jocelyne Couture et Kai Nielsen

Cosmopolitisme et particularisme
Volume 34, numéro 1, printemps 2007

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015860ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/015860ar>

[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

Couture, J. & Nielsen, K. (2007). Introduction : Cosmopolitisme et particularisme. *Philosophiques*, 34 (1), 3–15. <https://doi.org/10.7202/015860ar>

Introduction : Cosmopolitisme et particularisme

JOCELYNE COUTURE
KAI NIELSEN

En proposant un volume sur le cosmopolitisme et le particularisme, nous avons voulu mettre en évidence une opposition qui, à notre avis, a joué et continue de jouer un rôle structurant dans les débats qui animent la philosophie politique contemporaine. Dans ce qui suit, nous voulons montrer que cette opposition, d'abord conçue comme une dichotomique tranchée, a forcément évolué, à la faveur des débats, vers des positions plus nuancées de part et d'autre jusqu'à ce que ses multiples déclinaisons en viennent à toucher, en plus des problèmes soulevés par la présente conjoncture mondiale, une grande partie des questions traditionnelles de la philosophie politique. Les contributions réunies dans le présent volume en donnent un exemple frappant. Nous ne les discuterons pas en détail ; elles sont suffisamment claires et brèves pour n'avoir besoin ni d'explication ni de résumé. Nous pourrions nous y référer au passage, mais notre objectif dans cette introduction est plutôt d'explicitier le contexte philosophique dans lequel elles prennent place.

I.

Le cosmopolitisme est une ancienne doctrine dont on attribue la paternité aux stoïciens, surtout romains. Elle repose à son origine sur l'idée d'un ordre moral universel, accessible à tous par la raison et composé des principes, des devoirs et des obligations que chaque être humain doit mettre en pratique à l'endroit de chacun de ses semblables. Sénèque et Marc-Aurèle défendent l'idée que, même si chacun est membre d'une communauté locale, c'est la communauté mondiale des êtres humains qui est la source de nos obligations et de nos valeurs les plus importantes. Nous sommes, disent-ils, « citoyens du monde ». Les philosophes des Lumières ont repris à leur compte cette doctrine, et Kant l'a formalisée dans un idéal de justice cosmopolitique qui devrait s'incarner, selon lui, dans une fédération mondiale de républiques, garante d'une paix perpétuelle et respectueuse de la dignité de chacun.

Bien que la doctrine cosmopolitique ait été reprise sous des formes diverses, c'est en tant que doctrine morale qu'elle intéresse surtout les philosophes¹. Dans ses versions contemporaines, elle reprend essentiellement les idées anciennes, mettant de l'avant le point de vue voulant que l'allégeance morale première d'une personne aille à la communauté mondiale des êtres humains et affirmant que nous avons les mêmes devoirs et les mêmes

1. Les philosophes s'intéressent surtout à la théorie idéale du cosmopolitisme et accordent très peu d'attention à ce que certains anthropologues appellent « le cosmopolitisme réel » qu'ils observent dans le monde actuel. Selon ceux-ci, il y aurait trois figures du cosmopolitisme : 1) Le polyglotte instruit, qui voyage beaucoup, qui se sent chez lui partout, à l'aise dans toutes

obligations à l'endroit de chacun, quels que soient son origine, sa nationalité ou l'endroit du monde où il vit. D'où l'opposition des défenseurs du cosmopolitisme à toute forme de particularisme, à commencer par le nationalisme et le communautarisme. Nous ne devrions pas, selon eux, accorder de primauté morale aux membres d'une communauté locale telle que la nation, ou à nos coreligionnaires, ou à une famille politique. Au cœur de cette exigence, on trouve ainsi une croyance purement morale voulant que tous les humains aient une valeur égale, que la vie de tous compte et compte également, et que chaque être humain, du moins initialement, mérite un égal respect.

Le cosmopolitisme implique minimalement une certaine posture morale en matière de justice. L'idée d'une charte des droits universels est d'inspiration cosmopolitique, de même que celle d'une justice distributive à l'échelle mondiale. Les défenseurs du cosmopolitisme se font aussi très souvent les avocats d'interventions interétatiques en cas de violations des droits de la personne. S'ils n'ont pas le monopole des conceptions de la justice globale, ils en sont des partisans convaincus, se désintéressant d'une façon caractéristique des conceptions plus étroites qui se limiteraient, par exemple, à définir les arrangements institutionnels souhaitables au sein de certains types d'organisation étatique. Pour les défenseurs du cosmopolitisme, ce qui est moralement souhaitable pour les uns doit également l'être pour tous. Et les bénéficiaires premiers des mesures de justice doivent inconditionnellement demeurer les individus et non les groupes, les peuples et encore moins les États. Parmi les philosophes contemporains qui ont défendu cette position, Martha Nussbaum est sans doute la plus représentative².

Mais d'autres avocats du cosmopolitisme ont soutenu que la consistance de cette doctrine appelait impérativement, davantage qu'une simple posture morale, la création d'un cadre institutionnel spécifique à l'échelle internationale. Pour eux, David Held en particulier³, le système étatique actuel, fondé sur la souveraineté des peuples, divise les « citoyens du monde », crée des inégalités entre eux et il est un frein intolérable à l'épanouissement d'une mentalité, d'une justice et d'une démocratie authentiquement cosmopolitiques. Il propose donc une dispersion de la souveraineté vers des instances supranationales, régionales ou locales reconfigurées, favorisant selon lui une meilleure participation des individus aux décisions qui les touchent et mieux en mesure de contribuer à

les cultures et qui n'a d'allégeance ni de racines nulle part. Cette figure est incarnée par certains artistes et par les grands aventuriers. 2) Les cadres des sociétés multinationales détenteurs de MBA des grandes universités et leurs assistants haut gradés voyageant d'une métropole à l'autre, connaisseurs des gastronomies nationales et menant, de façon générale, un train de vie flamboyant. 3) La grande majorité des travailleurs migrants, œuvrant et vivant dans des endroits très différents de leur lieu d'origine et souvent avec d'autres ouvriers venant aussi de lieux très différents. (1) et (2) illustrent des formes élitistes du « cosmopolitisme réel » et une indifférence bienveillante à l'endroit de l'humanité qu'on a parfois reproché aux philosophes d'idéaliser dans leur description des « citoyens du monde ».

2. Voir par exemple Nussbaum, 2002.

3. Held, 1995.

l'égalité et à la liberté de chacun quels que soient son origine, son rang social et sa nationalité. Si les États ne disparaissent pas entièrement de ce modèle institutionnel, ils en sont néanmoins réduits à jouer un rôle surtout administratif dans une structure de gouvernance partagée. Le modèle proposé par Held soulève plusieurs problèmes dont le moindre n'est pas d'évoquer ce que Kant craignait, à savoir un gouvernement mondial⁴.

Pour une autre figure influente du cosmopolitisme, Charles Beitz, cette doctrine n'a aucune implication politique ou institutionnelle. Beitz écrit que « le cosmopolitisme ne recèle aucun présupposé concernant la meilleure structure politique pour les affaires internationales ; qu'il doive y avoir une organisation politique globale et, si oui, la façon dont l'autorité doit être répartie entre l'organisation globale et ses éléments subordonnés constitue réellement un problème pour la science politique normative et non pas pour la philosophie elle-même⁵. » David Miller, tout en pensant que Beitz a tort, le voit comme un digne « représentant de la façon dont on comprend le cosmopolitisme en philosophie contemporaine »⁶. Bien qu'il s'agisse probablement là d'une exagération, il faut néanmoins reconnaître que des philosophes comme Martha Nussbaum, Kwame Anthony Appiah et Samuel Scheffler affirment que ce qui est vraiment en jeu dans le cosmopolitisme est une posture morale, et ils en discutent en des termes purement moraux⁷. Ce n'est pas le cas des philosophes qui ont contribué au présent volume et qui se dissocient également, d'une façon générale, du cosmopolitisme institutionnel de David Held. Certains d'entre eux, cependant, voudront préserver le caractère individualiste, propre au cosmopolitisme, des normes de la justice globale, reprenant ainsi à leur compte l'idée que les nations, contrairement aux individus, n'ont aucune pertinence morale (voir, par exemple, Mollendorf dans le présent ouvrage).

Miller souligne un problème pour les défenseurs du cosmopolitisme, et ce problème en est aussi un pour certains de nos auteurs. Miller pense que les théoriciens du cosmopolitisme se rendent coupables d'un *non sequitur* « lorsqu'ils disent que chaque humain a une valeur morale égale et affirment que, *par conséquent*, nous devons traiter tous les humains également au sens où nous aurions les mêmes devoirs envers tous »⁸. Un parent, par exemple, doit aider son enfant dans ses travaux scolaires, mais il serait bien implausible de prétendre qu'il a le devoir d'aider aussi tous les enfants du monde. Une personne a des obligations à l'endroit d'un ami qui sont différentes de celles qu'elle a à l'endroit d'un parfait étranger. Nous avons des obligations

4. Pour une critique du modèle institutionnel de D. Held, voir Couture, 1999, et Habermas, 2001.

5. Beitz, 1998, 83.

6. Miller, 2002, 81.

7. Nussbaum, 2002. Samuel Scheffler a montré comment et pourquoi il en est ainsi, Appiah, 2005, et Scheffler, 2001.

8. Miller, 2002, 82. Thomas Pogge a répondu à la critique que fait Miller du cosmopolitisme ; voir Pogge, 2002b.

envers nos collègues que nous n'avons pas à l'endroit de ceux qui ne le sont pas. Cela fait tout simplement partie de la pratique qui consiste à avoir des enfants, des amis, des collègues, pratiques qu'une société a toutes les raisons de valoriser⁹. Les cosmopolites qui, avec raison, considèrent que tous les êtres humains ont une égale valeur ne devraient pas pour autant conclure que nous avons les mêmes devoirs à l'endroit de chacun. Rejeter cette forme de cosmopolitisme ne signifie pas que nous rejetons l'égale valeur morale de tous, mais cela signifie que nos devoirs doivent être différenciés ; nous devons plus à certains qu'à d'autres.

Cela conduit Miller (et aussi Scheffler) à distinguer entre un cosmopolitisme faible et un cosmopolitisme fort. Le cosmopolitisme faible pose que tous les êtres humains ont une égale valeur morale. C'est la conception que Miller et bien d'autres considèrent comme étant vraie ou appropriée (selon leur méta-éthique), mais plusieurs la considèrent aussi comme un truisme. Nul, du moins depuis la chute du fascisme et de l'apartheid, ne l'a ouvertement contestée. Le cosmopolitisme, dans sa version forte, est la doctrine voulant que chaque humain doit traiter tous les autres de la même manière et que les devoirs qu'il a envers les uns il les a envers tous. Selon Miller, cette doctrine est plate-ment fausse. Ainsi, le cosmopolitisme est souvent présenté comme étant ou bien un lieu commun ou bien une fausseté.

Les auteurs qui, dans le présent volume, défendent le cosmopolitisme ont-ils trouvé une façon de parer à cette conclusion ou de rejeter à la fois ce que Miller appelle le cosmopolitisme faible et le cosmopolitisme fort ? Sans nous faire juge de cela, nous voulons pourtant souligner qu'il y a là un problème auquel tous les théoriciens du cosmopolitisme doivent faire face.

II.

Dans ses derniers travaux, John Rawls propose une conception de la justice globale¹⁰ que plusieurs s'entendent à qualifier d'anti-cosmopolitique. Ce verdict s'appuie sur le fait que cette théorie focalise sur les peuples¹¹, contredisant ainsi le dictum cosmopolitique voulant que les individus, en tant qu'êtres humains, doivent être l'objet premier de nos préoccupations morales. Ce déplacement a pour effet que Rawls refuse d'étendre à la justice globale plusieurs des principes qu'il défendait à l'échelle de la justice domestique, comme le principe de différence, le principe d'égalité des chances et le principe de la valeur équitable des libertés politiques. À la place de ces principes qui garantissaient des droits et des libertés individuels, on retrouve, dans la théorie de la justice globale rawlsienne, huit principes régissant les relations

9. Samuel Scheffler a exploré ces raisons dans Scheffler, 2001.

10. Rawls, 1999.

11. S'il est vrai que la théorie de Rawls focalise sur les peuples, il faut néanmoins souligner le fait que, pour lui, ce sont les frontières entre les États qui déterminent ce qui compte pour un peuple. C'est la raison pour laquelle certains commentateurs (par exemple, Wenar dans le présent volume) ont pu parler de l'étatisme de Rawls.

internationales et les traités. Font partie de la Société des peuples et sont, par conséquent, régies par ces principes, les nations libérales et démocratiques, mais aussi ce que Rawls appelle les sociétés décentes, c'est-à-dire des hiérarchies consultatives de type patriarcal qui ne sont ni agressives ni expansionnistes. Toutes ces nations ont un devoir d'assistance à l'endroit des sociétés « éprouvées », c'est-à-dire des sociétés qui, en raison de circonstances historiques, sociales et économiques, peinent à réaliser leur autonomie politique¹². Le devoir d'assistance se limite strictement à l'obligation d'aider les sociétés éprouvées à se donner et à maintenir des institutions justes ou décentes. Pour Rawls, il n'y a aucun principe de justice distributive exigeant de combler l'écart entre les sociétés riches et les sociétés pauvres au delà de ce que demande le principe d'assistance.

Peu ont applaudi à la parution de *The Law of Peoples* où Rawls présente cette conception de la justice globale. Comme le dit Leif Wenar dans le présent volume : « La Société des peuples, telle que la conçoit Rawls, exige d'une part que les peuples soient justes selon les paramètres de leurs propres conceptions de la justice, et ce, dans les limites de la légitimité politique et, d'autre part, qu'ils se comportent entre eux comme de bons voisins. » Mais en dépit de ceux qui ont pensé reconnaître dans cet ouvrage un virage conservateur ou une parodie de la justice globale¹³, il importe de comprendre, comme Wenar nous y invite ici, les raisons pour lesquelles Rawls se montre apparemment si peu exigeant à l'endroit des nations qu'il inclut dans la Société des peuples et pourquoi, en particulier, il se démarque des exigences du cosmopolitisme.

Nous identifions pour notre part deux raisons, qui convergent vers ce qui semble être un impératif de la justice globale rawlsienne, à savoir l'absence de domination entre les peuples. La première tient à la légitimité des principes qui régissent les rapports de justice entre les nations. Dans tout l'œuvre de Rawls, la question de la légitimité apparaît comme une préoccupation centrale. Des principes de justice institutionnalisés, que ce soit à l'échelle globale ou dans le cadre d'un État, ont force de loi et supposent par conséquent l'exercice d'un pouvoir coercitif. Or, pour Rawls et pour toute la tradition du libéralisme politique, le pouvoir coercitif n'est légitime que si les principes qui gouvernent les institutions sont jugés acceptables par ceux qui le subissent. Il semble assez clair ici que des principes de justice et des institutions « cosmopolitiques » conçues pour régir les relations entre les personnes à l'échelle de la planète contreviendraient de façon flagrante à ce qu'il pourrait sembler raisonnable d'accepter. Et cela, non seulement parce qu'ils iraient à l'encontre du *statu quo* en matière de système étatique et de relations internationales, comme certains l'ont suggéré, mais aussi pour des raisons purement organisationnelles : les conventions légales ou semi-légales qui régissent la vie publique dans chaque pays, qu'il s'agisse de la famille, de la santé ou de la sécurité, ne peuvent tout simplement

12. Rawls, 1999, 117.

13. Voir par exemple Pogge, 1994, 2002a, et Nussbaum, 2005.

pas s'effacer devant des règles régissant les relations d'individu à individu. Or ces conventions soulèvent des questions de justice sociale qui doivent être réglées à l'échelle d'une société de la façon qui semble acceptable aux membres de cette société.

En limitant les exigences imposées aux peuples par la justice globale, Rawls se soucie de la légitimité du pouvoir coercitif exercé sur les peuples libéraux et décents dans leurs relations entre eux. Les institutions mondiales de la justice ne peuvent pas légitimement exiger de ces peuples qu'ils signent tous les traités, abolissent leurs frontières, congédient leurs armées et partagent entre eux leur richesse tant qu'il ne leur apparaît pas raisonnable de le faire. Et Rawls se soucie également de la légitimité du pouvoir coercitif qui s'exerce au sein des États libéraux et décents lorsqu'il s'agit de se donner et de faire respecter des principes de justice sociale. Les institutions mondiales de la justice ne peuvent pas légitimement forcer un gouvernement à se donner des politiques d'égalité des chances, à remodeler ses institutions ou à adopter certains modes de développement, car ces décisions, chez les peuples libéraux et décents, doivent s'appuyer sur le consentement du peuple et dépendent de l'acquiescement de celui-ci aux valeurs qui sous-tendent ces pratiques.

Cela nous amène à la seconde raison qui a pu conduire Rawls à limiter les exigences de la justice globale. Peu de temps après la parution de *Théorie de la justice*, Rawls a commencé à émettre des réticences quant au projet de définir des principes de justice à valeur universelle. Dans *Libéralisme politique*, déjà, il souligne la difficulté de créer un consensus sur le deuxième principe de justice *dans une société libérale*. Selon lui, le pluralisme qui règne dans ces sociétés de même que la profonde divergence des intérêts qu'on y rencontre pourraient faire obstacle à son acceptation générale. Rawls insiste aussi sur les difficultés épistémiques (les difficultés de la raison) qui coupent court aux prétentions à la vérité en matière de justice. Ces préoccupations ne sont bien sûr pas très éloignées de celles qui touchent à la légitimité. Mais elles approfondissent cette question en mettant l'accent sur les *conditions* du consentement. En particulier, elles attirent l'attention sur le fait que de multiples facteurs peuvent influencer les points de vue sur la justice et que ces facteurs ne sont pas tous moraux. Nous pensons que, s'agissant de la justice globale, Rawls a pu vouloir inclure parmi ces facteurs la culture, les traditions et les coutumes des peuples libéraux et décents. Tout comme le pluralisme au sein d'une société libérale, le pluralisme à l'échelle internationale nous oblige à réduire la portée des principes de justice.

L'inclusion, dans la Société des peuples, de sociétés qui ne sont ni démocratiques (ou si peu), ni égalitaristes, ni libérales mais seulement « décentes » a soulevé l'indignation de plusieurs commentateurs qui ont vu dans la mince justice globale de Rawls une concession faite à ces peuples. Ils ont peut-être raison. Il est assez clair qu'entre le danger de trop concéder et celui d'imposer à la planète des valeurs, des modes de vie marqués au coin par l'Occident, c'est le second que Rawls craignait le plus. Mais cette crainte, à notre avis, ne se

fonde pas uniquement sur une exigence de légitimité ; elle prend aussi sa source dans la reconnaissance du fait qu'il y a plusieurs façons pour un peuple de concevoir ses institutions, les rapport entre ses membres, son évolution, ses modes de vie et son développement, bref de se concevoir lui-même, et que certaines de ces façons, même si elles diffèrent profondément des nôtres, peuvent néanmoins être « décentes ». Pour le dire autrement, l'imposition à tous des mêmes normes de justice pourrait elle-même constituer une injustice. Et reconnaître cela c'est aussi reconnaître que les peuples libéraux et décents ont la capacité de décider par et pour eux-mêmes¹⁴.

III

Ces deux raisons de limiter les exigences de la justice globale — un souci pour la légitimité et pour l'autodétermination des peuples — devraient intéresser les défenseurs du cosmopolitisme. Ce sont elles, en effet, qui alimentent l'une des critiques les plus tenaces adressée au cosmopolitisme sous toutes ses formes, des plus anciennes aux plus récentes, à savoir la ressemblance de famille qu'il entretient avec l'impérialisme et le colonialisme. Le colonialisme s'est toujours présenté sous les couleurs d'une mission civilisatrice. Prétextant de l'égalité de tous les êtres humains, et par conséquent de l'admissibilité de tous à recevoir la bonne nouvelle, le colonisateur s'est aussitôt empressé de reléguer le colonisé dans un rôle d'apprenti devant son maître. L'idée que chaque personne a des devoirs moraux à l'endroit de l'humanité tout entière est peut-être une bonne nouvelle pour certains, mais qui définira le contenu de ces devoirs et les droits qui y correspondent ? Qui, au nom de l'égalité de tous, s'arrogera la tâche d'enseigner au reste de l'humanité ce qui est bon pour elle ? Qui, sans être à la fois juge et partie, aura le mandat de soumettre le genre humain à la norme ? Par delà ce qui ressemble bien à une aporie de l'égalité cosmopolitique, on retrouve ici deux problèmes proprement moraux que Rawls, croyons-nous, avait bien aperçus : celui de la légitimité des normes et celui de l'autodétermination des personnes et des peuples. Mais ces problèmes ne sont-ils pas, finalement, inhérents à toute tentative d'asseoir les fondements d'une justice globale substantielle ?

Dans ce volume, Maria Herrera s'attaque à cette question et elle y apporte une réponse qui pourra sembler être un compromis inacceptable aux yeux de certains théoriciens du cosmopolitisme, à savoir, le contextualisme. C'est, selon elle, en se plaçant du point de vue des cultures particulières et de leurs rapports historiques avec les autres nations que l'on peut identifier les

14. Nous ne voudrions pas occulter ici les difficultés pratiques de la position de Rawls. Comme l'ont fait remarquer plusieurs commentateurs, c'est souvent au nom du peuple et de son bien que la tyrannie et l'oppression finissent par s'imposer. Mais il faut aussi se rappeler que le respect des peuples prôné par Rawls vaut uniquement pour les peuples libéraux et décents qui font partie de la Société des peuples et non pas pour les régimes expansionnistes et ceux qui violent les droits de la personne. Le pari que fait Rawls est qu'en les incluant dans la Société des peuples, les peuples décents se libéraliseront.

raisons de chacun, non seulement de souscrire à certaines valeurs mais aussi d'acquiescer à l'établissement d'un ordre mondial juste et contraignant. On peut penser, en effet, que ce n'est que lorsqu'un consensus se dégage au terme d'un tel processus que l'on peut vraiment parler de valeurs universelles. Mais cette position tranche avec l'hypothèse, chère aux défenseurs du cosmopolitisme mais aussi à un grand nombre de philosophes depuis Kant, voulant que la source de telles valeurs soit une rationalité « désengagée » et universellement partagée.

Herrera n'est pas la seule ni la première à soutenir que le cosmopolitisme requiert une forme de particularisme. Il y a dix ans déjà, Mitchell Cohen parlait de la nécessité, pour la compréhension des idéaux et le développement d'une sensibilité cosmopolitiques, d'un « ancrage » dans l'expérience d'une communauté humaine particulière¹⁵. Nous avons séparément soutenu qu'un nationalisme « réitératif » était compatible avec le cosmopolitisme¹⁶. Dans le présent volume, Kok-Chor Tan soutient que le nationalisme implique un égalitarisme universaliste. Comment les défenseurs de ce néo-cosmopolitisme composent-ils avec les vices qu'attribuaient leurs prédécesseurs à toute forme de particularisme, à l'étatisme, à la priorité accordée aux compatriotes, aux identités locales ?

D'abord, en souscrivant à un nationalisme libéral et en se dissociant fermement de toute forme de nationalisme ethnique, exclusif, fondé sur la filiation ancestrale ou la supériorité de la race, que les théoriciens du cosmopolitisme ont avec raison dénoncé. L'inconvénient est qu'en condamnant sans phrases le nationalisme, ils n'avaient souvent en tête que cette forme dévoyée du nationalisme. Une exception à cela, Brian Barry, qui, prenant acte du concept, soutient que le nationalisme libéral « *has zero exemplification* ». Pourtant le nationalisme libéral est celui qu'on retrouve, entre autres, en Écosse, en Catalogne et au Québec. Il épouse, comme son nom l'indique, les valeurs du libéralisme politique, à savoir l'égalité, la tolérance, les libertés fondamentales, le respect des minorités nationales et la démocratie. Et surtout, il est itératif au sens où, si le principe de nationalité¹⁷ vaut pour une nation libérale, alors il vaut pour toutes les nations libérales. Ce qui requiert des nationalistes, non seulement qu'ils respectent les autres nations libérales et leurs aspirations mais aussi qu'ils les soutiennent dans la poursuite de leurs projets.

Un défenseur du cosmopolitisme pourrait toujours objecter que le nationalisme, même s'il est libéral et itératif, constitue une enfreinte à l'égale considération due à tous les êtres humains puisqu'il commande forcément d'accorder

15. Cohen, 1995.

16. Couture, 2002, Nielsen, 1999.

17. Il existe plusieurs caractérisations du principe de souveraineté. La plus répandue est celle voulant que chaque nation, ou bien possède son propre État, ou bien fasse partie d'une authentique fédération de nations (État multinational). Dans ce dernier cas, le principe exige qu'une nation possède ses propres institutions et qu'elle contrôle elle-même son propre développement et l'évolution de sa culture, bref qu'elle soit en mesure de s'autodéterminer.

la priorité aux devoirs que nous avons envers nos compatriotes. Nous avons parlé plus haut des devoirs cosmopolitiques et nous avons conclu, avec Miller, que l'idée que nous ayons les mêmes devoirs envers tous les habitants du globe manquait de plausibilité. Mais une variante plus plausible de ce problème ressurgit lorsqu'on aborde la question de l'immigration et de l'ouverture des frontières¹⁸. Si l'on songe qu'une grande part de l'immigration dans les pays riches provient des pays économiquement défavorisés, il semble évident que la justice et l'égalité des personnes commandent une ouverture des frontières plus grande que celle qu'on observe présentement. Une ouverture totale des frontières, que certains théoriciens du cosmopolitisme pourraient vouloir favoriser, n'est pas possible en pratique pour des raisons qui tiennent à la capacité des pays, même riches, de faire face à une augmentation massive et accélérée de leur population. Un nationaliste libéral accepterait que ses frontières soient plus ouvertes qu'elles ne le sont dans la plupart des pays ; mais il voudra néanmoins éviter que le flux de l'immigration ne vienne submerger la culture et la langue nationales. Mais n'est-ce pas là un exemple flagrant d'une injustice endossée par les nationalistes libéraux au nom de la priorité qu'ils accordent à leurs compatriotes ? N'est-ce pas là la preuve, *a contrario*, que les défenseurs du cosmopolitisme ont raison de s'opposer aux particularismes ?

Dans sa contribution au présent volume, Tan soutient que l'efficacité des pratiques d'édification de la nation auxquelles se livrent tous les États libéraux en vue de maintenir et d'alimenter une culture et une identité nationales suppose un certain contrôle de l'immigration. Mais il argue aussi qu'un nationalisme libéral *et itératif* appelle nécessairement des mesures de justice distributive égalitariste à l'échelle mondiale puisqu'il implique l'obligation de créer, pour les autres nations libérales, les conditions matérielles de leur autonomie politique.

Tan a montré, dans un autre ouvrage¹⁹, comment les pratiques dans lesquelles une nation s'engage pour protéger sa culture et sa langue peuvent être justifiées d'un point de vue moral. Ses arguments s'inspirent en bonne partie de celui de Will Kymlicka voulant que l'appartenance culturelle constitue un bien premier essentiel au développement des capacités morales d'une personne et, en premier lieu, de son identité²⁰. Si l'appartenance culturelle est un bien premier pour les personnes, il s'ensuit que le nationalisme itératif est un principe cosmopolitique.

L'argument de Kymlicka ne le conduit pas à cette conclusion mais plutôt à défendre une politique de multiculturalisme visant la reconnaissance, au sein des États libéraux, des groupes culturels et des minorités nationales et la provision, pour ces groupes, de droits différenciés. Selon certains défenseurs du cosmopolitisme, si la position de Kymlicka sur ce point illustre la dérive des identités locales coupées du reste de l'humanité, pour

18. Nous avons traité de cette question dans Couture et Nielsen, 2005.

19. Tan, 2000.

20. Kymlicka, 1989.

d'autres elle tendrait plutôt vers une essentialisation des cultures et des identités nationales, finalement préjudiciable aux membres des groupes ciblés. Dans le présent volume, Jocelyn Maclure dénonce cette dernière tendance (bien qu'il en exonère Kymlicka) et soutient que la reconnaissance des groupes n'a pas à faire appel à l'essentialisme identitaire ou culturel que réprouvent les défenseurs du cosmopolitisme. Comme pour étayer encore cette position, Pablo Gilabert soutient ici que c'est le point de vue de la justice globale, et non pas celui des identités ou des cultures, qui doit éclairer les questions relatives à la citoyenneté et au multiculturalisme et, en particulier, la question de la reconnaissance des groupes minoritaires à l'intérieur des États. Tan et Gilabert, montrent donc chacun à leur manière que l'universalisme moral est non seulement compatible avec la reconnaissance des devoirs différenciés à l'endroit de certains groupes particuliers mais qu'il est requis pour une conceptualisation et une identification adéquates de ces devoirs.

Conclusion

Le débat entre les avocats du cosmopolitisme et ceux du particularisme mobilise, comme nous venons de le voir, plusieurs enjeux de la philosophie politique. S'il est une question, cependant, qui a cessé de figurer au programme, c'est bien celle de savoir quelle partie l'emporte sur l'autre. En effet, et comme le montre bien l'ensemble des contributions réunies dans cet ouvrage, le débat se cristallise de plus en plus sur la façon d'intégrer des éléments de la doctrine cosmopolitique aux points de vue particularistes et vice versa. Concrètement, ces tentatives s'inscrivent dans le projet de concilier les exigences de la justice domestique et celles de la justice globale. Si la perspective cosmopolitique force naturellement l'attention sur des questions de justice globale, il est de plus en plus clair que celle-ci ne peut pas s'articuler indépendamment de la justice sociale ni en nier la pertinence. La principale raison à cela est que la justice requiert, sur les deux plans, des institutions qui devront s'arrimer entre elles pour jouer efficacement leur rôle. De plus, comme Rawls l'a amplement souligné, la forme des institutions régissant les relations entre les peuples de même que la participation de ceux-ci aux institutions de la justice globale dépend dans une large mesure des formes d'organisation sociale qu'ils se sont données.

Il est tout aussi difficile d'imaginer que la justice globale pourrait consister en une simple extension, à l'échelle mondiale, des théories de la justice domestique, comme le croient certains rawlsiens convertis aux vertus du cosmopolitisme. Rawls, encore une fois, mais aussi Kant, en ont fait valoir les raisons morales. Cette conception du cosmopolitisme confond l'idéal d'égalité avec l'uniformisation de tous dans une structure mondiale unifiée. De plus, il nous paraît utopique et sans doute conceptuellement erroné de penser la Société des nations sur le modèle d'une société étatique. Prise littéralement, l'expression « citoyen du monde » n'a aucune réalité et ne devrait avoir aucun avenir.

S'écarter de leurs formes les plus radicales et les plus idéalisées, les valeurs cosmopolitiques tendent, pour l'heure, à se traduire dans des doctrines diverses qui vont de l'humanisme à l'internationalisme en passant par l'égalitarisme et l'universalisme moral. Ces doctrines ne se réduisent pas les unes aux autres, mais elles n'ont généralement pas les implications résolument anti-particularistes et parfois anti-étatiques du cosmopolitisme initial.

De l'autre côté, si les avocats du particularisme tirent souvent argument de la valeur morale des cultures, des solidarités locales et des communautés humaines, ils ont montré de façon convaincante que ces valeurs sont instrumentales et que l'objet premier de leurs conceptions morales demeurerait la personne. Cette position les rapproche grandement de l'individualisme cosmopolitique. Par ailleurs, la conjoncture mondiale actuelle ne peut que leur donner raison de porter leur attention sur des questions de justice globale qui touchent directement ou indirectement leurs positions. Les effets de la mondialisation de l'économie, tels l'apparition d'agences de gouvernance globale non démocratiques, l'uniformisation des cultures, l'affaiblissement de la souveraineté des peuples, soulèvent autant de problèmes de justice globale qui commandent l'adoption d'une perspective cosmopolitique.

Tout comme pour le cosmopolitisme, les idéaux du particularisme tendent maintenant à s'exprimer dans des doctrines diverses. Celles-ci, comme le libéralisme compréhensif, le contextualisme ou le nationalisme itératif ne se réduisent pas les unes aux autres, mais elle n'ont pas les implications anti-égalitaristes, et parfois exclusivistes, d'un particularisme strict.

Est-ce à dire que le débat est clos et qu'aucune divergence substantielle ne subsiste entre une perspective particulariste et une perspective plus cosmopolitique ? Nous ne le croyons pas. L'une des difficultés que présente la doctrine cosmopolitique, comme le montre bien l'article de Ryoa Chung dans le présent volume, est de comprendre ce qu'elle requiert exactement en matière de droits, d'obligations, de principes de justice et d'institutions. Les défenseurs du cosmopolitisme ne s'entendent d'ailleurs pas à ce sujet. On a reproché à certains d'entre eux de ne défendre qu'une posture morale somme toute sans conséquence pour la réalisation des idéaux cosmopolitiques. Mais d'autres, comme nous l'avons souligné, se sont attaqués au problème en esquissant le modèle institutionnel mondial requis, selon eux, par la réalisation de ces idéaux. S'ils ont raison sur ce point, alors on doit s'attendre à des discussions vigoureuses entre les défenseurs des doctrines particularistes et ceux qui défendent ce modèle, et peut-être même entre ces derniers et ceux qui défendent une autre forme de cosmopolitisme institutionnel.

Ce n'est pas ici le lieu d'entreprendre ce débat, mais nous pouvons néanmoins en circonscrire les termes. Les défenseurs du cosmopolitisme institutionnel se répartissent en deux catégories. Premièrement, il y a ceux, dont nous avons déjà parlé, qui pensent que la réalisation des idéaux du cosmopolitisme requiert le remplacement, à l'échelle internationale, des structures d'organisation sociale et politique telles que nous les connaissons maintenant par des

institutions plus souples, décentralisées, au sein desquelles les « citoyens du monde » pourront former, selon leurs intérêts, des associations. Ce modèle implique donc la disparition — ou la dissolution jusqu'à l'insignifiance — du système étatique, des frontières, de la souveraineté nationale et des institutions traditionnelles de la démocratie. Deuxièmement, il y a ceux qui pensent que les idéaux cosmopolitiques peuvent être réalisés en conservant le système étatique que nous connaissons, mais requièrent la création d'institutions internationales et supra-nationales capables de faire appliquer certains principes de distribution et de veiller au respect des droits à l'échelle de la planète. Les défenseurs d'une perspective particulariste ne sont pas opposés à la justice globale et ils s'entendront avec les cosmopolites de la seconde catégorie. Mais pas avec les premiers. Non pas parce qu'il sont des partisans de l'État et du système étatique actuel, mais parce qu'ils pensent que l'appartenance nationale a, dans la majorité des cas, une valeur pour les personnes, que les nations, lorsqu'elles sont libérales, constituent un cadre de vie qui assure le développement de leurs capacités morales et que les solidarités qu'elles suscitent est un facteur important de la démocratie. Selon eux, une nation doit, pour toutes ces raisons, posséder les institutions qui lui permettent de s'auto-déterminer et d'orchestrer son évolution. Dans une perspective particulariste, l'État est un modèle d'organisation sociale et politique qui n'est ni parfait ni immuable, et on peut légitimement chercher à en découvrir un meilleur. Mais pour l'instant c'est encore le seul dont nous disposons qui puisse permettre aux nations de jouer le rôle qu'elle peuvent jouer pour leurs membres.

Les travaux portant sur le cosmopolitisme institutionnel première manière sont importants mais encore trop peu diversifiés pour nous permettre de juger s'il y a de ce côté quelque perspective d'avenir. Quant à la seconde manière, elle nous semble pour l'instant plus prometteuse pour autant que, s'appuyant sur des structures institutionnelles déjà en place, elle permette de concevoir avec précision les mécanismes qui permettront effectivement de satisfaire, dans une certaine mesure, l'idéal d'égalité cosmopolitique. Comme nous avons pu le constater dans cette introduction, la question de la nature des institutions requises et celle de la nature et de l'objet des obligations cosmopolitiques risquent d'alimenter le débat pendant quelques années encore.

Bibliographie

- Appiah, Kwame Anthony. « Cosmopolitan Patriots » in P. Cheah et Bruce Robbins (dir.), *Cosmopolitics*, University of Minnesota Press, 91-114, 1998.
- . *The Ethics of Identity*, Princeton University Press, 2005.
- Barry, Brian. « Statism and Nationalism : a Cosmopolitan Culture » in I. Shapiro et L. Brilmayer (dir.), *Global Justice*, New York University Press, 1999.
- Beitz, Charles. « Philosophy of International Relations ». In *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, Routledge, 826-33, 1998.
- Beitz, Charles. *Political Theory and International Relations* (seconde édition), Princeton University Press, 1997.

- Cohen, Mitchell. « Rooted Cosmopolitanism ». In Michael Walzer (dir.), *Toward a Global Civil Society*, Berghahn Books, 223-33, 1995.
- Couture, Jocelyne. « Cosmopolitan Democracy and Liberal Nationalism », *The Monist*, vol. 82, n° 3, 491-515, 1999. Repris in Nenad Miscevic (dir.), *Nationalism and Ethnic Conflict*, Chicago, Open Court, 261-282, 2000.
- . « Nationalisme et démocratie mondiale. Entre le mythe de la communauté et le mirage du village global ». In Michel Seymour (dir.), *États-nations, multinationales et organisations internationales*, Montréal, Liber, 205-226, 2002. Repris sous le titre « Nationalism and Global Democracy: Between the Myth of the Community and the Mirage of the Global Village », dans Michel Seymour (dir.), *The Fate of the Nation-State*, Montréal: McGill / Kingston: Queen's University Press, 69-89, 2004.
- . « Domination et Distribution », Geneviève Nootens (dir.), *Bulletin d'histoire politique*, vol. 12, n° 3, « Diversité, mondialisation et justice. La philosophie politique devant les grands enjeux contemporains », 2004.
- Couture, Jocelyne et Kai Nielsen. « Cosmopolitanism and the Compatriot Priority Principle », H. Brighouse et G. Brook (dir.), *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 180-195, 2005.
- Habermas, Jürgen. *The Postnational Constellation*, The MIT Press, 2001.
- Held, David. *Democracy and the Global Order*, Cambridge University Press, 1995.
- Kymlicka, Will. *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, 1989.
- Miller, David. « Cosmopolitanism: A Critique », *CRISPP*, vol. 5, n° 3, 80-85, 2002.
- Nielsen, Kai. « Cosmopolitanism, Universalism and Particularism in an Age of Nationalism and Multiculturalism », *Philosophical Exchange*, n° 29, 1998.
- . « Cosmopolitan Nationalism », *The Monist*, vol. 82, n° 3, 446-469, 1999. Repris in Nenad Miscevic (dir.), *Nationalism and Ethnic Conflict*, Chicago, Open Court, 2000.
- Nussbaum, Martha. *For the Love of Country*, Beacon Press, 2002.
- . « Beyond the Social Contract: Capabilities and Global Justice ». In G. Brook et H. Brighouse (dir.), *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, Cambridge University Press, 2005.
- Pogge, Thomas. « An Egalitarian Law of Peoples », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 23, 195-224, 1994.
- . *World Poverty and Human Rights*, Polity, 2002a.
- . « Cosmopolitanism: A Defense », *CRISPP*, vol. 5, n° 3, 86-91, 2002b.
- Rawls, John. *The Law of Peoples*, Harvard University Press, 1999.
- Scheffler, Samuel. *Boundaries of Allegiances*, Oxford Universal Press, 2001.
- Tan, Kok-Chor. *Toleration, Diversity, and Global Justice*, The Pennsylvania State University Press, 2000.

Prendre les autres au sérieux : sur le débat cosmopolitisme-particularisme

María Herrera Lima

Cosmopolitisme et particularisme
Volume 34, numéro 1, printemps 2007

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015861ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/015861ar>

[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

Herrera Lima, M. (2007). Prendre les autres au sérieux : sur le débat cosmopolitisme-particularisme. *Philosophiques*, 34 (1), 17–40.
<https://doi.org/10.7202/015861ar>

Résumé de l'article

Dans cet essai, je tente de répondre à quelques-unes des objections habituellement adressées au cosmopolitisme, en prenant en considération la perspective de ceux que cette doctrine risque d'affecter, à savoir, les immigrants. J'argue que certaines de ces objections se fondent sur des conceptions simplifiées à l'excès et empiriquement inexactes de ce que sont la communauté et l'identité culturelle. J'examine aussi en détail la controverse entourant les possibles implications autoritaristes — ou impérialistes — des propositions visant à faire d'un système moral-légal un modèle pour le monde. L'objectif général de cet article est d'explorer les conditions permettant l'établissement d'une règle de justice cosmopolitique, dans un contexte mondial marqué par des différences culturelles et une extrême inégalité dans l'accès aux ressources et au pouvoir décisionnel. Certaines questions relatives à la motivation morale sont aussi abordées.

Prendre les autres au sérieux : sur le débat cosmopolitisme-particularisme

MARÍA HERRERA LIMA

Instituto de Investigaciones Filosóficas

UNAM, México

RÉSUMÉ. — Dans cet essai, je tente de répondre à quelques-unes des objections habituellement adressées au cosmopolitisme, en prenant en considération la perspective de ceux que cette doctrine risque d'affecter, à savoir, les immigrants. J'argue que certaines de ces objections se fondent sur des conceptions simplifiées à l'excès et empiriquement inexactes de ce que sont la communauté et l'identité culturelle. J'examine aussi en détail la controverse entourant les possibles implications autoritaristes — ou impérialistes — des propositions visant à faire d'un système moral-légal un modèle pour le monde. L'objectif général de cet article est d'explorer les conditions permettant l'établissement d'une règle de justice cosmopolitique, dans un contexte mondial marqué par des différences culturelles et une extrême inégalité dans l'accès aux ressources et au pouvoir décisionnel. Certaines questions relatives à la motivation morale sont aussi abordées.

1. Introduction

L'apparition de nouvelles formes d'interdépendance, ainsi que l'accroissement des interactions sociales et économiques à l'échelle mondiale, ont élargi la portée de nos responsabilités morales. Ainsi apparaissent de nouvelles questions pour la théorie morale¹ de même que de nouvelles façons d'aborder de vieux problèmes. C'est ainsi que le problème usuel de définir un « test de légitimité » pour toute conception de la justice qui aspire à une validité universelle requiert, aujourd'hui plus que jamais, de comprendre comment il serait possible d'obtenir le consentement actuel — et non seulement hypothétique — de toutes les personnes concernées. Si on en appelle maintenant à une justification morale et politique — plutôt qu'exclusivement légale — de la justice, c'est parce que les règles communes de justice, si elles étaient vues comme simplement imposées, n'auraient pas la force persuasive que présuppose leur application. Il se pourrait fort bien qu'on doive renouveler notre compréhension des raisons qui motivent la moralité. Pour y arriver dans un contexte multi-culturel, on doit, d'une part, examiner les désaccords normatifs qui sont reliés à des différences culturelles et, d'autre part, tenir compte des utilisations idéologiques de ces normes en tant qu'exigences posées à autrui dans des conditions d'inégalité touchant aussi bien les ressources matérielles que l'accès à l'usage de la force militaire. Dans de telles conditions, on pourrait ainsi se demander : quelles sortes de raisons faut-il pour convaincre ou persuader les

1. Comme dans le cas de la pauvreté et de l'inégalité dans le monde. Voir, par exemple, Pogge, 2001, pp. 6-24.

autres d'adopter des normes et des principes — tels que le respect des droits de la personne et des libertés civiles — qui sont étrangers à leurs traditions et qui, de plus, pourraient faire peser sur eux la menace de sanctions ou d'actions punitives en cas de violation de ces normes ou principes ? On pourrait voir cette question comme une variation de ce que Christine Korsgaard considère comme la question normative par excellence : pourquoi devrais-je faire cela² ?

Ce sont là des questions philosophiques, mais elles appellent une réponse relativement modeste, à savoir, une définition des conditions préalables à l'établissement de directives morales-légales. Ces conditions de légitimité pourraient correspondre aux trois critères posés par Korsgaard pour les théories normatives : a) du point de vue de l'agent, une théorie normative doit fournir « une justification des demandes que lui impose la moralité » ; b) une condition de « transparence » qu'elle formule comme suit : « Une théorie morale normative doit nous permettre d'agir à la pleine lumière, ou en toute connaissance, de ce qu'est la moralité et des raisons pour lesquelles nous sommes soumis à son influence et, en même temps, de croire que nos actions sont justifiées et pourvues de sens » ; et c) les réponses normatives « doivent faire appel à notre sens profond de qui nous sommes, à notre sens de l'identité³ ». La deuxième condition est peut-être trop contraignante pour pouvoir s'appliquer dans un contexte multiculturel et pourrait sans doute être reformulée en termes plus faibles. Mais nous devrions à tout le moins essayer de satisfaire aux conditions *a* et *c*.

La question de la justice mondiale est aussi, évidemment, lourde d'implications politiques. Pourquoi aurait-on besoin d'un tel ordre mondial ? Comment pourrait-il être instauré ? Est-il possible de mettre en place un système de droit international et des institutions supranationales sans donner des privilèges injustifiés à certains pays et à leurs besoins particuliers ? Est-il possible de défendre une certaine idée de la démocratie et du respect des droits de la personne sans encourir le soupçon d'être les alliés de ceux qui, en raison de leurs intérêts particuliers, prétendent la défendre — particulièrement en usant de la force militaire ? Avec ces questions présentes à l'esprit, on peut encore se demander si, et comment, malgré tout, une version cosmopolitique de l'universalisme moral-légal peut constituer une théorie viable de la justice mondiale.

On doit d'abord remarquer que le cosmopolitisme désigne un large éventail de positions légales, politiques et philosophiques⁴. Historiquement dérivé de la reconnaissance de la diversité culturelle chez les anciens, il constitue le premier énoncé explicite de l'idée voulant qu'une humanité commune, sous-jacente à cette diversité, soit la source d'obligations morales — en particulier,

2. Korsgaard, 1996, p. 16.

3. *Ibid.*, pp. 16-17.

4. Il pourrait être défini, par exemple, en termes de communauté morale universelle, de loi internationale ou de marché mondial. Voir Kleingeld, 1999.

le devoir d'hospitalité envers les étrangers. Il est ensuite associé à la curiosité et à l'intérêt, suscités par les voyages, à l'endroit de la nouveauté et de la différence, et, dans la modernité précoce, à certaines conceptions de la tolérance politique. Mais, sans aucun doute, ce fut le fameux essai de Kant, *Vers la paix perpétuelle*⁵, qui a établi en son temps la compréhension du cosmopolitisme en tant qu'ordre politique juste allant bien au delà des traités de non-agression entre États, et qui a fait du cosmopolitisme une loi universelle pour l'humanité⁶. Je n'aborderai pas directement le projet kantien dans cet article ; je me concentrerai plutôt sur les conditions qui président à l'acceptation généralisée d'une justice minimale à l'échelle mondiale.

Dans les débats récents, la plupart des idées du cosmopolitisme ancien sont reprises dans la perspective des problèmes qui résultent de la nouvelle situation mondiale. Il n'est guère surprenant que certains des thèmes anciens réapparaissent en ces temps de réajustement des zones d'influences politiques et militaires des grandes puissances mondiales, de même qu'avec l'apparition de nouvelles formes d'organisation économique et le développement des communications de masse à l'échelle mondiale. D'une part, la nouvelle situation nous force à définir de nouveaux mécanismes pour la coordination sociale des intérêts collectifs aux niveaux nationaux et internationaux. Cette tâche suppose la recherche de solutions viables à de nouvelles formes de conflits qui opposent les coutumes, les valeurs et les intérêts qui ont cours à l'échelon local à ceux des puissances mondiales, des corporations transnationales et des institutions supranationales. D'autre part, on observe, dans les sphères politiques et intellectuelles, qu'une entreprise parallèle axée sur la recherche d'explications et de légitimation du nouvel « ordre mondial » émerge : une nouvelle « idéologie », si on veut récupérer cette expression démodée, qui semble plutôt confuse et parfois contradictoire.

Ce ne sont pas toutes les conceptions de la scène mondiale qui sont cosmopolitiques. Il existe en effet de nouvelles versions de l'impérialisme (néo)conservateur et nationaliste qui sont explicitement anti-cosmopolitiques. Ce ne sont pas non plus toutes les conceptions du cosmopolitisme qui adoptent un point de vue moral. Certaines invoquent plutôt l'ouverture d'esprit du voyageur à l'affût de nouvelles expériences, qui peuvent être triviales, mondaines et moralement neutres. D'autres mettent l'accent sur l'intérêt porté à la vie et à la culture d'autrui, et impliquent une tolérance et une volonté d'apprendre qui suggèrent à tout le moins une certaine sensibilité morale et une conscience des différences sociales. Ainsi, sans nier la possibilité que le cosmopolitisme s'accommode d'une indifférence morale — ce que lui reprochent parfois ses critiques — on peut soutenir que l'expérience consistant à être confronté à des différences culturelles a, sur les croyances d'une personne, un effet relativisant. Cet effet peut mener à l'adoption d'une atti-

5. Reiss, 1970, pp. 93-130.

6. Voir Bohman et Lutz-Bachmann, 1997.

tude réflexive et autocritique qui incite à l'échange de vues sur des questions morales. On pourrait alors dire que le cosmopolitisme, même dans la version purement esthétique où il prône la curiosité intellectuelle et l'abandon de l'esprit de clocher, peut servir d'antidote au dogmatisme bien-pensant. Au regard de la montée de nouvelles formes de fondamentalisme politique et religieux à l'échelle mondiale, c'est une caractéristique du cosmopolitisme ancien que l'on pourrait vouloir préserver.

Il y a néanmoins plusieurs versions contemporaines du cosmopolitisme, comme le montre l'abondance des écrits récents sur ce sujet⁷. Tous ne le voient pas d'un œil favorable. Pour certains de ses critiques, l'apparente ouverture d'esprit professée par le cosmopolitisme masque en réalité une affinité historique interne avec l'impérialisme⁸. Certaines de ces objections seront examinées en détail dans les sections qui viennent; mais avant de nous tourner vers elles, quelques précisions semblent nécessaires. Remarquons d'abord que, dans la foulée d'une opposition à la mondialisation économique dénonçant les nouveaux déséquilibres de pouvoir et les grandes inégalités que celle-ci produit à l'échelle mondiale, plusieurs se montrent extrêmement méfiants envers la totalité du processus de mondialisation⁹, de même qu'envers les diverses tentatives qui visent à définir la justice à l'échelle mondiale¹⁰. D'un côté comme de l'autre, cependant, la question des différences culturelles apparaît comme un problème central. Un changement, dans le décor contemporain de ce débat, vient du fait que la rencontre avec « l'autre », en termes culturels, n'est plus quelque chose d'inhabituel; elle est plutôt devenue une partie de notre expérience quotidienne. L'immigration et l'émergence de nouvelles communautés ont changé le visage de lieux qui étaient auparavant homogènes sur le plan du langage et de la composition ethnique. L'augmentation du nombre des voyages effectués pour toutes sortes de raisons, les médias de masse et leur appropriation des us et coutumes des peuples étrangers pour la publicité et l'industrie du divertissement (jusqu'à ce que « l'exotisme » soit devenu lieu commun), de même que l'accès généralisé à l'information, ont créé de nouvelles formes d'identification et d'organisation sociales. C'est le cas, en particulier, des communautés d'immigrants et des organisations civiles supranationales. Tout cela, en retour, a eu de profonds effets sur les identités culturelles et a amené tout un nouvel ensemble de problèmes économiques et politiques.

Dans l'arène politique, et même si nous ne voulons pas nous engager ici dans la polémique sur la mort des États-nations, il est indubitable que ces derniers ont connu des changements internes et que leur identité culturelle est en voie de redéfinition. Ils peuvent être réorganisés en unités politiques et

7. Comme en fait état, par exemple, David A. Hollinger.

8. Pagden.

9. Voir, par exemple, Brennan, 1997.

10. À titre d'exemples de telles tentatives, voir entre autres Held, McGrew *et al.*, 1999; Nielsen, 2003; María Xosé Agra *et al.*, 2002.

économiques plus vastes, comme dans le cas de l'Union européenne, ou encore modifiés de quelque manière quant à leur structure traditionnelle. Aux yeux de certains auteurs, comme Ulrich Beck¹¹, il y a là des implications importantes pour la méthodologie des sciences sociales : puisque l'État-nation a cessé d'être une unité d'analyse adéquate, de nouveaux outils méthodologiques sont nécessaires pour pouvoir tenir compte des réseaux d'interdépendance allant au-delà des frontières nationales. Mais cela n'est qu'un aspect du problème, car la complexité de la situation, instable et dans un processus de changement et de réajustements constants, ne permet pas que l'on s'en tienne à une seule approche. Ce que l'on nomme cosmopolitisme pourrait en fait référer à un certain nombre de problèmes différents. Ainsi, les questions de différence culturelle ne doivent pas être confondues avec les problèmes d'inégalité matérielle, même si certaines relations devaient être établies entre elles. Dans chacun de ces domaines, aussi bien des questions politiques que légales ou morales peuvent tour à tour exiger notre attention. Cela n'est certainement pas la même chose de penser à l'expérience de l'immigration forcée — à cause de la guerre ou de la pauvreté — que de considérer, par exemple, à l'autre extrême, les problèmes auxquels font face les voyageurs — professionnels et gens d'affaires — susceptibles de vivre pendant de longues périodes en pays étrangers et dans l'espace artificiellement homogène de la civilisation technocratique. Dans le premier cas, les communautés nouvelles et relativement isolées peuvent sembler conservatrices en ce qu'elles développent des attitudes défensives qui compensent en fait pour l'exclusion et le rejet auxquels elles font face dans leur nouvel environnement (donnant ainsi l'impression d'être plus « traditionalistes » qu'elles ne le sont ou faisant de la « différence » une bannière politique). Dans le deuxième cas, les groupes peuvent sembler plus progressistes en un sens politique, alors qu'en fait ils tiennent simplement pour acquise la supériorité de la culture dominante à laquelle ils appartiennent et la légitimité incontestée de leur statut privilégié. Et, bien sûr, à l'intérieur de ces groupes, ainsi que dans d'autres, possiblement touchés par des déplacements transculturels, on peut trouver à la fois des positions progressistes et des positions conservatrices. La tendance à assigner une connotation politique ou morale unilatérale à ses adversaires, que ceux-ci soient des particularistes (communautaristes, traditionalistes ou nationalistes) ou des défenseurs du cosmopolitisme (universalistes moraux ou pluralistes culturels), est un aspect particulièrement insatisfaisant du débat qui les oppose.

On peut donc soutenir dès le départ qu'il n'est plus possible de caractériser le débat opposant le cosmopolitisme au particularisme comme une confrontation entre une conception du *global* en tant qu'il impliquerait nécessairement une conception politique, légale ou morale unifiée, et une conception du *local* (qu'il s'agisse de communautés ou de nations) en tant qu'isolé ou

11. Beck, 2000.

autonome. Il n'est pas non plus souhaitable d'essayer de couvrir trop d'aspects à la fois de ce champ problématique. Il semble plus productif d'essayer d'abord d'explorer certains modes spécifiques par lesquels les entités locales transformées sont reliées à différentes formes d'intervention globale et de tenter ensuite de voir comment cela affecte nos théories. Aux fins de cet article, il sera important d'examiner les façons dont une certaine conception minimale de la justice pourrait être acceptée et adoptée du point de vue de ces particularités modifiées que sont les identités personnelles contemporaines. Du point de vue des personnes concernées, la question devient celle de trouver des raisons d'adopter des principes moraux et de suivre des normes dont la portée va bien au-delà de leur situation existentielle particulière sans toutefois aller à l'encontre des intérêts reliés à tous ces aspects de leur vie susceptibles de faire l'objet de revendications légitimes. J'examinerai aussi la question de la responsabilité morale dans le nouveau contexte d'un espace public mondial. Je n'analyserai pas toutes les différentes versions du particularisme et du cosmopolitisme qui ont pu être proposées, mais je suis d'accord avec certains auteurs sur le fait que le débat vise avant tout, d'une part, à répondre à une vieille accusation voulant qu'on ait négligé l'importance du particulier, et, d'autre part, à établir des distinctions entre les différentes versions du cosmopolitisme¹². Ce sont ces questions que j'aborderai dans la prochaine section.

2. Cosmopolitisme et différence culturelle

On a souvent reproché aux Lumières un universalisme vide et abstrait, trop détaché des réalités de l'existence quotidienne. On a aussi dénoncé leur appel naïf à une humanité commune, qui ne tient pas compte des luttes de pouvoir ou des différences culturelles radicales¹³. Ces deux objections ont été soulevées à propos de toutes les formes d'universalisme moral, et non pas seulement à propos du cosmopolitisme. On peut les interpréter comme soulignant la présence d'un conflit entre, d'une part, les affiliations locales et les raisons liées aux intérêts privés des agents et, d'autre part, les raisons publiques qui font appel aux devoirs envers l'humanité ou à la solidarité mondiale, ou bien entre deux codes moraux différents et parfois incompatibles (privé et public, religieux et civique, local et cosmopolite). Mais de tels conflits sont une caractéristique générale de l'expérience morale ; ils ne sont pas exclusifs au cosmopolitisme. Nous sommes souvent confrontés à des décisions qui nous forcent à choisir entre des exigences concurrentes posées par les codes de conduite respectifs de nos différents champs d'expérience. Les critères que nous utilisons pour décider de ce qui doit avoir préséance dans une situation donnée ne sont, bien sûr, ni fixes ni stables. La question du conflit moral

12. Hollinger.

13. Comme on l'a aussi reproché à Martha Nussbaum dans Cohen, 1996.

fait l'objet d'un débat ouvert en théorie morale, et nous ne pouvons nous intéresser ici qu'à certains de ses aspects.

2.1

J'examinerai la question du conflit, soi-disant inévitable, entre, d'une part, l'affiliation locale et la loyauté qu'elle implique envers la famille et, d'autre part, la communauté et une allégeance de type cosmopolitique. Ce conflit peut survenir sous des formes plus complexes que celles qui sont normalement reconnues. Sa forme habituelle oppose au cosmopolitisme l'idée de la primauté des responsabilités envers notre communauté ou encore, dans le cas du nationalisme, envers nos compatriotes. Mais de plus en plus s'impose l'exigence d'un respect envers les particularités culturelles de communautés qui sont en quelque manière marginales par rapport à l'identité dominante au sein d'un État-nation. Dans le premier cas, nous restreignons la portée de nos devoirs légaux et moraux à l'ensemble des individus placés sous la juridiction d'un État-nation. Dans le second, nous ajoutons une exigence plus fondamentale : celle de rendre possible la poursuite d'une vie normale, incluant le respect des devoirs moraux envers nos compatriotes, dans des conditions de liberté et de respect d'autrui. Dans les deux cas, l'hypothèse de départ est que les premiers devoirs moraux sont attachés, ou limités, aux « communautés de sentiment », en vertu de ce que des auteurs tels que Henry Shue ont appelé « une morale en cercles concentriques »¹⁴. Ce point de vue suppose non seulement qu'il est peu plausible psychologiquement d'imaginer des obligations qui vont au-delà des cercles intérieurs des attachements premiers, mais aussi que le paramètre adéquat pour délimiter l'étendue de ces devoirs est l'État-nation. Or l'existence même de communautés marginales (qu'elles soient ethniques, religieuses ou autres) infirme cette dernière supposition. Comme Shue le remarque : « Les attachements primordiaux s'expriment souvent envers des groupes plus petits que les États-nations¹⁵. » De plus, ces loyautés basées sur les sentiments peuvent s'étendre au-delà des frontières de l'État-nation et revêtir diverses formes de solidarité. Elles peuvent aussi se manifester dans des organisations de la société civile, sollicitant divers types d'engagements, différents de ceux que décrivent les conceptions traditionnelles de la communauté.

Un reproche fréquemment adressé aux défenseurs du cosmopolitisme est qu'ils font fi du besoin d'appartenance et négligent l'importance du rôle que joue une communauté stable dans le développement d'une identité personnelle saine et dans la poursuite d'une vie pleinement vécue. Ce reproche vient tout autant des communautariens que des défenseurs de la primauté de l'identité locale (ou nationale) vis-à-vis des exigences morales plus abstraites ou générales. Mais cette critique semble tenir pour acquis une stabilité et une homogénéité des identités culturelles bien plus grandes que celles qu'on peut observer de nos

14. Shue, 1980, pp. 144-152.

15. *Ibid.*, p. 145.

jours dans la plupart des sociétés. Jusqu'à un certain point, l'identité nationale est une construction sociale qui procure un certain sentiment de sécurité et offre une représentation de la vie commune tout en façonnant les valeurs et les habitudes. Mais c'est une construction qui ne tient pas compte, dans ses descriptions canoniques, de la présence des autres communautés et identités culturelles qui existent de fait au sein de la nation. Même le lien entre l'attachement territorial et une identité collective n'est plus aussi clair qu'avant, comme en témoignent les nombreuses minorités qui vivent à l'extérieur de leur territoire d'origine. De plus, le besoin de protection légale pour les gens qui vivent dans ces circonstances imprévisibles est plus urgent que jamais. Il ne s'agit pas ici de nier l'importance de ces formes d'affiliation et de loyauté. Il s'agit plutôt d'écarter des idées reçues et des oppositions entre affiliations locales et règles de justice globale qui ne sont plus valides dans le contexte actuel. La défense des valeurs et des coutumes traditionnelles peut être un moyen de contrer une assimilation forcée, mais ce qu'il y a de nouveau dans cette défense des différences culturelles, c'est que maintenant, pour reprendre les mots de Saskia Sassen, ce qui est « local » est aussi global¹⁶. Il est vrai que les changements rapides dans la vie économique, l'envahissement des sociétés traditionnelles par une culture de consommation globale ou la présence de groupes d'immigrants à l'intérieur des États-nations sont souvent perçus par les communautés locales comme une menace pour leur existence même. Mais il est aussi vrai que l'isolement des communautés n'est plus une solution plausible.

Cette situation affecte également certaines mesures bien intentionnées prise à l'endroit des communautés traditionnelles — comme de reconnaître l'autonomie politique des peuples indigènes¹⁷ —, car ces mesures peuvent avoir l'effet indésirable d'exclure les étrangers et les dissidents, ou d'induire des conflits au sein des communautés lorsque, par exemple, certains de leurs membres partent chercher ailleurs du travail ou de meilleures perspectives d'avenir. Cet exemple illustre la contradiction à laquelle nous exposent de telles mesures : les immigrants exigent légitimement que l'on respecte leur identité collective et leurs droits en tant que groupe, ce qui remet en cause certaines conceptions libérales, mais ils exigent en même temps des protections légales de la part de l'État ou du droit international, ou d'autres institutions internationales libérales ou démocratiques. Ce qu'on peut conclure de ces expériences — celles des immigrants et des autres communautés impliqués dans ce processus — ce n'est pas que les identités doivent être absorbées ou assimilées de force ; c'est plutôt qu'elles doivent faire l'objet de négociations politiques complexes, dans de nouvelles conditions d'interactions sociales qui s'écartent du modèle des unités culturelles distinctes et autonomes. De plus, il semblerait que certaines règles de justice de base communes soient nécessaires à une coexistence pacifique des

16. Sassen, 1991.

17. Pour un traitement plus détaillé de ce problème, voir Herrera, 2003.

communautés dans notre contexte marqué par l'hétérogénéité culturelle et le déracinement.

2.2

Mais la question de la préservation des valeurs et des habitudes dans les sociétés touchées par les changements démographiques et par les effets de la mondialisation économique et culturelle requiert aussi une nouvelle compréhension du concept d'identité culturelle. Les façons de faire et les habitudes qui ont cours dans les pays développés de même que les identités personnelles et collectives des immigrants ne restent pas inchangées tout au long de ce processus. Parmi les immigrants, plusieurs ont des réactions mitigées à l'endroit des valeurs traditionnelles de leur communauté; on observe aussi l'émergence de nouvelles formes d'identités culturelles qui laissent supposer un certain dialogue inter-culturel et un certain apprentissage social.

Le point de vue des émigrés nous permet de mettre en doute l'image que l'on se fait habituellement des communautés fermées et homogènes, et aussi celle du cosmopolitisme tel que le voient les exclus et ceux qui viennent de pays non européens. Ce que Joan Cocks a décrit comme le « cosmopolitisme négatif »¹⁸ de certains immigrants peut nous servir de point de départ. Le cosmopolitisme négatif est caractérisé par la perte de l'innocence et la désillusion des immigrants à l'endroit des croyances et des traits culturels de leur lieu d'origine et par les changements, dans leurs habitudes culturelles et dans leurs valeurs, qui résultent inévitablement de l'apprentissage et de l'adaptation. Dans un article comparant l'expérience d'exil de deux écrivains, elle retrace, dans les ouvrages de l'un d'entre eux, V.S. Naipaul, le désenchantement de l'immigrant. Le point de vue de Naipaul n'est ni nostalgique ni complaisant, et il n'est pas non plus simplement amer. Il s'inscrit plutôt en faux contre les conceptions simplistes de l'identité culturelle. Les personnages de ses romans ne peuvent plus croire à la pureté de leurs façons de faire traditionnelles puisqu'ils peuvent maintenant reconnaître les effets de toutes sortes de métissages ethniques et d'échanges culturels entre les diverses communautés. De plus, ce qui était vu comme ayant une valeur indubitable dans leur lieu d'origine peut faire la risée des membres de la communauté dominante. Il devient donc plus difficile d'avancer et de soutenir une prétention à l'authenticité; et la réaction des immigrants à ces expériences ne peut plus simplement consister à se réfugier dans une culture minoritaire, du moins pour la plupart d'entre eux. L'œuvre de Naipaul met au jour un monde instable, inégal et de plus en plus métissé, qui ne laisse plus de place à une image idéalisée de la communauté.

La question de l'identité culturelle n'est donc pas si claire, et l'expérience de l'exilé pourrait fort bien être celle d'apprendre à vivre dans des conditions instables et changeantes, mais d'une façon qui n'implique pas nécessairement l'abandon de toute allégeance ou responsabilité envers son peuple. C'est une

18. Cocks, 2000.

réalité que le deuxième auteur étudié par Cocks, Edward Said, rend explicite. Le cosmopolitisme qu'il défend suppose un engagement des immigrants à l'endroit de leur communauté politique ; il échappe ainsi à l'objection habituelle voulant que le cosmopolitisme implique le rejet de toute attache locale. Mais Said reconnaît en même temps que l'expérience d'avoir vécu en plusieurs endroits du monde, en contact direct avec les autres, peut avoir pour effet d'approfondir la compréhension d'autrui. Il deviendrait ainsi possible de penser aux autres de façon « concrète et sympathique », plutôt que de limiter la portée des obligations morales au « nous » communautaire ou nationaliste¹⁹. En fait, il soutient que l'on peut développer une moralité plus inclusive en réfléchissant aux questions morales du point de vue de différentes pratiques culturelles. Sa « mondialité », comme l'appelle Joan Cocks, diffère des versions européennes habituelles en ce que, en plus d'adopter les valeurs universalistes des Lumières, elle assume un engagement plus prononcé envers « les pauvres, les désavantagés, les sans voix »²⁰. C'est un point de vue marginal, mais qui n'est pas déconnecté des réalités de notre monde hybride et multidimensionnel.

Said nous rappelle que la tentative de placer ses propres croyances et valeurs au-dessus de celles de tous les autres et d'élaborer ainsi une forme exclusive du nationalisme a historiquement été la première source de l'impérialisme²¹. Mais, accompagnant ces tentatives, on peut toujours observer des formes de résistances et des mouvements sociaux qui ont finalement réussi à vaincre la domination coloniale. Dans une analyse de la façon dont ces luttes politiques et culturelles en sont venues à être représentées dans la littérature narrative, Said nous présente ainsi le colonialisme comme une interrelation complexe entre deux phénomènes : d'un côté l'image de soi des colonisateurs en tant que représentants d'une culture supérieure qui, à elle seule, justifierait leur conquête, de l'autre, les idéaux de justice universelle amenés par les colonisateurs eux-mêmes et qui se sont finalement retournés contre eux.

Said est un auteur intéressant du point de vue des questions que nous posons dans cet article. Premièrement, en raison de ses analyses des relations entre l'Ouest métropolitain et ses colonies et, en particulier, des effets à long terme de la colonisation à la fois chez les peuples colonisateurs et chez les peuples colonisés. Deuxièmement en raison de sa biographie, où il trace de lui-même le portrait d'une identité culturelle complexe. Sur la question des relations entre l'Ouest métropolitain et ses colonies, on peut trouver, dans son œuvre, quelques balises pour une conception non essentialiste de la culture. Il ne s'agit pas seulement, pour lui, d'admettre que l'histoire de la plupart des peuples et des nations est marquée par de multiples interventions et interconnexions avec d'autres groupes et d'autres cultures (immigration, conquêtes, colonisation, etc.). Il faut encore reconnaître, dit-il, que ce qu'on appelle « culture », non seulement en tant

19. *Ibid.*, p. 57.

20. *Ibid.*

21. Said, 1996.

22. *Ibid.*, pp. 11-34.

qu'habitudes et pratiques usuelles, mais aussi en tant qu'artéfacts ou en tant que représentations littéraires, est une source potentiellement explosive d'identité nationale. La culture est une sorte de « scène »²² où des batailles culturelles ont lieu : les positions idéologiques sont confrontées les unes aux autres en tant qu'interprétations rivales de la culture, en tant que formes d'appropriation sélective du passé et en tant qu'annonciatrices des orientations futures. Puisque les colonisateurs ont fourni le langage et les formes narratives de ces interprétations, ils ont, d'une part, façonné leur expérience de la colonisation de façon à justifier l'entreprise coloniale ; on en trouve plusieurs exemples dans les romans et aussi dans les traités politiques. Mais, d'autre part, ils ont aussi fourni des récits d'émancipation et d'autres écrits qui ont contribué au processus de libération ; un exemple éloquent est l'influence exercée par les Encyclopédistes français sur les mouvements d'indépendance en Amérique latine.

Mais, selon Said, il y a aussi un autre aspect, plus ambigu, de la culture : il s'agit de la culture comme « élévation ». Il n'est pas ici seulement question de la consécration des valeurs et des accomplissements de la culture dominante, mais aussi du déni des pratiques quotidiennes et ordinaires de l'Empire : de la cruauté de l'esclavage, des autres abus de l'expansion coloniale et des façons de faire de son administration. Tout cela était exclu de la sphère transcendante de la haute culture et appartenait à un champ séparé. En dépit de l'existence d'informations suffisantes sur ces pratiques (registres officiels et autres), elles ont été ignorées par les intellectuels et les artistes (et par les philosophes), et aucune connexion systématique n'a été établie entre la culture et cette réalité. Ainsi, pour les peuples qui ont un passé colonial — en fait, un bon nombre des peuples du monde non inclus dans l'Europe moderne — il y a une ambivalence fondamentale à l'endroit des retombées culturelles des centres métropolitains : elles peuvent faire l'objet d'une admiration esthétique et intellectuelle, mais elles ne peuvent nourrir d'illusions quant à leur innocence politique. Pour Said, le projet de conquête globale de l'impérialisme est intrinsèquement lié à l'histoire des peuples colonisés, mais ce lien n'apparaît pas dans une histoire officielle unifiée. Plusieurs fragments de l'histoire de ces peuples pourraient être reconstitués en faisant place au point de vue des exclus : certains sont déjà documentés, d'autres attendent de l'être. C'est précisément ce genre de connexions que Said cherche à rétablir dans son œuvre en évitant de faire de la culture une sorte de « protection » contre les réalités déplaisantes du pouvoir et de l'oppression.

Mais ce qui distingue l'approche de Said des autres approches postcoloniales ou postmodernes tient à ce qu'il ne rejette pas la possibilité d'une conception universelle de la justice. Certes, selon lui, la base d'une telle conception ne réside pas dans une hypothétique égalité de l'humanité rationnelle transcendant les différences de race, de nationalité, de religion, comme le voulait la formule classique des Lumières. C'est que pour Said, en fait, cette vision des choses inclut, sans les reconnaître, les traits de la culture européenne (et maintenant américaine) qui ont servi à la justification culturelle de la domination impériale. Les

seules bases possibles, selon lui, d'une conception de la justice cosmopolitique doivent plutôt être trouvées dans l'agrégation et le mélange des cultures et des différentes formes de vie, et prendre en considération les écarts de pouvoir et de bien-être matériel qui existent présentement dans les sociétés qui en sont porteuses. Sa conception de la justice est ainsi une version de l'universalisme moral en tant que somme des différences, qui met de l'avant une certaine forme d'égalité fonctionnelle, dont l'énoncé précis reste à formuler mais qui n'est pas incompatible, en principe, avec une certaine idée des droits universels de base. Finalement, la procédure qu'il suggère pour résoudre les conflits potentiels entre l'expérience morale vécue dans les sphères privées ou locales et les exigences de la moralité universelle ne consiste pas à accorder la priorité absolue à ces dernières ; puisque ce qui compte pour local et pour universel peut être circonscrit de diverses façons selon les interprétations différentes qu'en donnent différentes cultures, on devra décider au cas par cas et en tenant compte des interprétations culturelles de ce qui appartient à chaque type d'obligation morale.

Plusieurs questions restent néanmoins en suspens parmi lesquelles il faut mentionner les modes de justification d'une justice minimale à l'échelle mondiale, les procédures d'un dialogue interculturel et celles de la résolution de conflits. Mais la façon dont Said aborde la question de l'identité culturelle constitue une réplique intéressante et stimulante aux objections habituellement soulevées contre l'idée d'une justice cosmopolitique. La question est à tout le moins placée dans un éclairage différent qui fait ressortir la nécessité d'un dialogue réel entre les membres de différentes cultures, et d'une forme de réflexion et d'appropriation critique de la culture du point de vue des différents acteurs sociaux. Cette façon de voir les choses évite le déterminisme et le dogmatisme et trace un portrait plus réaliste de la vie en communauté, qui rompt avec les idéalizations romantiques des communautariens.

3. Le cosmopolitisme comme impérialisme

Il y a toutefois une autre objection contre l'universalisme cosmopolitique sur laquelle nous devons nous pencher parce qu'elle lui est adressée depuis ses tout débuts et qu'elle accompagne souvent les accusations d'ethnocentrisme formulées par ses critiques issus des nations non européennes et des régimes post-coloniaux. Cette objection soulève un doute au sujet du cosmopolitisme : même dans ses versions éclairées, serait-il impérialiste ?

Il est intéressant de constater la continuité qui existe, de ce point de vue, entre certaines critiques des anciennes formes de cosmopolitisme et ses récentes critiques post-modernes et post-coloniales. Ces critiques soulèvent principalement deux questions souvent jumelées au sein d'un même argument, mais qui sont néanmoins analytiquement distinctes. La première, de nature conceptuelle, porte sur le caractère inclusif ou non de l'ancienne *Cosmopolis* et, par extension, des autres versions du cosmopolitisme universaliste. En d'autres mots, on soupçonne le cosmopolitisme de ne pas être aussi juste et

inclusif que ne le prétendent ses défenseurs. La seconde question, de nature empirique, met en cause les usages politiques de l'idée d'un système légal-moral qui voudrait s'imposer comme un modèle unifié pour le monde.

3.1

On peut commencer en examinant brièvement les origines de l'idéal cosmopolitique. Comme nous le rappelle Martha Nussbaum, un thème central de la pensée cosmopolitique depuis ses débuts est celui de l'allégeance simultanée à deux communautés, l'une « vraiment grande et vraiment commune, embrassant les dieux et les hommes » par delà les frontières et les particularités, et l'autre, « celle que la naissance nous a assignée »²³. Dans la Grèce et la Rome antiques, il était déjà possible de concevoir qu'une unité plus grande que la communauté locale puisse être une source d'obligations morales — par exemple, ne pas nuire aux autres communautés ou pratiquer l'hospitalité envers les étrangers — et ce, même en l'absence d'arrangements légaux ou au risque d'aller à l'encontre des pratiques de la vie politique locale. Cela impliquait, pour les communautés locales, de se percevoir comme parties d'une humanité rationnelle commune et comme membres d'une « cité »²⁴ plus vaste, mondiale. Ce sont ces idées, plutôt que certains aspects spécifiques des buts institutionnels et pratiques qu'auraient pu poursuivre leurs défenseurs, que Nussbaum considère comme étant au cœur du cosmopolitisme classique. Ce sont elles encore, toujours selon Nussbaum, qui ont exercé une grande influence sur la philosophie morale de Kant et que celui-ci a reformulées dans ses principes de respect universel et de justice cosmopolitique²⁵.

Un doute quant à l'influence de ces idées sur les pratiques réelles peut toutefois être soulevé dès le départ : le monde était-il vraiment conçu, dans la pensée antique, comme formant une seule cité, régie par une même règle de justice et où tous ont une même valeur ? Dans un article où il soulève ces questions, Anthony Pagden soutient le contraire, affirmant que « les stoïciens, en effet, loin d'embrasser tous les peuples, semblent n'avoir regardé comme dignes de leur considération que ceux qu'ils tenaient pour sages²⁶ ». En outre, plutôt que de considérer l'humanité commune comme étant la source d'une radicale égalité de statut, ou comme conférant à toutes les cultures (et à toutes les croyances et coutumes) la même valeur, ce que les stoïciens auraient proposé était plutôt l'expansion de la cité grecque ; cela voulait dire étendre la *polis* grecque à (certains) non-Grecs, comme le fit la loi romaine par la suite. Ainsi, la visée première des anciens défenseurs du cosmopolitisme aurait été l'inclusion inconditionnelle de tous dans *leur* système moral ou, plus précisément, la négation des valeurs et des croyances d'autrui. Plutôt que d'être vu comme une affirmation de la pluralité des peuples, leur cosmopolitisme pourrait être vu comme une ten-

23. Sénèque, cité par Nussbaum, 1997, p. 25.

24. Nussbaum, 1997, p. 33.

25. Reiss, 1970.

26. Pagden, p. 5.

tative de les assimiler et de leur imposer leurs propres standards et habitudes culturelles — une objection fréquemment soulevée de nos jours à propos de diverses missions « civilisatrices ».

Supposer la validité inconditionnelle de ses propres modes de vie et tenter de les imposer à d'autres, comme l'ont fait les empires grecs et romains, sont deux choses bien différentes. Dans le premier cas, on suppose l'existence d'une relation interne entre raison et justice ; c'est la base théorique de l'universalisme moral. Dans le second, on fait un usage politique d'un système de croyances pour justifier des conquêtes militaires. Cet usage est politiquement questionnable et peut fort bien entrer en contradiction avec la présumée nature rationnelle des croyances mises de l'avant. Le premier cas repose sur une affirmation de la condition naturelle des être humains comme créatures rationnelles, au-delà des particularités de leur situation existentielle. Comme le remarque Cicéron :

Toutes les créatures ayant reçu de la Nature le don de la raison ont aussi reçu la droite raison, et elles ont donc reçu aussi le don de la loi, qui est la droite raison appliquée aux directives et aux interdictions. Et si elles ont reçu la loi elles ont reçu la justice. Or tous les hommes ont reçu la raison, donc tous les hommes ont reçu la justice²⁷.

C'est la principale leçon que l'on doit retenir des premiers défenseurs du cosmopolitisme. Toutefois, ce n'est pas uniquement la nature rationnelle commune qui a motivé la réflexion des stoïciens. Cela est clair dans le cas de Sénèque, qui a vécu en exil, a eu une vie aventureuse et dont les écrits sont tout autant inspirés d'une réflexion sur ses propres expériences que des enseignements des anciens philosophes. La leçon à retenir, en fait, pourrait bien inspirer une critique du rationalisme abstrait qui fonde les versions ultérieures de l'idée de justice universelle. Dans les formulations anciennes, il n'y avait pas de hiatus entre la réflexion philosophique sur la nature rationnelle de l'homme d'une part, et d'autre part l'expérience affective et la motivation morale. Un passage souvent cité de Sénèque est tiré d'une lettre de consolation qu'il adressait à sa mère et qui est, en fait, une réflexion sur l'exil : « Alors, le pas ferme et la tête droite, hâtons-nous là où nous mèneront les circonstances et parcourons tous ces pays, quels qu'ils soient : il ne peut y avoir de lieu d'exil en ce monde puisque rien de ce qui s'y trouve n'est étranger à l'homme²⁸. » Dans la même lettre, il y a nombre de réflexions sur la vie des immigrants et sur les changements survenus dans le monde à la suite de l'expansion de l'Empire romain, mais qui sont présentés comme existant déjà depuis longtemps : « [...] Portez votre attention sur les affaires humaines et vous verrez que de nombreux peuples et nations ont changé de demeure. Que font des cités grecques en plein cœur des territoires barbares ? Pourquoi entendons-

27. *Ibid.*, pp. 5-6.

28. Seneca, 1997, pp. 11-12.

29. *Ibid.*, p. 9.

nous parler la langue macédonienne parmi les Indiens et les Perses²⁹ ? » Et sur les immigrants : « Certains d'entre eux, entraînés dans une longue errance, n'ont pas délibérément choisi leur but, mais se sont installés par épuisement dans l'endroit le plus rapproché, d'autres par la force des armes ont établi leur droit en pays étranger³⁰. » Les changements dont il est question ici se sont produits pour toutes sortes de raisons, des désastres naturels aux guerres, en passant par la condamnation à l'exil dans le cas personnel de Sénèque. Mais ce qui était clair pour lui, c'est que le monde changeait constamment et que l'homme avait besoin d'une certaine forme de compensation pour la souffrance et les épreuves que ces changements lui infligeaient. Et cette conviction lui venait de la croyance selon laquelle « d'où que l'on vienne, on doit composer avec le même ordre naturel » et aussi de cette autre, selon laquelle on doit se fier à la conception de la justice des exilés parce qu'ils « portent avec eux leurs propres vertus³¹ ». Un regard plus nuancé sur la conception stoïcienne de la justice nous permettrait sans doute de voir qu'elle propose certaines formes d'adaptation à des circonstances nouvelles ou difficiles plutôt que de prôner le détachement complet vis-à-vis des particularités de l'existence ou plutôt que de nourrir les visées expansionnistes de l'Empire.

Quoi qu'il en soit de cette question, on doit reconnaître que la force des idées cosmopolitiques et l'attrait qu'elles ont exercé au cours de l'histoire, et tout spécialement durant les périodes de redéfinition de frontières nationales et de tensions entre des peuples et entre leurs cultures, reposent sur une intuition profonde : celle d'une humanité commune comme source fondamentale d'obligations morales. C'est aussi l'idée qui justifie, de nos jours, les droits de la personne³². Et cette intuition ne fait pas exclusivement appel à notre nature rationnelle, mais aussi à une destinée commune, à une interdépendance de fait et au besoin de communication et de coopération sociale qui s'ensuit. Ces thèmes peuvent aussi être retracés dans la plupart des versions de la pensée cosmopolitique et, contrairement à ce qui a parfois été affirmé, ils ne génèrent pas nécessairement un conflit irrémédiable entre les formes locales d'appartenance communautaire et un engagement envers l'humanité. Ils impliquent plutôt, comme Martha Nussbaum le suggère dans ses remarques sur l'idée stoïcienne de « citoyen du monde », que « chacun de nous habite en effet deux communautés : la communauté locale de notre naissance et la communauté des débats et des aspirations humaines³³ ». Cette conception de la relation du particulier au général par le biais d'*autres particularités*, qui correspond à ce qui se produit normalement dans les situations empiriques, est au cœur du cosmopolitisme,

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*, p. 11.

32. Ainsi que des mesures visant à garantir la sécurité et la subsistance, comme le propose Henry Shue.

33. Nussbaum, 1997, p. 29.

et elle pourrait inspirer une solution intéressante aux conflits qui nous semblent sans cela insolubles entre ces deux dimensions de l'expérience morale.

On objecte aussi à l'idée d'adopter les valeurs d'autres peuples que cela nous conduirait à l'inconsistance des systèmes de valeur (une version du relativisme moral) ou encore, comme le craint Anthony Pagden, à condamner toutes les valeurs à l'insignifiance : en embrassant toutes les valeurs, on finirait par ne plus en avoir du tout. « Aussi fort qu'on puisse le souhaiter on ne peut être à la fois Perse et Athénien³⁴ [...] » Bref, on ne pourrait être affilié qu'à une seule *polis* particulière. Nous pouvons répondre à cette objection en attirant l'attention sur notre expérience contemporaine des identités mixtes (culturelle, ethnique et religieuse). Cette expérience montre en effet que non seulement nous *pouvons* appartenir à plus d'une culture, mais que nous *appartenons effectivement* à plus d'une culture ; que notre identité d'origine peut être altérée de toutes sortes de façons, à cause des influences externes et des aléas de la vie (de l'émigration à l'exil, aux voyages et autres expériences) et *aussi* à cause de changements délibérés dans nos attitudes et nos valeurs. Il ne s'agit pas de prétendre que tout coexiste toujours dans l'harmonie ; comme il a été suggéré plus haut, notre situation rend l'expérience morale ordinaire plus complexe, mais pas impossible. La délibération avec soi face aux exigences rivales peut être menée à bien, tout comme peut l'être un véritable dialogue avec les autres. Ce qui distingue les défenseurs du cosmopolitisme est une volonté d'apprendre hors des contraintes autoritaristes ou dogmatiques, et non pas un improbable rejet de toute forme d'affiliation. Pour ce qui est de la question de l'inclusion, on peut souligner que le cosmopolitisme — distinct en cela de certaines autres versions de l'universalisme moral — fait du respect envers les autres un devoir, même si cela a été exprimé de différentes façons au cours de l'histoire. Comme principe politique (et légal-moral) et comme guide pour l'action, le cosmopolitisme s'est adapté aux circonstances spécifiques où il a été appliqué. En fait, un examen attentif de son histoire permet de voir que le cosmopolitisme réfère bien moins à une doctrine unifiée qu'à un ensemble de conceptions politico-morales possédant certains traits distinctifs et qui doivent être comprises à la lumière de leur contexte historique.

3.2

Un des traits distinctifs de la conception moderne du cosmopolitisme est l'idée de tolérance qui lui est associée. On considère habituellement que cette idée s'est imposée en tant que solution rationnelle aux conflits qui ont opposé les confessions religieuses à la suite de la Réforme. Toutefois, elle a d'autres précédents historiques en Europe et ailleurs dans le monde. Par exemple, elle a inspiré

34. Pagden, p. 4.

35. Pendant la dynastie des Omeyas (756 à 1030). Voir à ce sujet Fetscher, 1994, p. 72.

36. Spinoza, 1986.

la coexistence relativement pacifique des musulmans et des juifs dans l'Espagne médiévale³⁵ avant d'être développée par Spinoza³⁶ et dans les textes des Lumières. Dans sa version moderne, l'idée de tolérance était déjà une réponse au dogmatisme de l'Église et à son caractère impérial. L'idée de tolérance est aussi associée à l'absence de certitude quant à ses propres croyances ; comme le disait Voltaire dans son célèbre essai³⁷ : les autres peuvent avoir raison³⁸. S'il s'agissait d'abord de s'opposer au fanatisme religieux, les avocats de la tolérance ont jusqu'à nos jours aussi vu celle-ci comme une règle pour une coexistence pacifique et civilisée. Tolérer la différence n'est pas incompatible avec le fait d'avoir de fortes convictions morales et politiques, soutenues par de bonnes raisons, mais cela implique que l'on reconnaisse les imperfections de notre raison pratique ; que l'on reconnaisse qu'il peut exister de meilleures façons de traiter certains aspects de l'existence ou de réguler les conflits sociaux, et que ces meilleures façons de faire peuvent venir des autres.

Pour que le cosmopolitisme soit une forme plausible d'universalisme moral, il faut aussi y adjoindre une clause passablement exigeante d'égalité. Il ne suffit pas de postuler une commune nature rationnelle puisqu'il existe aussi des besoins communs, tels que le besoin d'hospitalité qui suppose le gîte et le couvert de même qu'un accueil cordial, dépourvu d'hostilité. La satisfaction de ces besoins requiert bien davantage que ce qu'exigerait la protection minimale contre l'agression inscrite dans la loi locale sur le juste traitement des étrangers. Elle requiert, en fait, d'étendre la portée des obligations qui prévalent dans notre communauté de façon à y inclure les autres. Cette inclusion n'est pas de nature « impérialiste » dans la mesure où elle implique le dialogue et exclut toute forme de violence. Néanmoins, selon Pagden, il serait possible de trouver dans toutes les versions du cosmopolitisme qui vont des stoïciens aux Lumières, ce qu'il identifie comme étant la composante impérialiste de l'universalisme cosmopolitique, à savoir l'idée d'une « communauté des sages », possédant un caractère exemplaire justifiant non seulement ses décrets d'exclusion, mais aussi la promotion et la diffusion de ses valeurs. Le lien établi ici entre le caractère exemplaire d'un système moral-légal et l'autoritarisme mérite d'être examiné de plus près.

Pour Pagden comme pour d'autres critiques, il serait inutile d'essayer de dissocier la doctrine des Lumières de l'impérialisme — sauvegardant ainsi, en quelque sorte, sa composante universaliste — puisque l'histoire de la philosophie européenne est inséparablement liée à l'idée même du cosmopolitisme. Et le problème ne ferait que s'aggraver dans les conceptions modernes qui endossent un idéal de développement et de progrès moral. L'affirmation de la supériorité des conquérants n'est pas le propre des impérialismes européens,

37. Voltaire, 1976, p. 112.

38. Et cela signifie en retour que la tolérance elle-même n'est pas qu'un héritage de la culture européenne. C'est une tâche qui reste à faire que d'étudier les idées de liberté, de justice et d'égalité dans d'autres cultures. Pour une contribution, voir Sen, 2001.

mais ce qu'il y a de particulier à l'histoire européenne est le type de justification idéologique associé à cette affirmation, c'est-à-dire, la nature de cette prétention à un statut culturel supérieur. Cette prétention, en effet, s'appuyait sur la thèse d'un développement graduel, progressif, des capacités rationnelles des peuples européens et de l'état « d'achèvement » de la civilisation européenne, qui se sentait dès lors le droit d'étendre partout sa suprématie, comme si c'était le cours naturel de l'histoire.

On peut en effet trouver des éléments de cette croyance dans la philosophie des Lumières, ainsi que dans la justification de l'Empire britannique par Locke, et même chez Kant, malgré sa critique du colonialisme. Ce qu'il faut se demander ici, c'est de quelle façon ces deux aspects antagonistes de la philosophie pratique de Kant sont liés entre eux. La question qu'il importe de soulever, comme le remarque Thomas McCarthy, est celle de savoir comment la notion de développement peut s'insérer dans la tentative kantienne visant à « réconcilier l'universalisme moral-politique avec le particularisme empirique-historique »³⁹. De plus, ce ne sont pas seulement la téléologie naturelle et l'idée du développement des capacités rationnelles des espèces, comme elles apparaissent dans « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite »⁴⁰, qui risquent de produire ce que McCarthy appelle des « dissonances cognitives ». Ce sont les propos de Kant sur les races et sur le statut inférieur des non-Européens qui, encore plus, sont clairement incompatibles avec sa philosophie morale universaliste. McCarthy demande donc, prenant argument du caractère systématique allégué de la philosophie pratique de Kant : « Le modèle diffusionniste du progrès, y compris l'idée d'une mission civilisatrice — même si celle-ci n'est pas toujours admise explicitement — est-il compatible avec un monde à venir où ceux qui bénéficient passivement du développement seront sur un pied d'égalité culturelle, politique et moral avec ceux qui en sont à l'origine⁴¹ ? » En d'autres mots : comment les inégalités de source biologique entre les peuples du monde, présumées par la théorie du développement de Kant, peuvent-elles être conciliées avec les pré-supposés égalitaristes de son idéal cosmopolitique ? Nous ne pouvons certainement pas discuter de tout cela en détail ici, mais nous pouvons néanmoins mentionner que certaines de ces dissonances restent présentes dans bien des conceptions libérales contemporaines. Par exemple, lorsque des États libéraux et démocratiques engagés dans des interventions militaires s'attribuent, au delà de toute vraisemblance, des motifs altruistes ou encore lorsqu'on tient pour acquis les effets nécessairement « progressistes » de la mondialisation capitaliste⁴².

39. McCarthy, 2005.

40. Reiss, 1970, pp. 41-53.

41. McCarthy, 2005. Voir aussi T. McCarthy, « From Modernism to Messianism : Liberal Developmentalism and American Exceptionalism » (manuscrit non publié).

42. Pour une critique de ce point de vue, voir Stiglitz, 2002.

Ainsi, tandis que les stoïciens ont été critiqués pour l'élitisme qui entache leurs conceptions — n'était pas qui voulait citoyen de la communauté morale du monde — le cosmopolitisme des penseurs des Lumières semble être déchiré par une tension interne. D'une part, dans ses différentes versions, l'idée d'une loi commune aux États reconnaît à ceux-ci une égalité fonctionnelle. Mais, d'autre part, la supériorité culturelle (et morale) de l'Europe n'est jamais mise en doute implicitement ou explicitement. L'objectif même du droit cosmopolitique, à savoir, la paix entre États, étend donc, rhétoriquement parlant, la constitution domestique des États libéraux à toute la planète, tout en cachant ou en ignorant les relations de pouvoir inégales et les ambitions de domination coloniale. Et ce n'est pas seulement que les côtés sombres de l'histoire ont été ignorés; c'est plutôt que certains de ces écrits étaient, de fait, des tentatives de les justifier, indirectement ou pas, en élaborant ce que McCarthy a nommé les « récits magistraux du développement » qui ont continué à se propager tout au long du dix-neuvième siècle, jusqu'à se prolonger, au vingtième siècle, dans les théories sociologiques et politiques de la modernisation.

Nous pouvons donc revenir à une des questions initiales de cet article : est-il possible de défendre une certaine idée de la démocratie et des droits de la personne sans engendrer le soupçon de le faire pour des motifs intéressés ? À quel genre de conditions un système de droits moraux-légaux cosmopolitique doit-il satisfaire pour être vraiment universel et pour recueillir l'assentiment général ? Répondre à ces questions représente un défi pour les défenseurs contemporains du cosmopolitisme. C'est un défi pour la théorie, qui ne peut plus ignorer l'histoire de ses propres implications, qui vont de la justification de la violence du colonialisme à celle des inégalités contemporaines. Et c'est aussi un défi pour la pratique, c'est-à-dire, pour la formulation et l'implantation de normes générales et d'institutions transnationales, telles que les Nations Unies, la Banque mondiale, le Fond monétaire international, qui devront faire la preuve de l'équité de leurs politiques et justifier d'une quelconque façon, même si cela sera toujours sujet à controverse, la distribution inégale du pouvoir et de l'autorité entre leurs membres.

L'inégalité structurelle des institutions internationales fait paraître injustes aux yeux de certains les propositions pour une justice mondiale. C'est le cas de Danilo Zolo qui critique de ce point de vue les travaux des « nouveaux cosmopolites » comme Ulrich Beck, David Held ou Jürgen Habermas⁴³. L'une de ses cibles est la proposition, formulée par certains de ces auteurs, de restreindre drastiquement (ou même de rejeter) la souveraineté nationale. Il y a, en effet, de bonnes raisons de défendre la souveraineté nationale pour ce qui a trait aux affaires intérieures et aux politiques publiques des nations plus petites et moins puissantes. Dans des domaines tels que l'éducation, la santé et le contrôle des ressources naturelles, une de ces raisons pourrait être de com-

43. Zolo, 2004.

penser pour l'inégalité de pouvoir et de statut qui affecte ces nations. Cette raison serait la version contemporaine de celle qui a été invoquée au début de la modernité pour défendre la souveraineté. Dans ce dernier cas, la menace venait des pays voisins, et les frontières devaient être sécurisées. La menace, dans la situation internationale contemporaine, vient des règles inégales et injustes qui régissent le commerce et le développement économique, ainsi que de l'énorme déséquilibre dans la distribution des ressources et dans l'accès aux instances décisionnelles mondiales. Dans ces conditions, la souveraineté nationale peut parfois être la seule protection contre les abus extérieurs. Nous pourrions bien ne jamais réussir, conformément à l'idéal kantien, à mettre fin à toutes les guerres. C'est ce que nous réalisons une fois que nous avons compris et reconnu la place qu'occupent les relations de domination et les conflits dans l'histoire mondiale. Pour cette raison, nous devons aussi trouver des mécanismes de compensation pour les inégalités. C'est là une modeste aspiration à une forme, certainement imparfaite, de coexistence pacifique entre les peuples.

Ce ne sont pas, néanmoins, toutes les propositions pour une justice globale minimale qui perpétuent nécessairement les vieilles structures impérialistes de relations de pouvoir et les justifications idéologiques qui leur ont été associées. Dans ses écrits récents, Habermas a souligné l'urgence de dissocier l'universalisme moral des conceptions impérialistes qui veulent faire des valeurs particulières qu'elles avancent un modèle pour le reste du monde. Cette exigence est devenue plus explicite encore à la suite des événements récents, comme la guerre contre l'Irak, et l'a amené à souscrire à une conception plus clairement cosmopolitique — aux sens politique et culturel — de la justice universaliste. Il a soutenu qu'un universalisme égalitariste, avant même d'énoncer les exigences formelles d'une justice procédurale, doit commencer par relativiser notre propre perspective de façon à y inclure les interprétations qu'en font les autres, qui doivent être vus comme des égaux⁴⁴. La question de savoir si cela implique une révision de certains aspects cruciaux de son universalisme moral en est une que nous ne pouvons pas aborder ici, sinon pour souligner qu'il semble bien s'agir là, en réponse à ses critiques, de l'annonce d'une reformulation plus politique et moins rationaliste de l'idée de justice. Quoi qu'il en soit, nous ne pouvons certainement pas espérer lever tous les doutes quant à la faisabilité d'accords généralisés sur les questions de justice. Nous pouvons néanmoins conclure avec quelques remarques sur les conditions qui pourraient faire de ces accords l'objet d'une aspiration plus réaliste.

Conclusions

La question de savoir s'il peut y avoir une règle de justice universelle capable de recueillir l'approbation de tous ceux qu'elle affecte — une question classique de la philosophie morale — devient plus complexe lorsque la règle en

44. Habermas, 2004, p. 128, et Habermas, 2003, pp. 364-370.

question affecte potentiellement tous les habitants de la planète. Ce n'est pas seulement que cette question devienne plus radicale, c'est aussi qu'elle implique d'autres problèmes, comme celui de la traduction interculturelle de différents codes et langages normatifs, ou celui d'identifier des raisons que tous les agents peuvent accepter en l'absence de toute coercition. Il y a aussi le problème de l'application des normes, application dont peuvent résulter des sanctions envers des nations ou des peuples vivant dans des conditions d'extrêmes inégalités sociale et économique. Ces problèmes sont à la fois politiques et théoriques, et leur solution ne dépend pas uniquement d'une compréhension légale de l'ordre public puisque la question de la justification morale est intrinsèquement liée à celle de la persuasion. Si l'on pouvait trouver de bonnes raisons, acceptables par les agents particuliers, l'on pourrait aussi obtenir l'engagement de la part de ces agents qu'ils observeront les principes d'une justice mondiale et encourageront leur implantation légale. Contrairement à ce qu'exigerait une compréhension strictement rationaliste du problème de l'acceptation des normes, les raisons acceptables par les agents particuliers pourraient ne pas être les mêmes pour tous. Mais les questions de justification et d'application demeurent toujours enchevêtrées, et les processus d'apprentissage social et moral font toujours intervenir une défense politique des intérêts légitimes, la satisfaction des besoins, ainsi qu'un engagement quant à la moralité. Ainsi, même en prenant comme point de départ la diversité des sujets moraux et de leurs raisons d'être moraux, on peut encore aspirer à sauvegarder l'idéal cosmopolitique kantien d'une « fédération légitime sous un droit international communément accepté »⁴⁵.

Mais pour que cela soit possible, nous devons identifier les conditions dans lesquelles pourront être définies des balises minimales en ce qui concerne la coercition illicite et l'imputabilité des agents sociaux et des représentants politiques œuvrant dans les institutions internationales ou supranationales. Sur le premier point, l'usage indu de la coercition, nous pouvons nous inspirer d'un argument avancé par Edward Said ainsi que par les critiques latino-américains de la théorie de la modernisation, à savoir, qu'il y a une continuité entre les asymétries de pouvoir qui caractérisaient autrefois l'impérialisme et celles qui se manifestent maintenant sur le plan économique et militaire. Il importe de nous pencher sur les motifs relevant des intérêts des pays les plus puissants lorsque nous tentons de saisir l'historique et les mécanismes des politiques économiques mondiales et des interventions militaires présumément humanitaires. De plus, ces politiques et interventions ne doivent pas être a priori considérées comme accidentelles ou comme un effet secondaire regrettable des décisions personnelles de politiciens mal avisés. Elles doivent plutôt être vues comme étant liées, d'une façon systématique et programmée, à un agenda de

45. Comme Kant le disait dans sa discussion des coûts de la guerre : « Une distribution inégale des fardeaux ne peut jamais être considérée comme juste. » « Theory and Practice », in Reiss, 1970, p. 90.

domination. Il est important de se pencher aussi sur le fait que l'enchevêtrement de l'histoire des puissances impériales et de celle des régimes autoritaires (et souvent corrompus) des pays du tiers-monde qui sont leurs alliés est la conséquence d'une structure d'interdépendance. Il sera possible de donner aux pays les moins puissants des raisons convaincantes de restreindre leur souveraineté, en particulier en ce qui a trait aux droits de la personne et aux libertés politiques, lorsque nous aurons établi un droit international et des institutions qui aspirent à tout le moins à être justes et impartiaux et lorsque nous aurons mis en place des mesures susceptibles de limiter l'ambition des pays les plus riches. L'exigence de souscrire aux droits humains et aux libertés politiques doit être vue comme une « condition d'entrée » dans la communauté mondiale des nations. Mais elle doit aller de pair avec un principe d'imputabilité s'appliquant à tous les pays et s'opposant à toute forme d'« exceptionnalisme » comme celui que réclament présentement les États-Unis. L'exceptionnalisme, version agressive de l'impérialisme nationaliste, est aussi menaçant pour une culture généralisée des droits de la personne que les régimes autoritaires et traditionalistes du Tiers-Monde.

On pourrait aussi ajouter qu'un élargissement de la portée de nos responsabilités morales est une conséquence de la nouvelle organisation du pouvoir et des nouveaux mécanismes qui président à la génération et à la circulation de la richesse à l'échelle mondiale. La conception traditionnelle voulant que les obligations morales nous lient uniquement aux membres de notre communauté nationale n'était pas seulement fondée sur l'idée d'un passé commun et d'une identité culturelle commune. Elle s'appuyait aussi sur le fait (allégué) que, le travail et la distribution des biens sociaux ayant une base territoriale, le fardeau des dépenses gouvernementales, des services sociaux et de l'administration de la justice avait aussi des limites territoriales précises. Cette conception de la justice ne réduisait pas celle-ci à une question de solidarité; elle ne se contentait pas non plus d'affirmer la supposée primauté des obligations morales envers nos proches. Elle constituait plutôt une façon raisonnable de conceptualiser la distribution des devoirs et des protections, des bénéfices et des fardeaux matériels. Néanmoins, lorsque le travail de personnes vivant dans une certaine région du monde bénéficie à des personnes vivant dans d'autres pays et que les règles gouvernant les échanges économiques sont systématiquement injustes pour l'une des parties, la conception de la justice distributive doit être revue.

De plus, l'idée de modernité est, encore maintenant, à un point qui n'est pas reconnu dans les versions officielles de l'histoire occidentale, profondément affectée et modelée par les interactions avec les soi-disant non-occidentaux: par l'appropriation de leur travail au sein des territoires coloniaux, par les nombreux « emprunts » à d'autres langages et cultures, et par tous les échanges qui ont eu lieu au cours des cinq derniers siècles. C'est encore un terrain peu exploré par la philosophie et la pensée politique. Nous voulons soutenir, cependant, qu'une culture morale prônant la démocratie et les droits de la personne

est la seule voie pour atteindre la justice dans la situation présente. Et cela malgré les réserves justifiées à l'endroit de cette culture qui demeure associée à un programme de domination politique et qui n'est pas toujours consistante avec les idéaux qu'elle professe, comme dans les cas d'interventions militaires pour des raisons soi-disant humanitaires. Comme le montre l'exemple paradigmatique des contradictions qui peuvent émerger lorsque le nationalisme (et ses règles d'exclusion) est confronté à la question de l'immigration, et parce que la déstabilisation actuelle des sources traditionnelles de sécurité et d'identité personnelle nous place tous dans une position de vulnérabilité potentielle, des formes de protection légale allant au-delà des frontières nationales sont maintenant nécessaires, de même que le développement de nouvelles formes d'affiliation. Pour ces raisons, certains traits de la moralité universaliste dans sa version cosmopolitique semblent encore souhaitables aujourd'hui.

(Traduit de l'espagnol par Nicolas Payette et Jocelyne Couture)

Bibliographie

- Agra, María Xosé *et al.* *El Derecho de una Democracia Cosmopolita*, Anales de la Cátedra, Francisco Suárez, n° 36, Universidad de Granada, 2002.
- Beck, Ulrich. « The Cosmopolitan Perspective: Sociology of the Second Age of Modernity », *The British Journal of Sociology*, 51, n° 1, pp. 79-107, 2000.
- Bohman, James & Matthias Lutz-Bachmann, éd., *Perpetual Peace, Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, Cambridge, MA, MIT Press, 1997.
- Brennan, Timothy. *At Home in the World, Cosmopolitanism Now*, Cambridge, MA, 1997.
- Cocks, Joan. « A New Cosmopolitanism? V.S. Naipaul and Edward Said » *Constellations*, vol. 7, n° 1, pp. 46-63, 2000.
- Cohen, Joshua, éd. *For Love of Country, Debating the Limits of Patriotism*, Boston, Beacon Press, 1996.
- Fetscher, Iring. 1994. *La Tolerancia, una Pequeña Virtud Imprescindible para la Democracia*, trad. Néida Machain y Ruth Zimmerman, Barcelona, Gedisa. Traduction de Toleranz, Stuttgart, Radius Verlag, 1990.
- Habermas, Jürgen. « Democracia Universal » in *Metapolítica*, México, vol. 8, n° 35, 2004.
- Habermas, Jürgen. « Interpreting the Fall of the Monument », *Constellations*, vol. 10, n° 3, 2003.
- Held, David et A. McGrew *et al.* *Global Transformations: Politics, Economy and Culture*, Cambridge, Polity, 1999.
- Herrera Lima, María. « On the Rights of Indigenous Peoples: The Case of Chiapas » in Eduardo Mendieta, éd., *Latin American Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 165-178, 2003.
- Hollinger, David A. « Not Universalists, Not Pluralists: The New Cosmopolitans Find Their Own Way », *Constellations*, vol. 8, n° 2, pp. 236-248.
- Reiss, Hans, éd. *Kant Political Writings*, Cambridge et New York, Cambridge University Press, 1970.
- Kleingeld, Pauline. « Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-Century Germany », *Journal of the History of Ideas*, LX, 1999.

- Korsgaard, Christine. *The Sources of Normativity*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1996.
- McCarthy, Thomas. « Purity and Impurity in Ethics : Kant on Race and Development » dans *Razones de la Justicia*, María Herrera et Pablo De Greiff, éd., Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México (à paraître 2005).
- Nielsen, Kai. *Globalization and Justice*, New York, Humanity Books, 2003.
- Nussbaum, Martha. « Kant and Cosmopolitanism » in Bohman, James & Matthias Lutz-Bachmann, éd., *Perpetual Peace, Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, Cambridge, MA, MIT Press, 1997.
- Pagden, Anthony. « Stoicism, Cosmopolitanism, and the Legacy of European Imperialism », *Constellations*, vol. 7, n° 1.
- Pogge, Thomas. « Priorities of Global Justice », *Metaphilosophy*, Special Issue on Global Justice, vol. 32, n° 1-2, pp. 6-24, 2001.
- Said, Edward. 1996. *Cultura e Imperialismo*, Barcelona, Anagrama, traduction de *Culture and Imperialism*, New York, Alfred A. Knopf, 1993.
- Sassen, Saskia. *The Global City*, New York, London, Tokyo, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1991.
- Sen, Amartya. « Derechos Humanos y Valores Asiáticos » (XVI Morgenthau Memorial Lecture), in *Orden Económico Internacional y Derechos Fundamentales*, ACFS, n° 35, Universidad de Granada, pp. 128-147, 2001.
- Seneca, Lucius Annaeus. « Consolation to Helvia », *Dialogues and Letters*, 8, édition et traduction de C.D.N. Costa, London, Penguin Classics, 1997.
- Shue, Henry. *Basic Rights, Subsistence, Affluence, and US Foreign Policy*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1980.
- Spinoza, Baruch. *Tratado Teologico-Politico*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.
- Stiglitz, Joseph E. *Globalization and its Discontents*, 2002.
- Voltaire. *Tratado de la Tolerancia*, trad. Carlos Chies, Barcelona, Editorial Crítica, 1976.
- Zolo, Danilo. « ¿Una Cosmópolis Imperial ? », *Metapolítica*, México, vol. 8, n° 35, pp. 14-22, 2004.

La justice globale, le multiculturalisme et les revendications des immigrants

Pablo Gilabert

Cosmopolitisme et particularisme
Volume 34, numéro 1, printemps 2007

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015862ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/015862ar>

[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. (2007). La justice globale, le multiculturalisme et les revendications des immigrants. *Philosophiques*, 34 (1), 41–60. <https://doi.org/10.7202/015862ar>

La justice globale, le multiculturalisme et les revendications des immigrants

PABLO GILABERT

Université Concordia, Montréal

CATHERINE : Suppose que je veuille vivre en Italie.

RODOLPHO : Tu veux devenir italienne ?

CATHERINE : Eh bien, tu dis toujours que c'est tellement beau là-bas, avec les montagnes et la mer et tous les...

Nous serions plus heureux là-bas.

RODOLPHO : Plus heureux ? Qu'est-ce que tu mangerais ?

Tu ne peux pas faire cuire le paysage¹ !

Introduction : Un tabouret à quatre pieds

Le but de cet article est d'appliquer les principes de l'égalité libérale en ce qui a trait à la justice et à la démocratie multiculturelle, à la problématique spécifique des demandes de reconnaissance culturelle formulées par ceux qui émigrent des pays pauvres vers des pays riches dans le contexte actuel de mondialisation. Pour ce faire, il est nécessaire d'élargir notre domaine d'étude en faisant de la justice, considérée à l'échelle mondiale et non plus seulement nationale, le point central de notre réflexion morale et politique. Malheureusement, la plupart des débats contemporains sur la justice globale et sur le multiculturalisme n'établissent pas le lien existant entre ces deux questions. Or nos idées concernant la justice globale doivent avoir une influence sur nos conceptions de la justice nationale multiculturelle. J'examinerai ce lien en critiquant un argument courant qui, à partir de la prémisse selon laquelle : a) les revendications des immigrants relativement à la culture ont un poids normatif plus faible que celles des descendants des premiers colons. Puisque les immigrants ont *choisi* de vivre dans la société où les seconds résident déjà, on conclut que : b) le devoir des immigrants de s'adapter au cadre culturel de leur société d'accueil est plus pressant que le devoir des descendants des premiers colons d'intégrer ces immigrants.

Je soutiendrai que la prémisse *a* est douteuse tant d'un point de vue factuel que normatif. Il ne va pas de soi que la plupart des immigrants originaires de pays pauvres choisissent, dans un sens normativement significatif, d'émigrer dans des pays riches, ni que les descendants des premiers colons peuvent se prévaloir des résultats de la « loterie naturelle » qui les a fait naître dans « leur » pays. D'un autre côté, les interrelations et les rapports de causalité systématiques propres à un monde globalisé, y compris les torts et les inégalités

1. Miller, 1960, p. 58. Il s'agit d'un extrait d'un dialogue entre Rodolpho, un immigrant italien illégal à New-York, et sa copine Catherine, une Américaine.

structurels, atténuent beaucoup plus qu'il n'y paraîtrait autrement le poids des revendications de ceux qui vivent depuis longtemps dans des pays puissants. Le résultat de cette discussion sera de suggérer qu'un multiculturalisme juste dans une société démocratique exige, face aux revendications des immigrants, une attitude plus égalitaire et plus flexible que l'on ne le pense habituellement dans la théorie et la pratique politique actuelles.

Dans cet article, je soutiendrai qu'une approche adéquate de la question des revendications des immigrants doit non seulement faire appel aux notions de citoyenneté, de multiculturalisme et d'immigration, mais aussi accorder une place centrale aux considérations relatives à la justice globale. Je suis d'accord avec Kymlicka pour dire que les trois premiers éléments sont interdépendants, constituant ainsi un tabouret à trois pieds. Cependant, je recommande qu'un quatrième pied soit ajouté². Des éléments de la justice globale doivent influencer notre approche des droits culturels des immigrants pauvres vivant dans des pays riches et nous conduire à leur accorder une place plus importante que celle que nous leur consentirions en vertu de la seule justice nationale.

1. La justice multiculturelle et le traitement des immigrants

Cet article porte sur les politiques qu'un pays riche, endossant les principes de justice et de démocratie de l'égalité libérale, doit avoir à l'égard des immigrants issus de pays pauvres qui réclament que leurs pratiques culturelles (comme le maintien et la promotion de leur langue, de leurs modes d'expressions artistiques, de leurs traditions religieuses, de leurs codes vestimentaires et ainsi de suite) soient reconnues et appuyées. Cette problématique peut faire l'objet d'au moins quatre approches. La première est celle de la soi-disant « mosaïque multiculturelle » selon laquelle la société d'accueil devrait être conçue comme un ensemble d'enclaves formé par une collection de groupes culturels libres et égaux, plutôt que par l'ensemble des citoyens individuels libres et égaux. Ce modèle a l'avantage de reconnaître l'importance qu'un bon nombre d'individus attribuent à l'appartenance culturelle, mais il ne peut s'accorder avec les exigences centrales de la démocratie libérale qui considère que les droits individuels de base supplantent toute revendication relative à la préservation d'une culture collective en vertu de laquelle ces droits seraient violés. La distinction, opérée par Kymlicka, entre « les contraintes internes » et « les protections externes » illustre clairement cette exigence libérale³. On peut attendre de la démocratie libérale qu'elle protège « de l'extérieur » certaines pratiques culturelles mises en péril par les pratiques d'une majorité agressive, mais l'on ne peut attendre d'elle qu'elle autorise des pratiques culturelles impliquant la violation des droits civils fondamentaux de ses membres. Par

2. Kymlicka, 2003, pp. 202-204.

3. Kymlicka, 1995, pp. 35-44. Je conçois la démocratie libérale comme impliquant la reconnaissance de droits civils, politiques, sociaux et culturels, et ces droits de base civils, politiques et sociaux comme ayant priorité sur les droits sociaux et culturels qui ne sont pas premiers.

exemple, il ne devrait pas être permis à un groupe culturel de s'adonner à la pratique de l'excision forcée des jeunes filles.

Un second modèle, que l'on pourrait appeler le modèle de « l'assimilation culturelle », exige que les immigrants soient entièrement convertis à la culture majoritaire du pays d'accueil. En vertu de ce modèle, le pays d'accueil dispose d'une culture dominante à laquelle les immigrants doivent être ajustés par le moyen de diverses politiques d'assimilation faisant partie du processus de naturalisation. Ce modèle peut être compris de plusieurs façons. Mais, dans tous les cas, il suppose que la culture dominante d'un pays va bien au-delà des principes nécessaires au fonctionnement civil de la société pour inclure des valeurs plus robustes encadrant certaines conceptions de la vie bonne. Un exemple de cette conception que je détaillerai plus bas nous a été récemment fourni par Samuel Huntington selon qui les États-Unis doivent réaliser la pleine assimilation culturelle de leurs immigrants, le « critère ultime » étant « le degré d'identification des immigrants aux États-Unis comme pays, l'adoption de ses credo et de sa culture, et le rejet corrélatif de leur loyauté envers d'autres pays, leurs valeurs et leur culture⁴ ». Cette approche pose deux problèmes sérieux. Le premier est le présupposé sociologique douteux selon lequel les pays sont le cadre d'une culture homogène. Cela semble être faux pour la plupart des sociétés. Pensons, par exemple, au très grand pluralisme de la société canadienne qui comprend les Premières Nations, les anglophones, les francophones, les immigrants asiatiques et africains sans parler des multiples distinctions existant au sein même de chacun de ces groupes. La société américaine, en dépit des présupposés de Huntington, n'est pas moins diversifiée. Le second problème du modèle assimilationniste est d'ordre normatif. Il ne va pas de soi que le gouvernement d'un État libéral démocratique doive s'impliquer dans la construction culturelle d'un pays en poussant les gens à adopter un certain mode de vie plutôt que de se contenter de respecter et d'entretenir les conditions nécessaires à la poursuite autonome de ce que chacun considère comme un mode de vie valable pour lui.

Un troisième modèle est celui de la « neutralité bienveillante » ou de « l'indifférence face aux différences », selon lequel l'État devrait s'abstraire de toute considération portant sur des questions culturelles, laissant celles-ci à la sphère privée. Ce modèle trouve son inspiration dans la séparation libérale entre le politique et le religieux et cherche à en poursuivre la logique pour ce qui est des revendications culturelles des immigrants. Les immigrants, au même titre que les descendants des premiers colons, devraient avoir la liberté de cultiver l'appartenance culturelle qu'ils choisissent de privilégier tant qu'ils n'empiètent pas sur les libertés civiles et politiques des autres. Il y a différentes manières de construire cette approche. Les conceptions plus à droite refusent à plusieurs immigrants l'attribution non seulement de droits culturels, mais aussi de droits sociaux. Dans le cas des États-Unis, les réformes à la Loi sur

4. Huntington, 2004, p. 241.

l'immigration introduites en 1996 illustrent cette approche, résumée par le slogan : « L'immigration, oui ; l'assistance sociale, non ». « À gauche, les défenseurs de ce modèle ne refusent pas aux immigrants l'attribution de droits sociaux, mais ils précisent que la notion de droits culturels est incompatible avec la neutralité requise d'un l'État libéral⁵.

Un quatrième modèle est celui de la « citoyenneté multiculturelle », défendu entre autres par Will Kymlicka⁶. Semblable au modèle de la « neutralité bienveillante » et différent du modèle « assimilationniste », il reconnaît que l'État ne doit pas imposer de cadre culturel rigide à ses ressortissants, les laissant libres d'entretenir leur propre appartenance culturelle dans un environnement de respect et de protection des droits civils, politiques et sociaux. À la différence du modèle de la « neutralité bienveillante », cependant, le modèle de la citoyenneté multiculturelle se montre critique envers la thèse selon laquelle la neutralité de l'État libéral implique l'interdiction d'intervenir sur la question de l'appartenance culturelle. Certains cadres culturels, même minimaux, comme une langue officielle et certains symboles institutionnels partagés sont des aspects à la fois inévitables et souhaitables de la citoyenneté en démocratie libérale. Ils sont inévitables parce que toute communauté politique implique certaines pratiques liées à la « construction de la nation », qui socialisent les individus de façon à en faire des membres fonctionnels de la société. Un exemple de telles pratiques est fourni par les politiques d'éducation destinées à assurer que tous les citoyens partagent au moins une langue pouvant être utilisée dans la vie publique, que ce soit dans le domaine économique ou politique. Le partage de certains cadres culturels est également souhaitable. Si les immigrants ne partagent pas la langue officielle ou dominante d'un pays d'accueil, ils n'auront pas les mêmes avantages économiques que les autres et ne pourront prendre part aux pratiques démocratiques liées à l'élaboration de l'opinion publique et à la formation de la volonté publique. La promotion d'une « culture sociétale » minimale est alors justifiable⁷. Deux remarques s'imposent au sujet de cette justification.

5. Pour une présentation critique des récents débats concernant les lois sur l'immigration aux États-Unis, voir Martin, 2003. Pour une approche de gauche de la « neutralité bienveillante », voir Barry, 2001.

6. Voir Kymlicka, 2002, chapitre 8.

7. Kymlicka résume sa position sur ce qui constitue une conception « faible » plutôt que « forte » de la « culture sociétale » dans les termes suivants : « Par une culture sociétale, je désigne un groupe culturel concentré sur un territoire et partageant une langue commune utilisée dans un large éventail d'institutions sociétales, à la fois dans la vie publique et privée (les écoles, les médias, la justice, l'économie, le gouvernement, etc.). Je la nomme « culture sociétale » pour souligner qu'elle implique une langue et des institutions sociales communes, plutôt que des croyances, des rites familiaux ou des modes de vie personnels communs. Les cultures sociétales, dans les démocraties libérales modernes, sont inévitablement pluralistes, comprenant des chrétiens autant que des musulmans, des juifs ou des athées, des homosexuels tout comme des gais, des professionnels de la ville et des fermiers de la campagne, des conservateurs tout comme des socialistes. Une telle diversité est le résultat inévitable des droits et libertés garantis aux citoyens libéraux, particulièrement dans le cadre d'une population ethnique diversifiée. Cependant, cette diversité est contrebalancée et

La première est pour souligner que cette justification ne contrevient pas à la conception libérale de neutralité de l'État. « Le principe de neutralité de l'État [...] n'exclut que les types d'argumentation ou de justification des politiques publiques [...] qui impliquent une hiérarchisation des mérites intrinsèques de diverses conceptions de la vie bonne. Il n'exclut pas les politiques qui visent la promotion d'une langue, d'une culture ou d'une religion particulière tant et aussi longtemps que les raisons offertes en faveur de ces politiques demeurent "neutres"⁸. » Par exemple, l'égalité des chances économiques et des chances réelles d'autodétermination politique constitue un fondement neutre pour la promotion d'un certain cadre culturel minimal. La seconde remarque est que le modèle libéral de la citoyenneté multiculturelle reconnaît que le processus de « construction de la nation » désavantage les individus membres de groupes dont la langue et les modes de vie ne sont pas considérés comme étant « officiels ». Dès lors que l'appartenance culturelle est reconnue comme un bien important, un État libéral doit mettre en place certains mécanismes permettant de compenser ceux qui sont alors désavantagés conséquemment à l'inévitable et autrement souhaitable processus de construction de la nation. Les politiques multiculturelles recommandent alors que soient accordés des droits de groupes spécifiques, tels que des droits à l'autodétermination ou à une représentation politique spéciale pour les minorités nationales ainsi qu'un soutien et des exemptions spéciales pour les minorités ethnoculturelles.

Il y a différentes façons d'élaborer l'idéal libéral de la citoyenneté multiculturelle. Bien que toutes rejettent le modèle assimilationniste en soutenant que l'État ne doit promouvoir aucune conception forte de la vie bonne, certaines sont plus minimalistes que d'autres lorsque vient le temps de préciser les types de politiques acceptables de « construction de la nation ». Par exemple, Joseph Carens adopte une position plus minimaliste que celle de Kymlicka en préconisant de mettre l'accent sur la langue et la participation au sein des institutions démocratiques, et en excluant la promotion d'un sens commun d'appartenance au « peuple » et à son histoire nationale particulière⁹. Un second motif de désaccord est l'importance relative qu'il convient d'accorder à la citoyenneté démocratique et aux pratiques de délibération publique. Par exemple, Seyla Benhabib soutient qu'un engagement envers la démocratie délibérative nécessite que nous concevions les groupes culturels comme étant nettement plus flexibles et dynamiques que ne le suppose

limitée par une cohésion linguistique et institutionnelle; une cohésion qui n'a pas émergé toute seule, mais qui est plutôt le résultat de politiques étatiques délibérées. » Kymlicka, 2002, p. 346.

8. Kymlicka, 2002, p. 344.

9. Voir Carens, 2000, chapitre 3, et Carens, 2005, pp. 29-46. Pour une discussion critique des conceptions plus ou moins minimalistes de la citoyenneté multiculturelle et pour un argument plausible défendant un « modèle politique » minimaliste centré seulement sur ce qui est nécessaire pour entretenir des pratiques et des idéaux inclusifs de démocratie libérale participative, voir Wilcox, 2004, pp. 559-582. Une critique incisive du nationalisme libéral est avancée par Abizadeh, 2002.

Kymlicka¹⁰. Mais le présent article n'a pas pour but de fournir une recension complète de ces débats entre les différentes positions libérales multiculturelles. Mon but est plutôt de montrer, plus indirectement, qu'une argumentation en faveur de l'idéal de la citoyenneté multiculturelle est et doit être modulée à la lumière de considérations relatives à la justice globale, et cela, de deux façons. Premièrement, le point de vue de la justice globale nous fournit un argument supplémentaire pour préférer le modèle de la citoyenneté multiculturelle au modèle assimilationniste. Deuxièmement, ce point de vue nous permet de voir que certains groupes d'immigrants peuvent avoir des droits plus importants pour protéger et développer des aspects de leur propre « culture sociétale » dans leur pays d'accueil. Il parle en faveur de versions plus flexibles et moins minimalistes du cadre culturel associé au processus de construction de la nation.

2. L'effet de la justice globale

2.1. Un argument courant restreignant les revendications culturelles des immigrants

L'argument populaire utilisé pour rejeter ou restreindre l'application du modèle de la citoyenneté multiculturelle aux revendications culturelles des immigrants est structuré de la façon suivante :

1. Les principes de la justice égalitaire (y compris les principes concernant l'appartenance culturelle) doivent être insensibles aux dotations naturelles, mais sensibles aux choix volontaires.
2. Les immigrants choisissent volontairement de vivre dans une société où des descendants des premiers colons vivent déjà.
3. Par conséquent, le devoir qu'ont les immigrants d'intégrer la culture dominante du pays d'accueil est plus grand et plus pressant que celui qu'ont les descendants des premiers colons de s'ajuster aux cadres culturels des immigrants.

La première prémisse normative de cet argument renvoie à la conception courante de l'égalité libérale selon laquelle une société juste cherche à redresser les inégalités arbitraires limitant l'accès aux biens de base, lorsque ces inégalités résultent de circonstances non choisies par les gens plutôt que de résulter de leurs choix volontaires¹¹. Il y a une différence significative entre être pauvre parce que l'on a choisi un mode de vie simple et frugal et être pauvre

10. Benhabib, 2002, pp. 59-68. Benhabib précisera plus avant sa conception de la citoyenneté multiculturelle et de la démocratie délibérative en relation avec l'immigration et la justice globale dans Benhabib, 2004.

11. Une conception égalitaire de la justice exige, selon Rawls, que « personne, par sa place arbitraire dans la distribution des dotations naturelles ou par sa position initiale dans la société, ne gagne ou ne perde sans, en retour, donner ou recevoir compensation pour ses avantages ». Rawls, 1999b, p. 87. De façon assez surprenante, Rawls rejette l'extension de cette idée au domaine de la justice globale. Voir Rawls, 1999c, pp. 115-119.

parce que l'on est congénitalement handicapé ou que l'on descend d'une famille économiquement défavorisée. Seul le second cas appelle une redistribution des ressources, pas le premier. Cette distinction s'applique au cas des revendications culturelles : être socialisé dans une culture minoritaire implique certains désavantages que ne rencontrent pas ceux qui sont socialisés dans les groupes culturels majoritaires. Il n'est pas inéquitable, par conséquent, d'exiger des groupes majoritaires qu'ils compensent les désavantages subis par les membres des groupes culturels minoritaires. La question de savoir si l'on doit vraiment accorder une telle attention spéciale aux groupes minoritaires dépend des faits sélectionnés en vertu de la seconde prémisse. Si l'on se concentre sur le cas des immigrants, cette prémisse soutient qu'ils choisissent de vivre dans une société où leurs cadres culturels ne sont pas ceux qui prédominent. De cette affirmation de nature descriptive et de la prémisse normative n° 1, il découle que les prétentions des immigrants à une reconnaissance spéciale et au soutien de leurs cadres culturels doivent être rejetées ou alors être très limitées. Il serait inéquitable de demander aux descendants des anciens colons de modifier leur cadre culturel, qu'il n'ont pas choisi, pour accommoder ceux qui choisissent de se joindre à eux. La responsabilité incomberait ainsi aux immigrants de prendre l'initiative de s'intégrer à la culture majoritaire.

Voilà un argument fort répandu. Il est constamment repris dans les médias et trouve preneur parmi certains universitaires dans les sociétés riches. Kymlicka lui-même endosse en partie un tel argument lorsqu'il affirme que « la plupart des immigrants (contrairement aux réfugiés) ont choisi de quitter leur propre culture » et qu'en « décidant de se déraciner eux-mêmes, [ils] ont volontairement renoncé aux droits liés à leur appartenance nationale initiale¹² ». Cela signifie que les immigrants ne doivent pas être traités comme des minorités nationales. Il est raisonnable d'accorder aux communautés autochtones des droits à l'autodétermination ou à une représentation spéciale, mais il n'est pas raisonnable, d'un point de vue libéral, d'accorder de tels droits aux Suédois de classe moyenne émigrant aux États-Unis. Toutefois, cela ne veut pas dire *qu'aucun* droit culturel ne devrait être reconnu aux immigrants. Certains droits d'exemptions spéciales, relativement faibles, peuvent être accordés (par exemple, permettre aux policiers sikhs de porter leur turban dans l'exercice de leurs fonctions). Cependant, l'idée de Kymlicka voulant que le choix d'émigrer justifie l'affaiblissement des revendications culturelles des immigrants n'est qu'une partie de son argumentation. Il reconnaît en effet que les immigrants vivant dans des sociétés riches ne sont pas tous comme les Suédois de classe moyenne. Certains d'entre eux sont des immigrants de type économique issus de pays pauvres (tel que l'Éthiopie) et fuyant des conditions de misère. Dans ces cas, « on peut difficilement tracer la frontière qui sépare les réfugiés des immigrants, tout particulièrement dans un monde marqué par des injustices massives dans la répartition internationale des ressources et un respect

12. Kymlicka, 1995, pp. 95-96.

inégal des droits de la personne¹³ ». Kymlicka ne s'étend toutefois pas sur les conséquences de cette remarque importante, mais pourtant isolée. Dans ce qui suit, je tenterai justement de suggérer une façon d'aller plus loin dans cette direction.

2.2. Les sens normativement significatifs du « choix volontaire »

Nous devons aborder directement la question de savoir si ceux qui émigrent de pays pauvres vers des pays riches peuvent être considérés comme ayant volontairement choisi de le faire. Si ce n'est pas le cas, alors la conclusion (3) demeurerait non motivée et la conclusion inverse semblerait plus juste. Que (2) soit vrai ou pas dépend de la façon dont on interprète la proposition selon laquelle les immigrants choisissent volontairement d'émigrer de pays pauvres vers des pays riches. Dans une version minimaliste de la notion de choix volontaire, (2) s'applique clairement à la plupart de ces immigrants. Ceux-ci ont décidé de payer le « coyote » pour franchir la frontière entre le Mexique et les États-Unis. Ils ont décidé de voyager dans un conteneur sur un navire les transportant d'un pays pauvre d'Asie vers l'Amérique du Nord, ou de l'Afrique du Nord vers l'Italie ou l'Espagne. Ils auraient pu agir autrement. Ils auraient pu choisir de rester chez eux et de chercher, comme le reste de leurs compatriotes, à tirer le meilleur parti possible de leurs conditions de misère.

Cette conception du « choix volontaire », bien qu'elle soit plausible d'un point de vue métaphysique (c'est-à-dire, sur la base de certaines conceptions métaphysiques de la liberté de choisir), ne l'est pas d'un point de vue normatif. Imaginons la situation (historiquement trop fréquente) dans laquelle X se trouve en face d'un groupe de soldats venant tout juste de conquérir son pays. Les soldats offrent à X l'alternative suivante : « Ou bien tu deviens notre esclave ou bien nous t'exécutons sur le champ. » Bien évidemment, X a le choix. Il peut choisir entre devenir esclave et être exécuté. Cependant, nous n'irions jamais jusqu'à soutenir que l'esclavage d'un peuple conquis est en grande partie le résultat de son propre choix¹⁴. Les contrats de travail établis dans les ateliers de misère (*sweatshops*) des pays pauvres, encouragés par de puissantes corporations multinationales, nous fournissent un autre exemple, plus contemporain. Les salaires et les conditions de travail y sont horribles, mais le contexte d'extrême pauvreté fait qu'il est « rationnel » pour les gens de les accepter.

13. *Ibid.*, p. 99; voir aussi p. 224, n. 18.

14. Le travail forcé constitue toujours un phénomène contemporain. D'après un rapport récent de l'Organisation internationale du travail « au moins 12,3 millions de personnes sont victimes de travail forcé dans le monde. De ce nombre, 9,8 millions sont exploitées par des agents privés, dont plus de 2,4 millions du fait de la traite des êtres humains. En outre, 2,5 millions de personnes sont astreintes au travail par l'État ou des groupes militaires rebelles ». Quarante-trois pour cent du trafic de travail forcé prend, par exemple, la forme de l'exploitation sexuelle commerciale, dont une grande partie implique un réseau international de prostitution forcée. Voir : « Une alliance mondiale contre le travail forcé », 2005, p. 10 et ss., disponible sur le site www.ilo.org/declaration.

Cependant, nous ne serions jamais prêts à considérer ces contrats comme constituant la pleine manifestation de leur choix volontaire. La théorie politique appelle une conception plus nuancée du choix volontaire. La distinction que trace John Rawls entre les choix ou les actions volontaires qui sont « rationnels » et ceux qui sont « raisonnables » est éclairante :

Une action peut être dite volontaire dans un sens, mais involontaire dans un autre sens. Elle peut être considérée comme étant volontaire au sens de rationnel : poser un geste rationnel dans certaines circonstances même lorsque celles-ci impliquent des conditions inéquitables. Ou une action peut-être considérée comme étant volontaire au sens de raisonnable : poser un geste rationnel alors que toutes les conditions environnantes sont équitables¹⁵.

Rawls utilise cette distinction pour contrer l'argument voulant que la division du travail marquée par la domination masculine soit équitable puisque les femmes choisissent de rester à la maison. Compte tenu de la domination masculine, la décision des femmes de rester à la maison est volontaire, mais pas dans le sens normativement significatif d'une décision « raisonnable ». Certains groupes religieux exigent de leurs femmes qu'elles restent à la maison. Cependant, si les femmes ne disposent pas d'une protection juridique ou de réelles conditions économiques qui leur permettraient de rejeter cette exigence, leur acceptation de cette injonction religieuse ne peut être considérée comme étant basée sur des conditions équitables et ainsi être déclarée volontaire au sens de « raisonnable ».

Cette remarque de Rawls, à propos des acceptions normativement significatives du choix volontaire, vient s'ajouter à la critique que nous faisons de l'argument courant présenté à la section 2.1. Plusieurs immigrants de pays pauvres émigrent vers des pays riches afin d'échapper à des conditions d'extrême pauvreté. De telles conditions de vie rendent le choix d'émigrer involontaire dans un sens normativement significatif. En conséquence, si tel est le cas, (2) est faux et la conclusion (3) ne tient plus.

Nous pouvons cependant nous poser la question suivante : quelle est la responsabilité des citoyens de pays riches à l'égard des immigrants originaires de pays pauvres pour qui le choix d'émigrer n'est pas volontaire dans un sens normativement significatif ? Répondre à cette question exige d'avoir recours aux principes de justice globale. Ces principes peuvent aussi nous permettre d'expliquer en quoi les conditions de vie entourant la décision d'émigrer, de la part des immigrants pauvres, sont inéquitables. Si la description de telles conditions inclut le fait que des citoyens de pays riches ont failli à leurs devoirs de justice globale, alors leur responsabilité à l'égard des immigrants pauvres sera directement établie. C'est ce que je montrerai dans la prochaine section. Cependant, avant d'y arriver, je tiens à préciser que je ne dis pas que les conditions de vie entourant les décisions des immigrants pauvres sont inéquitables

15. Rawls, 1999a, p. 599, n. 68.

dans les seuls cas où elles ont été façonnées par le manquement des citoyens de pays riches à satisfaire à leurs devoirs de justice globale. Il peut y avoir d'autres sources d'inéquité, tout comme il peut y avoir d'autres sources établissant la responsabilité des citoyens de pays riches à l'égard des immigrants originaires de pays pauvres. La thèse que je veux soutenir est que le manquement des citoyens de pays riches à leurs devoirs à l'échelle mondiale nous fournit la condition suffisante, mais non nécessaire, pour : a) considérer le choix d'émigrer des ressortissants de pays pauvres comme étant involontaire dans un sens normativement significatif; et b) qu'il en découle certaines responsabilités à leur égard pour les citoyens des pays riches.

2.3. L'impact des principes de justice globale

L'importance accordée à l'égalité d'accès aux biens de base peut être étendue au domaine global. Cette extension peut faire appel à l'un des deux principes suivants ou aux deux à la fois.

4. Nous devons nous efforcer de permettre à tous, indépendamment de leur situation géographique, un accès égal aux biens de base (selon l'approche des devoirs positifs).
5. Nous devons nous abstenir d'imposer à quiconque, peu importe sa situation géographique, des structures sociales qui menacent l'accès égal aux biens de base. Si nous avons été impliqués dans de telles impositions, alors nous devons faire de sérieux efforts pour réformer ces structures et pour assurer une compensation à ceux qui s'en trouvent désavantagés (selon l'approche des devoirs négatifs).

Pour expliquer (4) et (5), nous devons au préalable établir un ensemble de distinctions. Tout d'abord, il importe de distinguer la justice au sein d'un pays et la justice globale. Les principes (4) et (5) peuvent s'appliquer aux deux. Pour concevoir le monde comme un contexte de justice, nous devons commencer par admettre que l'idée de l'égale valeur morale de tous doit guider la façon dont nous considérons nos rapports avec ceux qui ne sont pas nos compatriotes. Il est difficile de voir comment un libéral pourrait rejeter une telle exigence. Cependant, certains libéraux peuvent défendre une interprétation plus limitée de l'égale valeur morale dans le domaine de la justice globale, et ce, de deux façons. Ils peuvent recommander qu'à l'échelle mondiale nous mettions l'accent sur les devoirs négatifs, plutôt que sur les devoirs positifs. Voilà la seconde des distinctions que nous devons établir. Affirmer que X a un devoir négatif envers Y eu égard à un certain objet O revient à dire que X ne doit pas empêcher Y d'accéder à O. D'un autre côté, affirmer que X a un devoir positif envers Y eu égard à O revient à dire que X doit aider Y, dans certaines limites raisonnables, à accéder à O ou de protéger l'accès de Y à O contre l'intervention d'un tiers. L'exigence de ne pas causer de tort semble plus importante et plus contraignante que l'exigence d'assistance ou de protection, et plus susceptible d'être vue comme ayant une

portée cosmopolitique¹⁶. Ainsi, alors que certains libéraux exigent le respect des devoirs positifs à l'échelle mondiale (c'est-à-dire, souscrivent à [4], d'autres s'arrêtent à une conception plus étroite se bornant aux devoirs négatifs (donc souscrivent à [5]).

Une troisième distinction est également importante. Elle a trait aux objets qui relèvent de la sphère de la justice globale. Il y a des conceptions libérales plus ou moins exigeantes à ce sujet. Les conceptions exigeantes soutiennent que si O constitue un objet pertinent pour une conception de la justice distributive nationale, alors O devrait également être considéré comme pertinent pour la justice distributive globale. Les conceptions moins exigeantes soutiennent que nous devons séparer en deux le domaine des objets pertinents pour la justice. Le premier sous-domaine comprend les objets qui visent la satisfaction des besoins les plus fondamentaux des gens, et l'autre comprend les objets qui se trouvent au-delà de cette limite. D'après les conceptions moins exigeantes, la justice globale devrait s'occuper des conditions de misère absolue des étrangers relativement aux objets du premier sous-ensemble, plutôt que les conditions de misère relative, par rapport aux objets du second sous-ensemble. Un citoyen canadien fortuné aurait ainsi le devoir de porter assistance au Soudanais démuné pour lui permettre d'échapper à la famine, mais n'aurait peut-être pas le devoir de l'aider en lui assurant un revenu presque équivalent au salaire minimum en vigueur au Canada¹⁷.

Dans ce qui suit, je m'intéresserai aux interprétations de (4) et (5) qui prennent pour objet les principaux besoins primaires des êtres humains (tels que la nourriture, l'eau potable, l'abri et les soins de santé), en supposant que tout manquement à la satisfaction de tels besoins constitue une situation d'extrême pauvreté. Toute conception plausible de la justice doit reconnaître l'importance de l'extrême pauvreté lorsqu'il s'agit de déterminer les devoirs de justice à l'échelle nationale et mondiale. Reconnaître des devoirs positifs et négatifs en ce qui a trait à l'extrême pauvreté peut être une raison de nous engager à aider économiquement les étrangers pauvres ou à modifier les structures internationales d'échange et de négociation économique et militaire entretenant cet état de pauvreté. Les principes (4) et (5) peuvent également servir de base à des politiques qui visent une relative ouverture des frontières favorisant l'accueil des personnes issues de sociétés accablées économiquement¹⁸. Je considère ces

16. Voir, à ce sujet, Pogge, 2002, surtout les chapitres 4 et 5. Pour une discussion de l'approche de Pogge, voir Gilibert, 2004. Pour une conception de la justice globale basée sur des devoirs positifs autant que négatifs, voir Shue, 1996.

17. Il y a différentes façons de distinguer les devoirs selon qu'ils sont centrés sur une privation relative ou absolue. Une importante et récente contribution est celle de Michael Blake qui explique cette démarcation par le fait que les États ont les devoirs spéciaux envers ceux sur qui ils exercent un pouvoir de coercition, devoirs qu'ils n'ont pas envers ceux sur qui ils n'exercent aucun pouvoir de coercition. Voir Blake, 2002. Pour une application partielle de cette analyse aux débats sur l'immigration, voir Blake, 2003.

18. Une utile collection d'articles mettant l'accent sur l'immigration et la justice distributive internationale nous est fournie par Barry et Goodin, 1992.

deux aménagements comme étant réellement de l'ordre du possible. Cependant, l'objectif central de cet article n'est pas de défendre cette thèse. Je veux plutôt sonder l'influence de (4) et (5) sur les politiques qu'un pays, souscrivant aux principes de la justice et de la démocratie libérales, devrait avoir relativement aux revendications culturelles des immigrants originaires de pays pauvres. Plus précisément, je cherche à montrer de quelle façon les devoirs positifs et négatifs, tels qu'exprimés en (4) et (5), peuvent nous permettre de contrer l'argument courant présenté à la section 2.1. Je soutiens que (4) et (5), appliqués de façon adéquate, disqualifient clairement le recours à la prémisse (2). Je présenterai tout d'abord la structure des arguments faisant appel à (4) et (5), pour ensuite fournir, dans la section 2.3, un exemple de la façon de les appliquer.

Commençons avec le point 4, entendu comme mettant l'accent sur les besoins de base des personnes. Dans les limites de cette interprétation, (4) affirme que nous devons nous efforcer de rendre accessibles, également pour tous, et indépendamment de la situation géographique de chacun, les principaux biens de base satisfaisant les principaux besoins primaires. Ainsi entendu, (4) constitue une application à l'échelle mondiale de (1). Les conditions de vie d'un individu sont dites « équitables », suivant le point de vue adopté en (4), si cet individu n'est pas confronté à une situation d'extrême pauvreté qu'il serait raisonnablement possible d'éviter (c'est-à-dire une extrême pauvreté pouvant être aisément évitée pour peu que les individus fortunés s'acquittent de leurs devoirs positifs¹⁹). Dès lors que le choix de plusieurs immigrants de se déplacer vers des pays riches s'inscrit dans une situation qui n'est pas « équitable » en ce sens, il ne peut être considéré comme étant volontaire dans le sens requis par un argument politique normatif. Il n'est donc plus possible de conclure (3). Les immigrants pauvres ne choisissent pas volontairement de se déplacer vers des pays riches.

L'approche des devoirs négatifs exprimée en (5) peut également nous permettre de remettre (2) en cause. La situation d'un individu est dite « équitable », du point de vue de (5) si son extrême pauvreté ne lui a pas été imposée de façon prévisible et évitable. Dès lors que le choix de plusieurs immigrants d'aller vers des pays riches découle d'une situation inéquitable, d'après (5), leur choix, encore une fois, ne peut être considéré comme étant volontaire dans le sens voulu, et la conclusion (3), basée sur (2), n'est de nouveau plus possible. Il y a plusieurs façons d'étoffer cet argument. On peut invoquer l'histoire de la coercition colonialiste ou militaire exercée par les membres de pays riches associés aux élites locales déjà en place et à laquelle les peuples de pays pauvres ont été exposés. Ou on peut évoquer les dispositifs, « plus doux », des négociations inégales qui ont cours dans le domaine du commerce international contemporain. Dans tous

19. L'extrême pauvreté est bien trop répandue dans le monde et pourrait être évitée. D'après le calcul de Pogge, 18 millions de personnes meurent chaque année de causes reliées à la pauvreté, et en prélevant environ 1,2 pour cent de leurs revenus annuels pendant quelques années, les pays riches pourraient amasser suffisamment de fonds pour éliminer la pauvreté à l'échelle du globe. Voir Pogge 2002, pp. 2, 7.

les cas, les citoyens des pays riches sont directement ou indirectement responsables du tort causé indûment dans le monde en imposant aux peuples moins nantis, de façon prévisible et évitable, des structures institutionnelles et économiques qui ne garantissent plus la satisfaction des besoins de base de leur population²⁰.

Pour résumer, les arguments qui font appel à (4) et à (5) suggèrent la stratégie argumentative suivante en ce qui a trait aux revendications culturelles des immigrants pauvres :

1. Les gens des pays riches manquent, à l'échelle globale, à leurs devoirs positifs ou à leurs devoirs négatifs, ou aux deux à la fois.
2. Plusieurs immigrants issus de pays où ils vivaient dans un état d'extrême pauvreté ne choisissent pas — au sens normativement significatif de « choisir », étant donné les considérations émanant de (4) et (5) —, d'aller s'installer dans des pays riches.
3. Par conséquent, les citoyens des pays riches devraient avoir une attitude plus flexible et plus ouverte à l'égard des revendications culturelles des immigrants qu'elle ne l'est lorsqu'elle s'appuie sur les conceptions énoncées en (2) et (3).

Puisque plusieurs immigrants sont originaires de pays où les conditions de vie sont « inéquitables » et puisque les habitants des pays riches sont en partie causalement responsables de cette situation ou ne font pas leur quote part pour y remédier, il n'est pas déraisonnable d'exiger de ces habitants de pays riches qu'ils tiennent compte des revendications culturelles des immigrants d'une manière au moins tout aussi ouverte qu'ils ne prennent en considération les revendications culturelles de leurs propres compatriotes. Nous devrions encore préciser plus en détail la façon dont cet argument peut s'appliquer dans des contextes particuliers. J'en donnerai maintenant un exemple.

2.4. Un exemple

La majorité des personnes ayant émigré récemment aux États-Unis viennent d'Amérique latine. Des données récentes fournies par le Bureau américain du recensement estiment qu'en 2003 la population d'Américains nés à l'étranger était de 33,5 millions, soit douze pour cent de la population totale. Cinquante-trois pour cent de ceux-ci étaient originaires de l'Amérique latine²¹. L'immigration latino-américaine aux États-Unis est particulièrement abondante en Californie, et elle est en train de modifier rapidement les tendances démographiques. Quarante-six pour cent de la population de Los Angeles, la deuxième ville la plus grande des États-Unis, est d'origine latino-américaine.

20. Voir Pogge, 2005. Pour une discussion de l'inéquité (tant sur le plan de la substance que de la procédure) des mécanismes façonnant les interactions économiques globales, voir Nielsen, 2003, chapitre 10, et Darrel Moellendorf, 2005).

21. Voir *The Economist*, 12 mars 2005, p. 28.

En mai 2005, Antonio Villaraigosa, un fils d'immigrant mexicain, a été élu premier maire hispanophone de cette ville depuis le XIX^e siècle.

Ce flot massif d'immigrants venant d'Amérique latine a soulevé des réactions négatives chez certains Américains. Les griefs les plus courants sont que les immigrants drainent les fonds publics et font grimper le taux de chômage. Dans une large mesure, ces allégations sont fausses. Les immigrants pauvres occupent des emplois où ils sont exploités et que plusieurs Américains ne veulent plus occuper. Ce sont ce que l'on appelle les emplois « 3-D » (dégradants, dangereux et difficiles), tels que certains travaux de ferme, le nettoyage, le travail dans les mines, la livraison, etc. De plus, les immigrants, légaux ou illégaux, payent leurs taxes et achètent des produits. Dans l'ensemble, ils accroissent la productivité et créent de nouveaux emplois²². Un autre type de reproches, sur laquelle je m'attarderai ici, est de nature culturelle. Un réquisitoire exemplaire (et susceptible d'en convaincre plusieurs) à cet égard est celui de Samuel Huntington dans son récent livre *Who Are We? The Challenges to American's National Identity*. Huntington soutient que l'immigration de Latino-Américains, et plus particulièrement de Mexicains, constitue « une grande menace potentielle pour l'intégrité culturelle et peut-être même politique des États-Unis²³ ». L'immigration en provenance de l'Amérique latine est massive, constante, concentrée régionalement et largement unifiée par une langue commune (l'espagnol). À la différence des descendants des colons britanniques et des ressortissants issus des précédentes vagues d'immigrants au XIX^e siècle, les immigrants latino-américains ne partagent pas les valeurs « anglo-protestantes ». Et contrairement à d'autres vagues d'immigrants non protestants (tels que les Irlandais, les Polonais, les Italiens ou les Grecs jusqu'en 1924), ils ne s'intègrent pas à la culture américaine majoritaire. « Les Mexicains-Américains ne se conçoivent plus comme les membres d'une petite minorité devant s'ajuster au groupe dominant et adopter sa culture²⁴. » Ils sont au contraire fiers de leur langue et de leur héritage et travaillent activement à leur reconnaissance. Un exemple probant de cela est le développement d'entreprises ou de médias de langue espagnole, et l'introduction de l'éducation bilingue.

La réaction d'Huntington à l'immigration latino-américaine aux États-Unis s'appuie sur une conception assimilationniste de la citoyenneté. Il déplore les tendances multiculturalistes actuelles et soutient que « les Américains doivent se remobiliser pour la culture, les traditions et les valeurs anglo-protestantes que les Américains de toutes races, ethnies et religions ont embrassées pendant trois siècles et demi et qui fut la source de leur liberté, de leur unité, de leur pouvoir, de leur prospérité et de l'ascendant moral qu'il exercent en tant que force du

22. Voir *The Economist*, 12 mars 2005, pp. 28-9. Pour un utile tour d'horizon des données disponibles concernant les bénéfices économiques généraux engendrés par l'immigration dans des pays riches, voir Stalker, 2001, chapitre 4.

23. Huntington, 2004, p. 243.

24. *Ibid.*, p. 253.

bien dans le monde²⁵ ». Selon Huntington, il n'y a aucune place pour l'accommodement multiculturel des immigrants latino-américains. Leur complète assimilation à l'éthos rigide des descendants des premiers colons (incluant leur vision du monde anglo-protestante et leur « éthique de travail ») doit être exigée. « Il n'y a pas de rêve *americano*. Il n'y a que le rêve américain forgé par une société anglo-protestante. Les Mexicains-Américains ne partageront ce rêve et n'appartiendront à cette société que s'ils rêvent en anglais²⁶. »

Cette position assimilationniste peut être critiquée à partir des arguments avancés à la section 1. Elle présuppose un noyau homogène de « valeurs » américaines dont il nous est permis de douter d'un point de vue sociologique, et exige des politiques de modelage culturel rigides et antilibérales. Cependant, je veux aussi montrer qu'un recours aux principes de justice globale tels qu'ils ont été développés en (4) et (5) est également possible pour critiquer la position d'Huntington. Après tout, la thèse de l'auteur repose sur le présupposé selon lequel la plupart des immigrants choisissent librement d'aller vivre aux États-Unis et, ainsi, doivent se convertir à leur culture²⁷.

Huntington néglige le fait que les conditions de vie auxquelles sont confrontés plusieurs immigrants latino-américains dans leur pays d'origine ne sont pas « équitables » au sens de (4) et (5), et que les États-Unis sont historiquement mêlés à cette situation inéquitable de manière tout à fait directe. Premièrement, l'aide internationale (en proportion du PNB) allouée par les États-Unis est parmi les plus basses des pays riches, et les pays d'Amérique latine sont loin d'en être les premiers bénéficiaires. Deuxièmement, en ce qui a trait au marché des échanges, les élites gouvernementales et économiques américaines ont utilisé leur pouvoir de négociation démesuré et leur influence historiquement établie dans cette région pour instaurer des dispositifs fortement inégaux de tarifs et de subsides sans lesquels une grande partie de la pauvreté aurait pu être éliminée en Amérique latine. Un exemple éloquent, dans le cas du Mexique, est l'impact de l'Accord de libre échange nord-américain (ALENA) sur l'agriculture (une source importante d'emploi et de revenu pour les Mexicains pauvres). Le gouvernement mexicain a été conduit à abaisser les barrières protégeant sa production nationale agricole et à ouvrir ses marchés aux produits agricoles américains et canadiens. « Maintenant, les petites fermes mexicaines se retrouvent en compétition avec les fermes hautement mécanisées des prairies canadiennes et américaines. Ironiquement, aux États-Unis, de telles fermes étaient beaucoup plus subventionnées — environ 30 000 \$ étaient versés à chaque ferme en 1995²⁸. » Troisièmement, les politiciens, les gens d'affaires, et bien souvent le personnel militaire ou celui des renseignements américains, ont été impliqués dans l'écrasement des mouvements de réformes internes visant

25. *Ibid.*, p. xvii.

26. *Ibid.*, p. 256.

27. *Ibid.*, 189 et ss.

28. Stalker, 2001, 37-38.

le développement de l'Amérique latine et la redistribution des richesses. Plusieurs Latino-Américains considèrent que l'implication des États-Unis dans le coup d'état militaire contre le président Salvador Allende, élu démocratiquement au Chili en 1973, constitue un exemple emblématique. D'un autre côté, certains immigrants mexicains du Sud-Ouest des États-Unis aiment bien se rappeler aussi, et rappeler aux autres, que la terre qu'ils habitent maintenant faisait partie du territoire mexicain jusqu'à ce que les Américains la prenne de force dans les années 1830 et 1840²⁹. D'un autre côté, il ne fait aucun doute que les Américains ont été une « force du bien » pour l'Amérique latine de plusieurs façons. Par exemple, la plupart des révolutions d'indépendance face à l'Espagne coloniale du XIX^e siècle ont pris comme modèle la Révolution américaine avec ses innovations constitutionnelles et démocratiques. Cependant, on ne peut ignorer que la « prospérité », le « pouvoir » et le « leadership » des États-Unis s'est également révélé inéquitable et pernicieux de plusieurs façons. Par conséquent, (6) et (7) apparaissent fondés dans ce contexte, et (8) mérite d'être exploré.

Quelles sont les conséquences normatives de ces faits pour le traitement des demandes de reconnaissance culturelle formulées par les immigrants latino-américains aux États-Unis ? Je ferai valoir deux conséquences possibles qui concernent la langue. La survivance et la promotion de l'usage de l'espagnol constitue, parmi celles qu'avancent les représentants des immigrants latino-américains, l'une des principales revendications relatives à la reconnaissance. Cela semble aller de soi puisque les hispanophones constituent une masse critique non négligeable (par exemple, 38,8 millions en juin 2002). Les vues développées plus haut concernant la justice globale parlent certainement en faveur d'une approche multiculturelle, plutôt qu'assimilationniste, de la citoyenneté et de l'immigration. Dans le cas de politiques sur la langue, cette approche promeut l'existence d'un système d'éducation bilingue et l'accès à certains services (tels que les soins de santé) non seulement en anglais, mais aussi en espagnol. Deuxièmement, et bien que ce point puisse susciter la controverse, la présence de communautés hispanophones, entièrement viables, actives et regroupées dans certaines villes, régions ou États, constitue également une raison *prima facie*, d'établir des politiques plus exigeantes accordant à l'espagnol le statut de langue officielle à égalité avec l'anglais. Il n'apparaît pas déraisonnable de demander que l'État de la Californie, par exemple, reconnaisse à l'espagnol un rôle public comparable à celui de l'anglais. Ce qui justifierait cette requête n'est pas uniquement le fait que le modèle multiculturel de citoyenneté soit plus plausible du point de vue de la démocratie libérale que le modèle assimilationniste et que, compte tenu des circonstances spécifiques

29. Huntington, 2004, le reconnaît (p. 221), mais ne semble pas considérer cela comme étant important, ou comme faisant partie du tableau plus large de l'intervention agressive des États-Unis en Amérique latine (qui comprend des opérations militaires plus ou moins directes dans des pays tels que le Panama, le Nicaragua, la Grenade et Cuba, entre autres).

de l'immigration latino-américaine aux États-Unis, ces immigrants puissent exiger la reconnaissance de droits particulièrement robustes³⁰. En prenant en considération la justice globale, il nous faut de plus reconnaître que les conditions de vie d'origine des immigrants latino-américains aux États-Unis sont fortement liées aux manquements de ce pays à remplir ses devoirs positifs et négatifs à l'égard des Latino-Américains. Évidemment, les élites américaines peuvent (et doivent) réagir en augmentant leur part d'aide internationale, en cessant d'imposer des dispositifs internationaux, politiques et économiques, inéquitables, et en réduisant les incitatifs destinés aux entreprises américaines pour favoriser l'embauche des immigrants dans des emplois aliénants. Cependant, d'ici à ce que cela soit fait (si cela se fait jamais), il est difficile de voir la raison pour laquelle les États-Unis ne pourraient accueillir les immigrants latino-américains et les doter de droits dans leur milieu de vie. Le meilleur des traditions inclusives et démocratiques américaines n'exige rien de moins.

III. Conclusion

Dans cet article, j'ai exploré les liens qui existent entre la justice globale, le multiculturalisme et les revendications des immigrants. J'ai suggéré que la prise en considération de la justice globale soumettait à trois exigences la réponse d'un État libéral démocratique aux revendications culturelles d'immigrants originaires de pays pauvres.

La première de ces exigences, plus générale, requiert que les politiques démocratiques de citoyenneté multiculturelle soient conçues comme étant conditionnelles à la satisfaction, au moins minimale, des obligations négatives ou positives de la justice distributive globale. En évaluant les demandes de reconnaissance culturelle formulées par les immigrants, on ne peut négliger les faits normativement pertinents concernant les conditions de vie dans lesquelles ils sont placés lorsqu'ils choisissent d'émigrer. Si ces conditions incluent une extrême pauvreté qui, lorsqu'elle est correctement décrite, doit référer à un manquement de la part des citoyens de pays riches à accomplir leurs devoirs positifs et négatifs de justice globale, alors ces citoyens doivent considérer ce manquement comme ouvrant la voie à la satisfaction des revendications culturelles des immigrants pauvres. Les citoyens de pays riches ne peuvent se contenter d'affirmer que les immigrants pauvres choisissent

30. Il est important pour les fins de cette discussion de souligner que les immigrants latino-américains vivant aux États-Unis, contrairement à d'autres groupes d'immigrants, formulent avec insistance de telles demandes. Ainsi, la remarque, autrement juste de Kymlicka, selon laquelle les immigrants tendent à accepter les attentes d'intégration à une culture sociétale plus large ne s'applique pas dans leur cas. Voir Kymlicka, 2002, p. 353. Il est alors pertinent de se demander si les droits des Latino-Américains vivant aux États-Unis peuvent être plus robustes que les seuls droits de soutien et d'exemptions spéciales que Kymlicka reconnaît comme s'appliquant généralement aux immigrants. Accorder à l'espagnol le statut de langue officielle dans certains États américains constituerait dans ce contexte un exemple de droit plus robuste.

volontairement de rejoindre leur société et qu'ils devraient par conséquent s'ajuster entièrement au cadre culturel de celle-ci.

Les deuxième et troisième exigences de la justice globale ont trait à l'identification des responsabilités spécifiques des citoyens de pays riches à l'égard des revendications culturelles des immigrants pauvres. La deuxième requiert l'adoption du modèle de la citoyenneté multiculturelle plutôt qu'un modèle assimilationniste. Le premier modèle évite de présupposer l'homogénéité culturelle de la société d'accueil et rejette par conséquent les recommandations normatives antilibérales auxquelles conduit ce présupposé. Le modèle assimilationniste ne tient pas compte non plus des circonstances inévitables auxquelles sont confrontés les immigrants pauvres, et qui résultent, du moins en partie, du comportement des citoyens de pays riches. Encore une fois, ceux qui sont responsables de la situation incitant les immigrants pauvres à quitter leur pays ne peuvent plus prétexter le choix volontaire de ces immigrants pour esquiver l'obligation de souscrire à leurs demandes de reconnaissance culturelle.

De cette deuxième exigence, il résulte que certaines politiques multiculturelles destinées à satisfaire les demandes des immigrants sont entièrement fondées. Ces politiques incluent très certainement la tolérance ainsi que le soutien public de certaines pratiques culturelles³¹. Mais elles peuvent aussi aller plus loin. La troisième exigence de la justice globale requiert en effet des pays riches une reconnaissance plus importante que celle qui est habituellement associée à l'intégration des immigrants. Elle indique qu'au-delà d'un certain soutien et d'exemptions spéciales, une certaine reconnaissance de la « culture sociétale » des immigrants pourrait être considérée comme raisonnable. Dans cette optique, la « culture sociétale » du pays d'accueil doit être considérée comme étant minimale, dynamique et ouverte à des pratiques continues d'accommodation mutuelle et de contestation démocratique qui feront du processus de « construction de la nation » un processus fluide et sans fins prédéterminées. J'ai examiné un exemple d'une telle ouverture en ce qui a trait à la reconnaissance officielle de l'espagnol dans certains États américains.

Évidemment, l'étude de ces politiques plus substantielles requiert des considérations contextuelles spéciales. Le redressement égalitaire des différences basées sur des dotations naturelles non choisies peut être plus facilement réalisé dans le cas du revenu et de la richesse. Mais, malheureusement, il pourrait ne pas être réalisable aussi facilement lorsqu'il s'agit de l'élaboration de la culture sociétale d'un pays³². Le cas de la langue est dans ce sens exemplaire. Supposons qu'il existe dix groupes d'immigrants issus de pays pauvres dans une société

31. Évidemment, une telle tolérance et un tel soutien ne peuvent être étendus à des pratiques antilibérales. Cependant, la source de cette limitation ne réside pas dans le fait que de telles pratiques ne sont pas en accord avec notre « façon de vivre », mais plutôt qu'elles contredisent les principes libéraux que « nous » autant qu'« eux » devraient respecter pour leur valeur intrinsèque. Nos pratiques sont justifiables seulement si elles sont en accord avec de telles valeurs, et non l'inverse.

32. Je remercie Colin Macleod de m'avoir incité à clarifier ce point.

donnée S, et que chaque groupe possède sa propre langue. Il pourrait ne pas être faisable en pratique d'accorder à ces dix langues le statut de langue officielle de S tout en garantissant des conditions économiques et politiques égales pour chaque citoyen³³. L'exemple des Latino-Américains aux États-Unis est sans doute particulier. Les hispanophones qui y vivent constituent une masse critique non négligeable. Ils réclament activement la reconnaissance officielle de leur langue (qu'ils utilisent déjà dans plusieurs sphères de leur vie publique et privée). De plus, ils ont des revendications particulièrement pressantes envers ce pays en raison des injustices dont ils ont été historiquement les victimes. Ces trois caractéristiques de leur situation font que les demandes des hispanophones visant l'attribution d'importants droits concernant la langue constituent un cas particulier et plus facile à défendre que ne le seraient des demandes similaires formulées par d'autres groupes d'immigrants.

(Traduit par Xavier Inchauspé et Jocelyne Couture)

Remerciements

Une version antérieure de cet article a été présentée, en 2005, au congrès annuel de l'Association canadienne de philosophie, à London, en Ontario. Je tiens à remercier les participants alors présents pour leurs précieux commentaires et leurs questions. Je tiens particulièrement à remercier Arash Abizadeh et Colin MacLeod pour leurs suggestions très utiles. La recherche nécessaire à la rédaction de cet article a été rendue possible grâce aux subventions du Fonds québécois de la recherche sur la société et la culture, et du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

Bibliographie

- Abizadeh, Arash. « Does Liberal Democracy Presuppose a Cultural Nation? Four Arguments », *American Political Science Review*, 96-3, 495-509, 2002.
- Barry, Brian. *Culture and Equality*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2001.
- Barry, Brian et Robert E. Goodin, eds. *Free Movement. Ethical Issues in the Transnational Migration of People and Money*, University Park, PA, The Pennsylvania State University Press, 1992.
- Benhabib, Seyla. *The Claims of Culture*, Princeton, Princeton University Press, 2002.
- . *The Rights of Others*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Blake, Michael. « Distributive Justice, State Coercion, and Autonomy », *Philosophy and Public Affairs*, 30-2, 257-296, 2002.
- . « Immigration », in R. G. Frey and Christopher Heath Wellman, eds., *A Companion to Applied Ethics*, Oxford, Blackwell, 224-237, 2003.
- Carens, Joseph. « The Integration of Immigrants », *Journal of Moral Philosophy*, 2-1, 2005.

33. Mais tel n'est pas nécessairement le cas. L'Afrique du Sud possède 11 langues officielles. Cet exemple montre-t-il que la reconnaissance de langues officielles est faisable et compatible avec une politique d'égalité des chances dans les domaines politique et économique? Je ne tenterai pas de répondre à cette question ici, mais je veux en souligner l'importance. Je remercie Jocelyne Couture de m'avoir incité à préciser ce point.

- . *Culture, Citizenship, and Community*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Gilbert, Pablo. « The Duty to Eradicate Global Poverty : Positive or Negative ? », *Ethical Theory and Moral Practice*, 7-5, 537-550, 2004.
- Huntington, Samuel. *Who Are We ? The Challenges to American National Identity* New York, Simon & Schuster, 2004.
- Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- . *Contemporary Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2nd ed., 2002.
- . « Immigration, Citizenship, Multiculturalism : Exploring the Links » in Sarah Spencer, ed., *The Politics of Migration*, Oxford, Blackwell, 195-208, 2003.
- Martin, Susan. « The Politics of US Immigration Reform », in Sarah Spencer, ed., *The Politics of Migration*, 132-149, 2003.
- Miller, Arthur. 1960. *A View From the Bridge*, New York, The Viking Press.
- Moellendorf, Darrel. « The World Trade Organization and Egalitarian Justice » *Metaphilosophy*, 36, 1-2, 145-162, 2005.
- Nielsen, Kai. *Globalization and Justice*, New York, Humanity Books, 2003.
- Pogge, Thomas. *World Poverty and Human Rights*, Cambridge, Polity, 2002.
- . « Severe Poverty as a Violation of Negative Duties », *Ethics & International Affairs*, 19-1, 55-83, 2005.
- Rawls, John. « The Idea of Public Reason Revisited », in Rawls, *Collected Papers*, ed. by S. Freeman, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 573-615, 1999a.
- . *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press Rev., ed., 1999b.
- . *The Law of Peoples*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999c.
- Shue, Henry. *Basic Rights*, Princeton, Princeton University Press, 2nd ed., 1996.
- Stalker, Peter. *The No-Nonsense Guide to International Migration*, Toronto, Between The Lines, 2001.
- Wilcox, Shelley. « Culture, National Identity, and Admissions to Citizenship », *Social Theory and Practice*, 30-4, 2004.

La justice et les associations

Darrel Moellendorf

Cosmopolitisme et particularisme
Volume 34, numéro 1, printemps 2007

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015863ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/015863ar>

[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

Moellendorf, D. (2007). La justice et les associations. *Philosophiques*, 34 (1), 61–75. <https://doi.org/10.7202/015863ar>

La justice et les associations

DARREL MOELLENDORF

Département de Philosophie et Institute of Ethics and Public Affairs
San Diego State University

Introduction

Dans cet article, je me propose de défendre la position selon laquelle les devoirs de justice sont des devoirs de type associatif. Ils doivent leur existence au principe d'égal respect qui s'applique dans le cadre de certaines associations. Le principe d'égal respect a des implications fondamentalement égalitaristes en matière de justice, mais je ne discuterai pas ici du contenu spécifique des principes de justice qui en découlent. Je soutiendrai aussi que la base associative des devoirs de justice nous permet de mieux comprendre les diverses exigences morales reliées à la citoyenneté au sein d'un État et à la participation à l'économie mondiale. Ces exigences découlent de sources morales fondamentalement différentes, et elles s'appliquent à des objets moraux différents. Elles peuvent rivaliser entre elles lorsqu'il s'agit de l'allocation de ressources ou de l'attention qu'on doit leur accorder ; mais une telle concurrence ne fait que réfléchir la complexité de la vie moderne, et il n'y a aucune raison principielle de faire primer dans tous les cas un ensemble de devoirs sur l'autre.

I.

Il sera utile dans le cours de cette discussion de se rappeler que les devoirs de justice imposent un fardeau particulièrement lourd. Très souvent, les devoirs de justice exigent une action, et pas seulement l'absence d'interférence. Par exemple, une réponse appropriée à la violation de libertés importantes appelle une intervention en vue de la faire cesser, et peut-être même la poursuite et la punition des responsables. De plus, comme cet exemple le suggère, même si les devoirs de justice sont généralement des devoirs d'individu à individu, ils exigent souvent une action et une coordination collectives plutôt que des actions individuelles isolées. Souvent, les devoirs de justice appellent la création et la défense d'institutions. Lorsqu'une injustice survient, il est souvent nécessaire d'y apporter une réponse institutionnelle, ou d'établir des institutions visant à empêcher des injustices similaires de se produire dans l'avenir.

Une façon de concevoir la source des devoirs de justice fait appel à la notion de personne. Elle stipule que les devoirs de justice découlent seulement de la considération morale due aux personnes.

P1 : Chacun a des devoirs de justice envers toute autre personne¹.

1. Voir O'Neill, 2000, p. 194.

La proposition P1 est certainement contre-intuitive dans la mesure où elle implique que nous manquons actuellement à nos devoirs de justice à l'égard de milliards de personnes dans le monde, dont nous ignorons même jusqu'à l'existence. Cette implication contre-intuitive peut être corrigée en ajoutant à la proposition une clause subjective. Il y a au moins deux façons de le faire :

P2 : Chacun a des devoirs de justice à l'égard de toutes les personnes dont il devrait raisonnablement connaître l'existence.

P3 : Chacun a des devoirs de justice à l'égard de toutes les personnes au sujet desquelles il entretient des croyances susceptibles d'influencer le cours de sa conduite².

La proposition P2 est plus exigeante que P3 puisqu'elle n'excuse pas certains cas d'ignorance. Cependant, même P3 n'est pas plausible au regard du fardeau particulièrement lourd qu'imposent les devoirs de justice.

Une simple expérience de pensée nous permet d'entrevoir le fardeau excessif qu'impose P3. Imaginons deux sociétés séparées par une grande distance (ce qui est bien sûr technologiquement relatif) et qui n'entretiennent pas d'interactions fréquentes. Les personnes appartenant à chaque société connaissent l'existence de celles qui appartiennent à l'autre et disposent d'une compréhension générale des circonstances respectives dans lesquelles elles vivent. Peut-être ces sociétés ont-elles envoyé des émissaires à une ou deux occasions ou reçoivent-elles des rapports annuels concernant l'autre société ? Les personnes appartenant à chaque société entretiennent des croyances concernant celles qui appartiennent à l'autre dans la mesure où, par exemple, elles supposent que les autres ne représentent pas une menace à leur existence ou à leur bien-être. J'admets volontiers que les devoirs (humanitaires) moraux de base existent entre ces gens malgré la distance qui les sépare. Mais la position selon laquelle ces deux sociétés auraient en plus des devoirs de justice l'une envers l'autre implique que si les membres d'une société ne jouissent pas, par exemple, de la liberté de conscience, alors les membres de l'autre société ont le devoir, *prima facie*, d'intervenir pour protéger les libertés des premiers, ce qui pourrait même aller jusqu'à l'établissement et au maintien d'institutions visant à garantir l'exercice de ces libertés. Cette exigence est dépourvue de plausibilité. De plus, il est difficile de comprendre pourquoi l'activité intellectuelle consistant à faire des suppositions concernant autrui créerait un devoir de justice qui n'existait pas préalablement à cet exercice mental.

Si le problème des propositions P1, P2 et P3 est qu'elles échouent à délimiter de façon adéquate les classes de personnes qui font l'objet des devoirs de justice, il apparaît raisonnable de rechercher des conceptions plus sélectives. Parmi celles-ci, on peut commencer par la suivante :

2. O'Neill, 1996, p. 114.

H1 : Chacun a des devoirs de justice uniquement à l'endroit des personnes à qui il cause du tort³.

Mais cet énoncé est trop restrictif puisqu'il ne prend pas en considération le devoir de justice qui consiste à ne pas causer de tort à ceux auxquels on n'a précisément pas causé de tort. Ce problème peut être corrigé par la formulation suivante :

H2 : Chacun a des devoirs de justice seulement à l'égard des personnes auxquelles il cause du tort ou auxquelles il serait capable de causer du tort.

Cependant, cet énoncé ne constitue pas une réelle amélioration relativement à P3 puisqu'il implique que des devoirs de justice existeraient entre les personnes des deux sociétés que nous donnions en exemple plus tôt. Adoptons un autre point de vue :

M : Chacun a des devoirs de justice seulement à l'égard des personnes avec qui il coopère en vue d'un avantage mutuel⁴.

Ce principe, comme H1, est trop restrictif. En effet, il implique que si quelqu'un opprime suffisamment une autre personne, alors leur relation échappe aux exigences de la justice. L'accent mis sur la coopération semble cependant aller dans la bonne direction. La meilleure conception, à mon avis, reposerait sur le principe suivant :

A : Chacun a des devoirs de justice seulement à l'endroit des personnes qui sont ses co-membres dans des associations d'un certain type.

Les devoirs de justice naissent entre des personnes dans le seul cas où leur lien associatif est relativement fort, où il est en grande partie non volontaire et où ses règles sont présupposées par la plupart des multiples relations qu'entretiennent les membres dans leur vie publique. Une association est forte si elle est durable, régie dans son ensemble par des normes institutionnelles, et si elle affecte couramment les intérêts moraux d'ordre supérieur des personnes qui en font partie. Elle est non volontaire s'il n'existe aucune solution de rechange raisonnable pour ceux qui pourraient vouloir s'en dissocier.

Pour plusieurs raisons, la mise en pratique concrète de cette conception des devoirs de justice doit tenir compte des situations empiriques précises et de leur pertinence morale. La première raison à cela est qu'il n'y a aucune frontière claire nous permettant de distinguer les associations de ce qui ne constituerait que de simples interactions. La deuxième raison est que ce ne sont

3. Thomas Pogge soutient que chacun a le devoir d'empêcher les institutions dont il fait partie de nuire à autrui. Voir Pogge, 2002, p. 171. Cette position est compatible avec H1, mais ne l'implique pas forcément puisqu'elle est également compatible avec d'autres conceptions de la source des devoirs de justice.

4. Voir par exemple Barry, 1982, p. 232.

pas toutes les associations qui engendrent des devoirs de justice. Cela tient à deux choses. Premièrement, toutes les associations ne produisent pas des effets ayant la portée et la force qui leur permettraient de structurer la participation d'une personne à la vie publique. Par exemple, dans les sociétés libérales, l'appartenance à une église ne structure pas les relations que ses membres entretiennent dans la sphère publique, même si elle peut à l'occasion être la source d'un avantage significatif. Qu'une association ait ou non une portée ou une influence suffisamment grande pour encadrer la vie publique des gens peut être difficile à déterminer et peut dépendre des institutions et des normes sociales particulières. Par exemple, la question de savoir si la structure familiale génère des devoirs de justice entre ses membres dépendra de l'étendue accordée aux effets de l'appartenance familiale. Deuxièmement, la participation d'une personne à une association n'est pas toujours suffisamment involontaire. Pour en décider, il faut évaluer le caractère raisonnable ou non des diverses possibilités offertes à ceux qui voudraient s'en dissocier. Voilà une autre raison pour laquelle les églises ne sont pas régies par des devoirs de justice dans les sociétés libérales : l'appartenance à une église n'est pas involontaire.

Rappelons-nous qu'en commentant H3 j'ai critiqué l'idée que l'activité intellectuelle puisse faire naître des devoirs de justice. Est-il plus plausible de soutenir que les associations d'un certain type peuvent engendrer des devoirs de justice ? Il n'y a rien d'étonnant à soutenir que les relations peuvent modifier le caractère des devoirs moraux généraux, tel que le devoir d'égal respect. Supposons, par exemple, que nous ayons un devoir de respecter tous et chacun également, mais que je fasse la promesse à un collègue de l'aider à déménager ses biens. Dans ce cas, le principe d'égal respect peut exiger que je traite mon collègue différemment de tous les autres, à savoir, que je l'aide, lui, et pas les autres, à déménager ses biens. Il en va de même pour les associations.

Je ne soutiens pas que le modèle de la promesse puisse servir à expliquer les devoirs de justice. Les promesses sont des exemples d'obligations morales spéciales volontairement contractées. Dès lors que les devoirs de justice naissent dans le cadre d'associations involontaires, ils ne peuvent être expliqués de la même façon que l'obligation de tenir ses promesses. Tous les devoirs spéciaux ne naissent pas de circonstances dans lesquelles une obligation a été volontairement contractée. Une personne qui reçoit une aide particulièrement précieuse se doit d'être reconnaissante envers celui qui l'a aidée. Une personne a le devoir de réparer le tort qu'elle a causé à autrui de façon non intentionnelle⁵.

Comment une association engendre-t-elle un devoir spécial ? Une première réponse à cette question consisterait à dire que certaines associations créent des relations auxquelles nous accordons une valeur particulière et que les raisons pour lesquelles nous leur accordons cette valeur particulière constituent la justification des devoirs que nous avons à l'endroit de ceux qui en font partie⁶.

5. Voir aussi Scheffler, 2001, pp. 49-50.

6. *Ibid.*, p. 51, 102.

L'avantage de cette réponse est qu'elle reconnaît que différentes formes d'associations engendrent différents types de devoirs moraux. Son mérite peut être avéré dans plusieurs cas, mais j'estime qu'une conception adéquate des devoirs de justice doit plutôt être centrée sur le principe d'équité, compris comme une exigence de respect égal envers les membres d'une même association. Par exemple, si des personnes faisant face à une situation d'urgence se trouvent réunies dans un même refuge et décident de répartir les provisions disponibles d'une façon qui privilégie certains au détriment des autres, il sera naturel de s'interroger sur l'équité de cette distribution. Le problème qu'elle pose ne réside pas dans le fait qu'elle ne puisse pas être justifiée sur la base des raisons qui poussent ces personnes à accorder de la valeur aux relations qu'elles entretiennent entre elles. Il réside plutôt dans le fait que la distribution nous apparaît inéquitable dans la mesure où chacun peut prétendre à un respect égal. Bien sûr, cette distribution peut aussi, selon les circonstances, ne pas être inéquitable.

La position selon laquelle les devoirs de justice constituent des devoirs associatifs a deux conséquences importantes. Premièrement, différents types d'associations peuvent engendrer des principes de justice dont le contenu est différent. Les principes de justice qui s'appliquent à une association ne protègent fondamentalement que les intérêts moraux que celle-ci affecte. Par exemple, supposons que toute personne ait un droit fondamental à la sécurité. Du fait que deux personnes soient engagés dans une association qui affecte leur accès aux ressources, il *pourrait* ne pas découler que l'une d'elle a le devoir d'établir et de maintenir des institutions garantissant à l'autre la jouissance de son droit à la sécurité. Deuxièmement, les associations engendrent des devoirs de justice lorsqu'elles déterminent en partie le cadre des différentes relations que les gens entretiennent entre eux dans le domaine public. Le monde moderne est complexe, et chacun est membre de plusieurs associations qui engendrent des devoirs de justice, telles que les provinces, les États et l'économie mondiale. Puisque les devoirs de justice de chacun découlent de plusieurs sources, ils peuvent, conséquemment, entrer en conflit.

II.

Puisque le principe d'égal respect interdit de considérer les autres comme de simples moyens, il impose une limite à la justification des politiques et des institutions⁷. Éviter de traiter autrui comme un simple moyen implique une certaine forme de consentement de la part des personnes affectées par les politiques publiques. Les devoirs imposés par une justice égalitariste pour ce qui est des membres de certaines associations résultent de la contrainte justificatrice issue du principe d'égal respect. Il existe toute une variété de conceptions concernant le type de consentement requis par ce principe⁸. Il n'est pas nécessaire, pour les besoins de cet article, de spécifier le type de consentement exigé. Il suffira de

7. Voir aussi Beitz, 2005, p. 17.

8. Voir O'Neill, 1989, pp. 112-117.

souligner que cette contrainte tend à orienter le processus justificatif vers un résultat égalitariste, pour peu que l'on reconnaisse que le principe d'égal respect présuppose lui-même une référence aux valeurs égalitaristes. Or il y a de bonnes raisons de reconnaître cela. En effet, examinons la solution qui consisterait à prendre comme point de référence l'avoir actuel des personnes. Adopter un tel point de référence équivaut à fermer le livre de l'histoire. C'est adopter un point de vue qui soustrait arbitrairement à l'examen moral les acquisitions passées. Pourquoi devrions-nous supposer que les acquis actuels des personnes constituent un critère moral pertinent ? Cependant, si le respect égal établit une présomption en faveur de l'égalitarisme, il s'agit en principe d'une présomption qu'il est possible de déconstruire. Nous ne voudrions pas tenir pour acquis qu'il n'existe aucune raison moralement pertinente de s'écarter de l'égalitarisme.

Une présomption en faveur de l'égalité comporte deux aspects. Le premier fait appel à l'égalité procédurale. De ce point de vue, la proposition d'un ensemble de règles autorisant, lors de leur utilisation, une protection inégale des personnes ou encore des capacités inégales de les appliquer doit paraître justifiée aux yeux des personnes qui risqueraient de s'en trouver fragilisées ou affaiblies. Le second aspect met l'accent sur l'égalité de résultat. Une règle qui autorise une situation s'écartant de l'égalité doit paraître justifiée aux yeux des personnes qui, en vertu de cette règle, seraient relégués à des positions inférieures. Ainsi, dans les deux cas, la présomption en faveur de l'égalité a pour effet de placer le fardeau de la justification sur les épaules de ceux qui défendent des règles autorisant des inégalités.

La présomption en faveur de l'égalité oriente la justification de politiques publiques dans une direction généralement égalitariste. Imaginons une politique qui conduirait à des disparités majeures quant aux conditions de vie et qui, comparativement à une politique égalitariste, appauvrirait considérablement les conditions de certaines personnes tout en améliorant de façon significative celles des autres. Supposons que le seul argument à la défense d'une telle politique soit qu'elle permet d'améliorer le sort de certaines personnes. Le principe d'égal respect pour tous invaliderait cet argument puisqu'il justifie le fait que certains souffrent pour permettre aux autres d'accroître leur bien-être. Cela ne signifie pas qu'il n'existe aucune base à partir de laquelle l'inégalité pourrait être défendue. Ce dont nous avons besoin, cependant, c'est une explication des raisons pour lesquelles l'inégalité échouerait à rencontrer le consentement requis. Une telle explication exigerait une discussion plus approfondie de la nature du consentement requis. Mais cette discussion nous emmènerait trop loin de notre propos. Pour les fins de cet article, j'espère seulement avoir établi clairement qu'en ce qui concerne les principes de base, le respect égal exige un engagement égalitariste.

III.

Les États sont des associations qui engendrent des devoirs de justice. Les États ont, de façon caractéristique, une existence durable. Ils comprennent

des institutions et des pratiques de reconnaissance, ainsi que des institutions et des normes juridiques qui font que chacun jouit de nombreux biens importants. Même si les États reconnaissent souvent un droit à l'émigration, les considérations culturelles, économiques et familiales qui entrent alors en ligne de compte rendent le plus souvent l'exercice de ce droit extrêmement onéreux. La structure institutionnelle juridique des États laisse à penser que l'égalité procédurale ou l'égalité citoyenne constitue un aspect important (mais peut-être pas le seul) de l'égalité à l'intérieur de ceux-ci.

L'égalité citoyenne est un idéal de justice exigeant. Il réclame une égale protection juridique, des libertés égales, un processus de prise de décision démocratique et, on peut le penser, des possibilités égales d'influencer le processus démocratique. Une interprétation entièrement adéquate de la notion d'égalité citoyenne exige, à mon avis, non seulement une protection contre certaines formes de privation qui rendent la participation démocratique impossible, telle que le manque de logement adéquat, d'assurance santé et de revenu, mais aussi des dispositions visant à immuniser le processus politique contre les inégalités socio-économiques. Il y a tout lieu de croire que l'interprétation adéquate de l'exigence voulant que le processus politique reflète correctement les principes d'égales libertés et d'égalité des chances implique également la protection contre la discrimination et la domination au sein de la société civile⁹.

Je suis sceptique quant à l'idée que les nations, en tant qu'elles sont distinctes des États, soient des associations qui engendrent des devoirs de justice, ou que l'égalité entre les membres d'une même nation constitue un devoir de justice. Pour sa part, David Miller propose une défense complexe de la position selon laquelle l'appartenance à la nation engendre des devoirs de justice. L'argumentation de Miller repose sur la signification éthique de l'identité nationale. Miller énumère cinq caractéristiques constitutives de l'identité nationale : 1) des croyances partagées et des engagements mutuels, 2) une histoire commune, 3) un caractère actif, 4) des frontières territoriales, et 5) une culture publique distincte¹⁰. Je ne doute pas qu'une certaine compréhension de leur identité nationale constitue, pour plusieurs, un aspect important de l'identité personnelle. Cependant, je doute que cette compréhension prenne la forme que décrit Miller, et que ces identités aient une quelconque incidence sur la question des devoirs de justice.

Miller argue que les devoirs découlant de l'appartenance nationale sont en grande partie déterminés par le cinquième élément de sa caractérisation. « Dans le cas de la nationalité, nous ne sommes pas en position de pou-

9. Voir Anderson, 1999, p. 317 : « Un groupe qui est exclu des institutions de la société civile, ou qui y subit la ségrégation ou la discrimination en vertu des identités sociales qu'elles lui assignent, a été relégué au rang de citoyen de second classe, même si ses membres jouissent de tous leurs droits politiques. »

10. Miller, 1995, p. 27.

voir saisir directement les revendications et les attentes des autres membres, pas plus qu'eux les nôtres. Dans cet espace émerge ce que j'ai appelé la culture publique, c'est-à-dire un ensemble d'idées qui ont trait au caractère de la communauté et permettent aussi de déterminer les responsabilités¹¹. » Ou encore, comme il l'exprime de façon succincte : « Il semble bien en définitive que les obligations elles-mêmes émanent d'une culture publique façonnée de longue date par les débats politiques¹². » Cette position tient tout simplement pour acquis que le débat public n'existe qu'entre les membres d'une même nation plutôt qu'entre les compatriotes appartenant à diverses nations. Plus précisément, il y a ici deux présupposés. Le premier est que l'identité nationale repose essentiellement sur un attachement à la culture politique, par opposition, disons, à un attachement à certaines formes d'expression artistique, à un ensemble de coutumes concernant les repas, les fêtes, les présentations, à un goût pour une cuisine particulière ou à l'allégeance à certaines équipes sportives. Or il n'est en aucune façon évident qu'un attachement à la culture politique fasse partie du sentiment d'identité nationale qu'éprouvent la plupart des gens. Miller présente une conception éminemment politique, et par conséquent très discutable, de l'identité personnelle et nationale.

Le second présupposé sur lequel repose la position de Miller est que l'identification de chacun à une culture politique engendre des devoirs de justice. Cela est pour le moins discutable. Évidemment, on peut très bien avoir des devoirs moraux à l'égard de ceux avec qui on entretient une relation de co-participant dans un processus politique. J'ai défendu plus haut ce point de vue lorsque j'ai parlé des devoirs de justice entre compatriotes. Cependant, à la différence des États, les nations ne constituent pas nécessairement des associations fortes. On peut supposer qu'une nation trouve forcément son expression politique sous la forme d'institutions gouvernementales ; mais les nations ne sont pas nécessairement gouvernées entièrement par des normes institutionnelles qui affectent les intérêts d'ordre moral supérieur des personnes ou constituent une partie significative des règles encadrant la vie publique de ses membres. Lorsque les nations ont cette influence, c'est en vertu de leurs institutions politiques, ce qui tend à appuyer la position suivant laquelle c'est l'association, créée par les institutions politiques plutôt que par l'identité nationale, qui engendre des devoirs de justice.

Le marché mondial et la division du travail, qui représentent, entre autres, l'investissement direct étranger, les échanges internationaux, la finance internationale et plus particulièrement le prêt et l'échange de devises, constituent un cadre institutionnel. Les règles de coopération qui le caractérisent imposent aux personnes des bénéfices et des pertes, et ont ainsi des effets sur leurs conditions de vie qui sont (pour reprendre l'expression de Rawls) « profonds dès

11. *Ibid.*, pp. 68-69.

12. *Ibid.*, p. 69.

13. Rawls, 1999, p. 7.

le départ¹³ ». Elizabeth Anderson a habilement défini la division du travail dans un système économique comme une entreprise de coopération :

Le caractère général et englobant de la division du travail dans une économie moderne implique que nul, par ses seuls efforts, ne produise tout, ou même rien, de ce qu'il consomme. En considérant la division du travail comme un système général de production conjointe, les travailleurs et les consommateurs considèrent qu'ils confient collectivement à tous les autres le soin de jouer le rôle économique que ceux-ci ont choisi de jouer. En jouant son rôle dans une division efficiente du travail, chaque travailleur est considéré comme un agent par les gens qui consomment ses produits, et les autres travailleurs, n'ayant plus à jouer ce rôle, deviennent libres de vouer leurs talents à des activités plus productives¹⁴.

La coopération peut être équitable ou inéquitable, et le fait qu'elle soit qualifiée comme telle ne dépend pas seulement de ce qu'un ensemble reconnu de règles de coopération soit respecté ou non, puisque ces règles peuvent conduire à des résultats inéquitables¹⁵. D'un point de vue intuitif cela nous apparaît évident en ce qui a trait aux dispositifs concurrentiels. Un événement concurrentiel peut être inéquitable parce que les règles d'équité existantes ne sont pas appliquées, ou encore parce que le fondement de ces règles est en lui-même inéquitable. Ainsi, même si le marché global était entièrement régi par des règles institutionnelles dûment appliquées, cela ne nous fournirait aucune garantie d'équité.

Les conditions de vie, selon la place que chacun occupe dans la division mondiale du travail, sont extrêmement inégales. Le Programme des Nations Unies pour le développement (PNUD) souligne que le revenu total des gens les plus riches du monde (1 % de la population) est égal au revenu total des 57 % les plus pauvres¹⁶. L'actif des trois personnes les plus riches du monde vaut plus que le PNB combiné de tous les pays les moins développés¹⁷. Cette inégalité comprend la pauvreté extrême pour presque la moitié de la population mondiale, qui vit avec moins de 2 \$ PPP par jour¹⁸. Plus grave encore, 1,15 milliard de personnes survivent avec moins de 1 \$ PPP par jour¹⁹. Environ 1,3 milliard de personnes n'ont pas accès à de l'eau potable ; et 840 millions d'enfants souffrent de malnutrition²⁰. D'après l'Organisation mondiale de la santé (OMS), « plus de 60 % des décès surviennent après l'âge de 70 ans dans les pays développés, comparativement à environ 30 % dans les

14. Anderson, 1999, p. 322.

15. Voir aussi Sandel, 1983, pp. 106-109.

16. UNDP, 2002, p. 19.

17. *Ibid.*, p. 38.

18. WB, 2002, p. 30. « PPP » est l'abréviation de « purchasing power parity » (le pouvoir d'achat paritaire). 2 \$ PPP est l'équivalent en devises locales de ce que l'on peut acheter avec 2 \$ aux États-Unis.

19. *Ibid.*

20. UNDP, 1999, p. 28.

21. WHO, 2002.

pays en voie de développement²¹ ». Le Fonds d'urgence international des Nations Unies pour les enfants (UNICEF) rapporte que 30 500 enfants de moins de 5 ans meurent chaque jour de causes qui, pour la plupart, peuvent être prévenues²². Selon l'OMS : « À chaque heure, plus de 500 mères africaines perdent leur enfant ; si elles avaient vécu dans un pays européen, près de 490 de ces mères et leurs enfants n'auraient pas subi le même sort²³. »

Il est très difficile de penser qu'il puisse exister des perspectives décentes de développement économique pour un État sous-développé à l'extérieur d'un système international d'échange de biens, de services et de propriété intellectuelle. Cependant, puisque ces pays doivent entrer en concurrence pour l'investissement direct étranger, cette voie de développement implique des contraintes significatives sur les politiques nationales. Par exemple, les politiques nationales ayant trait à l'organisation du travail sont affectées par la concurrence d'autres lieux d'affaires potentiels. Le PNUD souligne que « les pressions exercées par la concurrence mondiale ont conduit les pays et les employeurs à adopter des politiques de travail plus flexibles ; de plus, les contrats de travail sans engagement à long terme entre l'employeur et l'employé sont de plus en plus nombreux²⁴ ». En juin 2005, l'Organisation mondiale du commerce (OMC) comptait dans ses rangs 148 pays²⁵, représentant plus de 97 % du marché de l'échange mondial²⁶. L'appartenance à l'OMC exige l'acquiescement aux accords qui contraignent les diverses politiques nationales²⁷.

Les chefs d'État sont en principe libres d'accentuer leur implication au sein du marché mondial, mais s'ils n'ont aucune autre perspective raisonnable de développement, cette liberté de choisir est dépourvue de signification morale. De plus, les citoyens des pays qui s'engagent dans une telle voie de développement n'exercent, à toutes fins utiles, aucun choix sur cette question. Le fardeau de l'inégalité dans les conditions de vie et celui des contraintes imposées sur les politiques nationales par le marché mondial ne sont donc pas, dans un sens moralement significatif, volontairement assumées.

Sur la base d'un point de vue moral qui promeut l'égal respect de toutes les personnes, nous pouvons conclure que l'association économique mondiale crée des devoirs de justice économique ou de justice distributive. Cette association économique dispose d'une immense capacité d'affecter les intérêts moraux fondamentaux de chacun, y compris la santé, la longévité, l'éducation, les conditions de vie et de travail, l'emploi et le travail valorisant, le revenu et les loisirs ainsi que les perspectives de développement personnel. De plus, si l'on considère les effets politiques des perturbations et des pressions

22. UNICEF, 2000.

23. WHO, 2002, pp. 44-45.

24. UNDP, 1999, p. 37.

25. WTO, 2005a.

26. WTO, 2005b.

27. Voir Moellendorf, 2005 ; Sterckx, 2004, 58-75 ; et Sreenivasan, 2005, pp. 269-281.

économiques, cette association peut indirectement influencer le spectre des options politiques qui s'offrent aux États ainsi que l'éventail des libertés civiles et politiques dévolues à leurs citoyens. De tous nos intérêts politiques et sociaux, ceux que nous venons d'énumérer sont, moralement parlant, les plus importants. Finalement, l'immense disparité entre les conditions de vie dont jouissent les membres de l'association économique mondiale paraît incompatible avec les exigences de l'égal respect dû aux personnes.

IV.

Dans la section précédente, j'ai conclu que le devoir de garantir l'égalité citoyenne existe entre compatriotes et que les devoirs de justice distributive égalitariste existent entre les membres de l'association économique mondiale. Ainsi, il ne va pas de soi que les habitants d'un pays aient, à l'égard des personnes vivant dans un autre pays, des devoirs autres que ceux que ces derniers peuvent revendiquer en vertu d'une conception adéquate d'une justice distributive égalitariste. La justice exige-t-elle aussi que nous intervenions pour faire respecter les droits de la personne dans les autres États ?

Deux raisons nous poussent à croire que la justice n'exige rien de moins. Premièrement, l'obtention des avantages promis par l'association économique requiert la provision de libertés de base, parmi lesquelles on compte, entre autres, la liberté de contracter, de circuler et de se syndiquer. De plus, la liberté de conscience et la liberté de pensée sont nécessaires pour que chacun puisse évaluer les fruits de l'association économique. Deuxièmement, même si l'association mondiale est essentiellement de nature économique, les intérêts moraux sur lesquels elle influe ne le sont pas uniquement. Habituellement, les économies influent sur les possibilités de chacun de mener une vie libre et pourvue de sens. Dès lors, l'existence d'une association économique engendre des devoirs de justice qui s'ajoutent à ceux imposés par la seule justice distributive.

Les États doivent-ils également agir, dans certains cas, afin de protéger les droits démocratiques de ceux qui ne sont pas leurs citoyens ? Supposons que les États soient justifiés d'intervenir parce qu'ils satisfont ainsi, en tant qu'agents des citoyens, au devoir qu'ont ceux-ci de protéger les libertés de base des autres. Si les États démocratiques garantissent ces libertés mieux que les États non démocratiques, ils ont dès lors, dérivativement, le devoir d'aider ces derniers à établir et à maintenir des structures étatiques démocratiques. Bien évidemment, ce point de vue instrumentaliste n'est pas le seul qui puisse se porter à la défense de la démocratie. Les institutions qu'exige la justice mondiale doivent, de toute façon, fonctionner selon des principes cohérents avec les valeurs de base qui engendrent des devoirs de justice globale. Aussi le principe d'égal respect de chacun peut-il exiger que les institutions publiques

28. C'est la thèse principale défendue dans Sen, 1999. Voir plus particulièrement, pp. 78-79, 80, 110, 147-148, et 153-154.

soient régies par la règle de la majorité et un principe de non-exclusion. De plus, la délibération démocratique peut constituer le meilleur moyen d'éluider la teneur et l'extension des besoins économiques²⁸.

Si l'on a le devoir de garantir, pour ceux qui ne sont pas nos compatriotes, la jouissance des droits démocratiques, quelles sont les limites de ce devoir d'intervention ? Si l'espace de la souveraineté étatique n'est pas délimité, alors le principe du droit à l'autodétermination démocratique est menacé²⁹. L'idée de démocratie suppose déjà qu'une population a la capacité de déterminer son destin politique. Aussi le devoir de promouvoir la démocratie à l'intérieur des autres États restreindrait-il de façon considérable la portée du principe d'autodétermination. Pourtant, nous supposons que les États ont le devoir, à l'égard de ceux qui ne sont pas leurs citoyens, d'établir et d'appuyer des États susceptibles de garantir les libertés de base et les droits démocratiques. La protection égale juridiquement garantie et les chances égales de participer à la gouvernance semblent faire partie de ces libertés de base et de ces droits démocratiques. Il y a là une bonne raison de penser que la protection et la participation égales constituent l'objet de devoirs à l'échelle mondiale. Et une telle proposition peut malgré tout demeurer cohérente dans une certaine mesure avec le respect du principe d'autodétermination démocratique. Les États peuvent toujours invoquer le droit de conduire eux-mêmes leurs propres affaires lorsque celles-ci sont régies par une structure de base juste. De plus, même quand les États ne peuvent se prévaloir de ce droit, il n'en découle pas que toute intervention soit, tout bien considéré, toujours justifiée³⁰.

V.

Puisque tant la citoyenneté étatique que l'appartenance à l'association économique mondiale engendrent des devoirs de justice qui exigent un soutien institutionnel, une personne membre de ces deux associations peut être confrontée à des devoirs conflictuels. Les ressources allouées à l'accomplissement d'un devoir national ne peuvent pas en même temps être allouées à l'accomplissement d'un devoir mondial. Il y aura donc des conflits lorsque les ressources seront insuffisantes pour permettre l'accomplissement des deux types de devoirs. Cependant, reconnaître cette possibilité ne constitue pas une concession au prétexte selon lequel les ressources sont actuellement insuffisantes. Les obstacles que nous rencontrons présentement ont davantage trait à la manipulation ou à l'édification de processus politiques visant à servir les intérêts des privilégiés qu'à la rareté des ressources. Néanmoins, une importante question de théorie morale peut être soulevée ici. Y a-t-il quelque raison de croire que les devoirs généraux de justice à l'égard de nos compatriotes devraient primer sur les devoirs que nous avons à l'égard de ceux qui ne sont pas nos compatriotes ou, au demeurant, de croire l'inverse ? Une des

29. Voir Miller, 2005, pp. 55-79.

30. Voir Moellendorf, 2002a, pp. 117-121, et Moellendorf, 2002b.

raisons qui milite en faveur de la position selon laquelle les devoirs de justice à l'égard de ceux qui ne sont pas nos compatriotes sont relativement moins pressants que ceux que nous avons à l'endroit de nos compatriotes est que l'importance des devoirs de justice est proportionnelle à l'étroitesse du lien associatif. Cette affirmation a une certaine plausibilité puisque les devoirs de justice sont par nature des devoirs associatifs. Les liens associatifs faibles ou ténus peuvent engendrer des devoirs relativement moins importants que des liens forts. Ainsi, d'après cette position, si les États jouent le rôle de médiateurs entre les devoirs de chacun, ils peuvent être justifiés de tenir pour moins importants les intérêts de ceux avec qui leurs citoyens ne sont que faiblement associés.

L'avantage pratique de cette position est que, dans des conditions de rareté des ressources, les États auront une raison d'accorder la priorité à leurs citoyens lorsqu'ils auront à choisir entre les intérêts de ceux-ci et les intérêts de ceux avec qui ils ne sont que faiblement associés. En revanche, d'autres raisons peuvent militer en faveur de la priorité accordée aux besoins des non-compatriotes. Par exemple, l'étendue et la sévérité de leurs besoins peuvent être bien plus importantes. Cette position, pour être mise en application, exigerait toutefois une évaluation des cas qui risquerait d'être fort complexe.

La position selon laquelle les devoirs devraient être ordonnés selon la force du lien associatif qui les engendrent connaît aussi des limitations pratiques. Une première limitation découle du système de gouvernance mondiale qui confère aux États un rôle de médiateur dans le respect des devoirs de chacun. Supposons que les citoyens d'un État donné aient une association plus forte avec les habitants d'une région particulière d'un autre État, par exemple, avec les habitants d'une région frontalière. Le fait que les devoirs des citoyens du premier État à l'égard des citoyens du second soient médiatisés par les interactions entre ces deux structures étatiques exigera le plus souvent que les citoyens du premier État traitent tous les citoyens du second de façon égale. En effet, le second État doit garantir une protection juridique égale à tous ses citoyens. Une autre limitation découle de notre incapacité à mesurer avec précision le degré d'intensité du lien associatif. Toute mesure serait approximative, imparfaite et d'une certaine façon intuitive. Traiter les divers non-citoyens de façon différente selon leur appartenance citoyenne particulière, alors que la citoyenneté est comprise comme un indicateur de la force du lien associatif peut engendrer un ressentiment qui ne sera d'aucune aide pour d'autres formes de coopération mondiale.

Une façon de contourner ces limitations est de ne pas différencier les non-compatriotes d'après la force des devoirs que nous avons à leur endroit, mais de maintenir seulement la distinction entre compatriotes et non-compatriotes. Cependant, la cohérence d'une telle pratique est mise à l'épreuve par le fait que nous sommes souvent associés plus fortement avec des non-compatriotes qui partagent une frontière avec nous qu'avec ceux de nos compatriotes qui vivent éloignés de nous. Bref, il est pour le moins difficile d'imaginer qu'une

politique visant à prioriser les devoirs à l'égard de nos compatriotes sur la base de la force de l'association puisse être justifiée de façon générale et cohérente.

On pourrait être tenté de croire que la priorité accordée aux devoirs à l'endroit des compatriotes puisse être justifiée de façon générale sur la base de la priorité temporelle de l'association étatique³¹. Si l'existence de l'État précède l'existence de l'association économique mondiale, alors les devoirs qui découlent des associations étatiques ont préséance sur ceux qui découlent de l'association économique mondiale. Cette position présente toutefois deux problèmes sérieux. Le premier est que dans la vie de tous et chacun, il est loin d'être évident que les devoirs à l'égard de ses compatriotes existent avant les devoirs à l'égard des autres. Plus jeune est une personne, moins il semble que ce soit le cas, tant l'intégration mondiale économique ne cesse de croître. Le second problème que soulève cette position est que, de façon générale, la priorité temporelle constitue une raison insuffisante pour justifier la priorité morale. Le fait que j'ai eu des devoirs moraux à l'égard de mes collègues avant la naissance de mon fils ne constitue pas une raison suffisante de croire que, lorsqu'ils entrent en conflit, mes devoirs moraux à l'égard de mes collègues l'emportent sur mes devoirs moraux envers mon fils.

Conclusion

Du point de vue selon lequel toute personne a droit à un égal respect, les États et l'économie mondiale donnent naissance à des devoirs de justice parce qu'ils constituent des associations de type approprié. Les nations, étant différentes des États, ne sont pas des associations qui engendrent des devoirs de justice. Les devoirs de justice envers les compatriotes visent à assurer l'égalité citoyenne. L'association économique mondiale donne naissance à des devoirs de justice distributive égalitariste autant qu'à un devoir de protéger les droits de la personne. Les devoirs engendrés par les États et l'économie mondiale sont différents parce que la nature de ces associations est différente. Parce que ces devoirs ont des sources différentes, il n'est pas possible de soutenir que, de façon générale, un type de devoir devra primer sur l'autre. Il peut exister des situations non idéales où, à cause de l'intransigeance de ceux qui ont contrôlé ou contrôlent les ressources, il est impossible de respecter pleinement ces différents devoirs, mais je n'ai pas discuté de ce qui devrait être entrepris à l'encontre d'une telle résistance³².

(Traduit de l'anglais par Xavier Inchauspé et Jocelyne Couture)

Bibliographie

Anderson, Elizabeth. « What is the Point of Equality ? », *Ethics*, 109-2, janvier 1999.

31. Voir Moellendorf, 2002a, pp. 42-43.

32. *Ibid.*, pp. 66-67.

- Barry, Brian. « Humanity and justice in global perspective » in J. Roland Pennock et John W. Chapman, dir., *Ethics, Economics and the Law*, New York, New York University Press, 1982.
- Beitz, Charles. « Cosmopolitanism and Global Justice », *Journal of Ethics*, 9, 1-2, mai 2005.
- Miller, David. « Against Global Egalitarianism », *Journal of Ethics*, 9, 1-2, mai 2005.
- . *On Nationality*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Moellendorf, Darrel. *Cosmopolitan Justice*, Boulder, Westview Press, 2002a.
- . « Is the War in Afghanistan Just ? », *Imprints A Journal of Analytical Socialism*, 6-2, 2002b. Aussi disponible à : [<http://eis.bris.ac.uk/~plcdib/imprints/moellendorf.html>].
- . « Global Justice and the WTO », in Patrick Hayden and Chamsy el-Ojeili, dir., *Confronting Globalisation: Humanity, Justice and the Renewal of Politics*, London, Palgrave Macmillan, 2005.
- O'Neill, Onora. « Between Consenting Adults », in *Constructions of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- . *Towards Justice and Virtue: A constructive account of practical reasoning*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- . « Distant Strangers, Moral Standing and Porous Boundaries », *Bounds of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Pogge, Thomas. *World Poverty and Human Rights*, Cambridge, Polity Press, 2002.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*, édition revue, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999.
- Sandel, Michael J. *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Scheffler, Samuel. *Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*, Oxford, University of Oxford Press, 2001.
- Sen, Amartya. *Development as Freedom*, New York, Alfred A. Knopf, 1999.
- Sreenivasan, Gopal. « Does the GATS Undermine Democratic Control over Health ? », *Journal of Ethics*, 9, 1-2, mai, 2005.
- Sterckx, Sigrid. « Patents and Access to Drugs in Developing Countries, An Ethical Analysis », *Developing World Bioethics*, 4-1, mai 2004.
- UNDP (United Nations Development Program). *Human Development Report*, 2002. [En ligne] [<http://hdr.undp.org/reports/global/2002/en/pdf/chapterone.pdf>.]
- . *Human Development Report*, 1999. [En ligne] [http://hdr.undp.org/reports/global/1999/en/pdf/hdr_1999_ch1.pdf.]
- UNICEF (United Nation's International Children's Emergency Fund). *The State of the World's Children*, 2000. [En ligne] [<http://www.unicef.org/sowc00/>]
- WB (World Bank). *Global Economic Prospects and the Developing Countries*, 2002. [En ligne] [<http://www.worldbank.org/prospects/gep2002/chap1.pdf>.]
- WHO (World Health Organization). *Discussion Paper 54*, Colin Mathers *et al.*, *Global Burden of Disease in 2002: data sources, methods and results*, 2002. [En ligne] [http://www3.who.int/whosis/menu.cfm?path=whosis,burden,burden_estimates&language=english.]
- WTO (World Trade Organisation). 2005a. [En ligne] [http://www.wto.org/english/thewto_e/whatis_e/whatis_e.htm.]
- . 2005b. [En ligne] [http://www.wto.org/english/thewto_e/whatis_e/inbrief_e/inbr02_e.htm.]

La reconnaissance engage-t-elle à l'essentialisme?

Jocelyn Maclure

Cosmopolitisme et particularisme
Volume 34, numéro 1, printemps 2007

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015864ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/015864ar>

[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

Maclure, J. (2007). La reconnaissance engage-t-elle à l'essentialisme?
Philosophiques, 34 (1), 77-96. <https://doi.org/10.7202/015864ar>

La reconnaissance engage-t-elle à l'essentialisme ?¹

JOCELYN MACLURE

Université Laval

jocelyn.maclure@fp.ulaval.ca

Y a-t-il une obligation morale à être cosmopolite ? Les appartenances communautaires — les « particularismes » — sont-ils une forme morale inférieure dont il faut souhaiter la dissolution ? Être cosmopolite engage-t-il au déracinement ? Peut-on être un cosmopolite enraciné ?

Plusieurs théoriciens « universalistes » ou « cosmopolites » contemporains, on le sait, adhèrent à une forme ou une autre de téléologie morale selon laquelle les sujets moraux doivent graduellement développer non seulement une attitude réflexive ou critique vis-à-vis les réseaux de sens ou formes de vie dont ils sont issus, mais aussi une identité morale fondée sur un universalisme abstrait ou sur la dissolution des « particularismes » culturels dans le grand maelström de l'hybridation généralisée².

Bien que je ne croie pas que l'idée d'une communauté globale soit incohérente d'un point de vue conceptuel³, force est de constater que le monde est « ontiquement » segmenté par une vaste pluralité de communautés qui sont toutes fondées sur un processus d'inclusion/exclusion en vertu duquel le « dedans » et le « dehors » sont distingués.

D'un point de vue normatif, je postulerais que cette structuration du monde, cette irréductibilité du « particulier » n'est en soi ni souhaitable ni regrettable. Le véritable enjeu normatif est ailleurs : comment ces processus d'inclusion et d'exclusion s'incarnent-ils ? Quels sont les critères d'inclusion et d'exclusion ? D'un côté, comment le « nous » s'est-il constitué ? Le processus de construction du « nous » s'est-il fait au prix de la non-reconnaissance (assimilation, marginalisation, neutralité « bienveillante », etc.) des minorités internes ? D'autre part, comment se définissent les rapports avec l'extérieur, avec l'autre (respect, collaboration, antagonisme, démonisation, etc.) ? En d'autres termes, quelle éthique détermine les relations entre les majorités et les minorités au sein de la communauté et entre les communautés ?

Dans ce texte, je me pencherai sur les rapports entre les minorités et les majorités culturelles et, plus spécifiquement, sur ce que l'on associe généralement à la politique de la « reconnaissance » ou de l'« identité ». Je soumettrai à l'analyse la critique, forte et récurrente, voulant que la politique de la

1. Je remercie mes collègues du Groupe de recherche sur les sociétés plurinationales (GRSP) pour les nombreuses discussions sur le thème des conditions de la justice et de la stabilité en contexte de diversité culturelle, ainsi qu'Olivier Marcil, mon assistant de recherche, pour ses commentaires et son travail sur le texte.

2. Waldron, 1995.

3. Voir la démonstration de Abizadeh, 2005.

reconnaissance soit intrinsèquement liée à une conception « essentialiste » des cultures, ce qui lui déroberait d'emblée toute validité normative. Sous-entendu à cette critique se trouve le postulat voulant que la politique de la reconnaissance relève du « particularisme », alors que le confinement du culturel et de l'identitaire à la sphère privée ouvre pour sa part la voie au « cosmopolitisme » ou à l'« universalisme ». Cette propension à penser que le particularisme est l'apanage exclusif des minorités ne relève sans doute de rien d'autre que de la correspondance entre, pour simplifier, la « culture » de la majorité et les normes publiques communes, alors que les minorités s'enfermeraient dans le particularisme ou le communautarisme en revendiquant des droits spécifiques, des accommodements, des exemptions ou des formes de reconnaissance réaffirmant leur différence. Or l'argument le plus important de la critique multiculturaliste du libéralisme est que les cultures majoritaires parviennent toujours, à différents degrés, à s'assurer un relais entre leurs attributs culturels, leurs valeurs et leurs intérêts, et les normes publiques communes, si bien que la « neutralité » desdites normes (exigée par le libéralisme) n'est dans les faits qu'apparente. Ainsi, deux voies s'ouvrent, d'un point de vue normatif, si l'on accepte la validité de ce diagnostic : la dé-culturalisation intégrale des normes publiques, ou la politique de la reconnaissance et de l'accommodement des minorités.

Ceux et celles qui ne croient pas qu'il soit possible de passer une cloison parfaitement étanche entre le culturel et civique défendent habituellement la justesse normative de la reconnaissance symbolique, politique ou juridique des minorités culturelles, linguistiques et religieuses⁴. Si cette position « multiculturaliste » me semble reposer sur des assises solides, je ne crois pas que les philosophes qui la défendent aient jusqu'ici répondu de façon satisfaisante aux nombreuses critiques selon lesquelles la politique de la reconnaissance est conceptuellement indissociable d'une conception essentialiste des cultures. Donc, étant donné les vices maintenant bien connus des conceptions essentialistes des cultures, c'est la validité même des théories de la reconnaissance que cette critique met en jeu.

Ma démonstration procédera en cinq temps. J'exposerai d'abord brièvement les deux mouvements théorico-normatifs que sont la politique de la reconnaissance et la critique de l'essentialisme identitaire. Je présenterai dans un deuxième temps ce que l'on pourrait appeler la critique « épistémique » de la politique de la reconnaissance. J'examinerai ensuite, en me référant entre autres à des cas empiriques, l'argument voulant qu'il y ait une antinomie entre les deux mouvements examinés dans la première section. Je proposerai enfin, dans les sections quatre et cinq, ce qui me semble être une représentation plus claire et pénétrante des luttes pour la reconnaissance des cultures minoritaires, ce qui m'obligera à critiquer l'« éthique préservationniste » sur laquelle certains

4. Voir Taylor, 1994; Tully, 2000c; Kymlicka, 2001; Carens, 2000; Parekh, 2000.

théoriciens multiculturalistes fondent la justification normative de la politique de la reconnaissance des cultures minoritaires.

1. La politique de la reconnaissance et la critique de l'essentialisme

Deux perspectives théorico-normatives se sont imposées de façon remarquablement concomitante depuis une quinzaine d'années dans le champ des recherches en sciences humaines sur l'identité et le multiculturalisme : 1) la politique de la reconnaissance, et 2) la critique des conceptions dites « essentialistes » des identités. Comme ces paradigmes sont bien connus, je me contenterai de les résumer brièvement.

D'une part, la politique de la reconnaissance ou le « multiculturalisme » (entendu dans un sens normatif) stipule que la reconnaissance des cultures minoritaires doit maintenant être considérée, dans certains cas, comme une *norme de justice*. Il s'agit donc non seulement d'affirmer que la répression ou l'exclusion de certains groupes d'individus sur la base de leur identité est illégitime (ce que les libéraux égalitaristes admettent d'emblée), mais aussi que la non-reconnaissance, l'indifférence ou la neutralité « bienveillante » à l'égard des minorités culturelles est aussi inéquitable. La politique de la reconnaissance peut prendre de nombreuses formes selon le type de minorité et le contexte d'interaction : reconnaissance symbolique, politique d'accès à l'égalité (dont la discrimination positive), politiques publiques multiculturalistes (financement d'activités visant à valoriser les cultures d'origine chez les immigrants et les générations successives, éducation interculturelle, programmes d'apprentissage des langues d'origine chez la « deuxième génération », etc.), accommodements juridiques (tenues vestimentaires, calendrier, lieux de culte, etc.), droits collectifs (linguistiques, territoriaux, et autres), redistribution de la souveraineté (dévolution, fédéralisme, ratification de traités, etc.), et ainsi de suite. La politique de la reconnaissance se réalise donc dans une conception plus complexe, plus texturée de la citoyenneté que les conceptions libérales, républicaines ou nationalistes classiques, et elle s'entrecroise le plus souvent avec une politique de la redistribution⁵.

D'autre part, les recherches non pas sur les normes de coexistence, mais sur les identités elles-mêmes, c'est-à-dire sur les formes d'auto-interprétation et d'auto-description déployées par différents groupes, ont dans leur très grande majorité révélé le caractère construit et labile des identités, ce qui a fait de la critique des conceptions dites « essentialistes » des identités un passage obligé de toute réflexion sur le sujet. Non sans rappeler la définition aristotélicienne de l'*eidos*, les conceptions essentialistes postulent que les identités sont fondées sur des noyaux durs, sur des propriétés ou des caractéristiques qui ne sont pas altérées par le passage du temps. C'est la possession de ces attributs qui expliquerait la permanence ainsi que le caractère distinct des cultures. Or l'analyse tant empirique que normative a tôt fait de dévoiler les failles des représentations

5. Fraser, 1997 ; Tully, 2000a.

essentialistes de l'identité. D'un côté, les travaux en histoire et en sciences sociales foisonnent d'exemples d'identités qui se transforment dans le temps tout en conservant leur caractère individué. D'autre part, l'évaluation normative révèle comment une conception essentialiste de l'identité peut mener à des exclusions qui heurtent nos jugements moraux bien pesés. Une fois l'essence d'une culture identifiée (la pratique d'une religion, l'origine ethnique, le style de vie, la possession de traits de caractère ou de valeurs spécifiques, l'orientation politique, etc.), il devient aisé d'en dériver des critères d'appartenance qui permettent de départager les membres des non-membres. Or, puisque ces marqueurs d'inclusion et d'exclusion sont issus d'une interprétation particulière de la culture (ils ne viennent pas de « nulle part »), ce processus ne peut mener qu'à des exclusions plus ou moins arbitraires. Un autochtone qui n'adhère pas à ce que l'on associe habituellement à la cosmologie des premiers peuples est-il un autochtone authentique ? Une musulmane qui ne porte pas le voile est-elle moins musulmane pour autant ? Le contexte du pluralisme axiologique et identitaire des sociétés contemporaines, accentué par le processus de mondialisation, ne fait que rendre plus visibles les exclusions inhérentes à la réification des identités⁶.

2. La critique épistémique

Il y aurait, selon certains, une incompatibilité logique entre les deux mouvements théorico-normatifs que je viens de présenter. On ne pourrait, d'un point de vue analytique, endosser une conception constructiviste et pluraliste des cultures tout en défendant, dans certains cas, la reconnaissance des cultures minoritaires. L'argument principal des critiques épistémiques ou méta-éthiques de la politique de l'identité est que la reconnaissance publique d'une culture implique nécessairement son essentialisation. Reconnaître politiquement, juridiquement et même symboliquement une culture revient, selon cette perspective, à l'épingler à un moment précis de son processus de redéfinition perpétuelle. De plus, puisqu'une culture n'est jamais parfaitement homogène et identique à elle-même, la reconnaissance favorise et confère un statut hégémonique à *une* représentation de cette culture et marginalise donc, par voie de conséquence, les interprétations minoritaires⁷. Endossant le diagnostic d'Alison Jaggar, Brian Barry écrit par exemple : « *The ethnic groups [...] are seen by multiculturalists as 'self-evident, quasi-biological collectives of a reified*

6. Remarquons que même les critiques les plus sophistiquées de la nouvelle orthodoxie anti-essentialiste ne proposent pas de revenir à une conception herderienne des cultures. Voir Scott, 2003 ; Kompridis, 2005.

7. Voir Nussbaum, 2003. Les critiques ajoutent habituellement que l'essentialisme peut aussi mener non seulement à la non-reconnaissance des minorités au sein des minorités, mais aussi à leur oppression. Que l'octroi de droits spécifiques à une minorité culturelle puisse mener à l'oppression de minorités internes crée ce que Shachar (2000) appelle le « paradoxe de la vulnérabilité multiculturelle ». Bien que la question de la vulnérabilité des minorités internes soit d'une importance cruciale, je ne l'aborderai que de façon tangentielle dans ce texte (voir note infra-paginale n° 23). S'il est vrai que l'essentialisme identitaire puisse sans contredit engendrer l'oppression de minorités internes, le paradoxe de la vulnérabilité multiculturelle est un argument

*culture*⁸. » Dans la même veine, Chandran Kukathas avance : « *The most seductive and dangerous move in that politics (de l'identité) asserts that identity is not political but, somehow, natural or original*⁹. » Or, comme l'épistémologie constructiviste nous révèle que les luttes pour la reconnaissance ne sont jamais ancrées dans des identités fixes et consensuelles, la reconnaissance publique *produirait*, dans les faits, des identités qui n'existaient pas jusque-là *pour soi*. Le pouvoir public devrait conséquemment rester neutre, « indifférent » par rapport aux différentes identifications culturelles qui sont créées, entretenues et dissoutes dans la société civile¹⁰. Enfin, Seyla Benhabib suggère aussi que la politisation de l'identité a pour effet nécessaire de geler l'identité qui sert de vecteur à la mobilisation politique. Ces luttes sont, selon elle, fondées sur une aporie : « *Movements militating for identity/difference claims simultaneously posit the contingency of proposed identity definitions while arguing for their essential character*¹¹. » La politisation des identités ne pourrait s'effectuer que sur la base de leur réification. Benhabib conclut logiquement qu'on ne peut, si l'on prend la posture du théoricien et non celui du militant, que rester sceptique eu égard aux revendications de reconnaissance des minorités culturelles¹².

contre certaines formes de reconnaissance *distinct* de la critique épistémique qui m'occupe dans ce texte. Les critiques de la politique de la reconnaissance fondées sur l'oppression des minorités internes ne peuvent, d'un point de vue conceptuel, s'avancer plus loin que d'affirmer que l'octroi de droits différenciés aux cultures minoritaires *peut* mener à l'oppression de minorités internes, ce contre quoi on ne trouve rien à redire. Pour le reste, ils doivent s'en remettre à l'observation empirique. La critique épistémique est, pour sa part, catégorique plutôt que prudentielle.

8. Barry, 2001, p. 11, 65. Walter Benn Michaels fait un pas de plus en opinant que le concept même de culture est nécessairement essentialiste : « *To put the point as bluntly as possible, 'cultural pluralism' is an oxymoron: its commitment to culture is contradicted by its commitment to pluralism. [...] Cultural pluralism is thus committed in principle to identity essentialism [...]* ». Cité dans Appiah, 2005, p. 309.

9. Kukathas, 1997, p. 150. De façon plus nuancée, Appiah écrit : « *It seems to me that one reasonable ground for suspicion of much contemporary multicultural talk is that the conceptions of collective identity they presuppose are indeed remarkably unsuitable in their understandings of the processes by which identities, both individual and collective, develop* » (p. 107). « *We know, poursuit-il, that acts of recognition, and the civil apparatus of such recognition, can sometimes ossify the identities that are their object* » (p. 110). En conséquence : « *The politics of recognition, if pursued with excessive zeal, can seem to require that one's skin color, one's sexual body, should be politically acknowledged in ways that make it hard for those who want to treat their skin and their sexual body as personal dimensions of the self* » (p. 110). Appiah, 2005.

10. Kukathas, 1992.

11. Benhabib, 1999, p. 295.

12. Cette critique a été reprise et endossée par plusieurs penseurs français, provenant de différents horizons, qui se sont arrêtés sur la question du multiculturalisme. Voir entre autres Rancière, 2000, p. 64 ; Mesure et Renaut, 1999, p. 195-254 ; Schnapper, 2000, p. 262.

3. Antinomie ou synthèse pratique ?

Je voudrais maintenant tenter de démontrer que cette critique épistémique de la politique de la reconnaissance est elle-même fondée sur une erreur d'ordre analytique. Pour le dire brièvement, il ne m'apparaît pas que le rapport entre la politique de la reconnaissance et la perspective anti-essentialiste puisse être complètement élucidé de façon strictement déductive et apriorique. Si les critiques nous rappellent avec raison que le langage même de la reconnaissance pourrait bénéficier d'un certain nombre d'éclaircissements conceptuels, ils n'arrivent pas à démontrer pourquoi ce qui s'avère dans certains cas une tension *pratique* entre la politique de la reconnaissance et l'épistémologie anti-essentialiste devrait aussi être conçue comme une incompatibilité *logique*. En d'autres termes, les critiques n'ont pas fait la preuve jusqu'ici que l'essentialisme propre à certaines luttes d'affirmation identitaire est nécessairement le propre de toutes les luttes du même genre. Or, tant que cette démonstration ne sera pas faite, nous ne pouvons que rejeter leurs conclusions à la fois analytique (l'existence d'une antinomie) et normative (une théorie de la justice se doit d'ignorer les demandes de reconnaissance des minorités culturelles). En effet, si la démonstration méta-éthique des critiques échoue, il ne nous reste pas d'autres choix que d'ancrer notre jugement normatif au sujet du bien-fondé de revendications de reconnaissance dans l'étude de cas spécifiques (plutôt que dans la réflexion strictement analytique).

Cela dit, la tension qui figure au cœur de l'argumentaire des critiques est bien sûr véritable. L'histoire, même récente, regorge d'exemples de mouvements qui s'en sont remis à l'homogénéisation et à l'essentialisation du « nous » et des « autres » dans le but de raffermir leur unité interne et de donner plus de poids à leurs revendications politiques. Le « nous » est présenté comme étant monolithique afin d'exercer une pression plus grande auprès de la majorité. Les membres internes qui contestent la représentation identitaire essentialisée sont accusés d'inauthenticité ou, pire, de trahison. Poussée à l'extrême, cette « rigidification » des frontières de l'identité peut conduire à des situations tragiques comme celles des Balkans ou du Rwanda. Il ne s'agit donc pas de sous-estimer le problème mis en relief par les critiques.

Cela admis, qu'advient-il le plus souvent, du moins dans les démocraties constitutionnelles, lorsque des groupes ou des entrepreneurs identitaires au sein d'une minorité puisent à l'essentialisme identitaire pour soutenir leurs revendications politiques ? La lutte pour la reconnaissance prend habituellement son impulsion dans un sentiment d'injustice¹³. Comme les cas d'espèces que j'aborderai dans un instant en témoignent, ceux qui ne se reconnaissent pas dans la représentation identitaire ou dans les revendications politiques mises de l'avant par ceux qui parlent (abusivement) au nom du groupe minoritaire y vont eux-mêmes, si on le leur permet, de leur propre lutte

13. Honneth, 1999.

pour la reconnaissance. Cette prise de parole leur permet d'exprimer leur désaccord, de dévoiler les injustices dont ils sont victimes, de présenter leur propre interprétation de l'identité commune et de soumettre leurs propres revendications. Ce faisant, cette lutte pour la reconnaissance a pour effet de fissurer la représentation identitaire hégémonique, de révéler son caractère partiel et contingent, et d'inaugurer, dans le meilleur des cas, un dialogue démocratique interne sur le sens et la portée de l'identité partagée.

3.1 Des cas d'espèce

Prenons, par exemple, au débat récent au sein des communautés musulmanes canadiennes portant sur la mise sur pied d'un mécanisme d'arbitrage en matière de droit de la famille fondé sur la Charia¹⁴. Le débat a vu le jour à la fin de 2003, lorsque Syed Mumtaz Ali, un avocat ontarien à la retraite, a annoncé la création de l'Islamic Institute of Civil Justice (IICJ) qui aura pour fonction d'arbitrer les conflits familiaux en se basant sur la loi personnelle islamique. Mumtaz Ali a présenté l'Institut comme une *Sharia Court* en tout point conforme aux dispositions de la loi sur l'arbitrage adoptée par l'Assemblée législative ontarienne en 1991. Il a spécifié que les « bons musulmans » auraient l'obligation morale de se prévaloir des services de l'Institut.

On a donc ici affaire à un exemple typique d'essentialisation identitaire. Les « bons musulmans » — les musulmans « authentiques » — n'auront d'autres choix que de se conformer à l'interprétation de l'islam privilégiée par l'IICJ. Or des musulmans canadiens (hommes et femmes) ont eu tôt fait de prendre la parole pour s'opposer publiquement au projet et pour diffuser leur propre compréhension de l'islam. L'initiative de l'IICJ a ainsi eu pour effet de lancer un processus de délibération entre musulmans canadiens (une catégorie identitaire elle-même segmentée par des différences de genre, d'origine, de génération, de confession, etc.), ainsi qu'entre musulmans et non musulmans. S'il est difficile pour l'instant de prévoir ce qui émergera de cette discussion, on peut déjà affirmer que la tentative d'homogénéisation de l'identité musulmane canadienne qui a accompagné la proposition de la création de l'IICJ a plutôt eu pour effet de lever le voile sur une partie de sa complexité. Il se peut bien que, si le gouvernement ontarien permet la mise en place des mécanismes d'arbitrage en question, une partie des musulmans ontariens y ait recours, mais on ne voit pas sur quelle base on pourrait soutenir que cette forme d'accommodement juridique a comme condition ou comme conséquence l'essentialisation de l'identité musulmane canadienne¹⁵.

Mais qu'en est-il des luttes pour la reconnaissance de groupes plus institutionnalisés dont l'identité semble plus ferme et consensuelle ? Qu'en est-il, par exemple, des luttes pour la reconnaissance des Catalans, des Québécois

14. Boyd, 2004.

15. Ce qui n'empêche évidemment pas que l'on puisse s'opposer pour d'autres raisons à la mise en place de ces mécanismes d'arbitrage. C'est uniquement la critique épistémique de la politique de reconnaissance qui m'occupe dans ce texte.

ou des Cris ? Ces cas d'espèce valident-ils le jugement analytique sur lequel repose l'argumentaire des critiques de la politique de la reconnaissance ? On voit mal, encore ici, comment la généralisation proposée par les critiques se trouve validée par l'observation sociologique. Bien que je ne puisse en faire la démonstration dans cet article, le cas des minorités nationales mentionnées plus haut témoigne au contraire qu'une minorité peut, en pratique, mettre de l'avant une lutte persistante d'affirmation identitaire tout en étant traversée de débats et de désaccords tout aussi persistants quant au sens et à l'extension politique de l'identité commune¹⁶.

En fait, d'un point de vue conceptuel, la véritable question soulevée par la politique de l'identité est celle-ci : comment des cultures différenciées et en constante transformation parviennent-elles à lutter pour différentes formes de reconnaissance¹⁷ ? Comment une minorité peut-elle reconnaître sa propre diversité tout en demeurant capable de contester des structures de reconnaissance, de redistribution et de gouvernance jugées inéquitables ? Comment arrimer l'action collective et la prise en considération de l'hétérogénéité ? Comment, pour boucler la boucle, les deux mouvements théorico-normatifs arrivent-ils à s'arrimer dans le champ de la praxis ? Les théoriciens de la reconnaissance et du multiculturalisme n'ont pas, me semble-t-il, réussi à faire la lumière sur l'architecture conceptuelle de ces synthèses pratiques évolutives.

4. Vers une représentation plus claire de la lutte pour la reconnaissance

Comment, donc, un acteur collectif peut-il reconnaître son hétérogénéité constitutive tout en demeurant un acteur ? Ce que l'on pourrait appeler une phénoménologie plus adéquate ou, mieux encore peut-être, une représentation plus claire et pénétrante des luttes pour la reconnaissance peut, je crois, nous aider à répondre à cette question, du moins en ce qui a trait aux minorités culturelles¹⁸. Comme la philosophie politique anglo-américaine contemporaine se comprend, dans sa tradition dominante, comme une entreprise d'abord et avant tout normative, l'essentiel des travaux sur le multiculturalisme a été consacré jusqu'ici aux « droits » des minorités culturelles. De quels types de droit les minorités culturelles peuvent-elles légitimement se prévaloir ? Une conception différenciée de la citoyenneté nous rapproche-t-elle davantage de la justice qu'une

16. Pour ne considérer que quelques exemples, voir Keating, 1996, (sur les nations minoritaires); Maclure, 2005a (sur les peuples autochtones); Modood, 2000 (sur les communautés musulmanes au Royaume-Uni).

17. Je laisserai en suspens la question préalable de la possibilité, pour une culture, de maintenir une conscience de soi distincte en contexte d'interpénétration constante des référents culturels. Cette question n'a, elle non plus, pas été suffisamment thématisée par les théoriciens multiculturalistes.

18. Je préfère, pour ma part, le langage wittgensteinien résolument dé-transcendentalisé et comparatiste de la représentation claire et pénétrante (*perspicuous representation*). Voir Wittgenstein, 1967, section 122. Voir aussi la conception plus herméneutique de la phénoménologie telle que la présente Grondin, 2003.

conception libérale neutraliste ? Plus simplement, quelle est la meilleure théorie de la justice en contexte de diversité culturelle ? Sans remettre en question la nécessité et la fécondité de cette approche avant tout normative, la focalisation sur les enjeux normatifs a possiblement éclipsé l'étape préalable d'une description fine et éclairante des processus immanents aux luttes pour la reconnaissance¹⁹. C'est pourtant cette étape qui, me semble-t-il, permet le mieux de répondre aux critiques épistémiques.

Comme je l'ai laissé entrevoir avec l'exemple des communautés musulmanes canadiennes, une lutte pour la reconnaissance est avant tout un processus *politique* similaire aux autres mouvements politiques visant la transformation démocratique des règles du vivre-ensemble. Les luttes pour la reconnaissance reposent, comme toutes les luttes politiques, sur la formation de l'opinion publique et de la volonté collective. Ces processus mènent non pas (ou rarement) à la création de consensus politiques complets, mais plutôt à la formation de majorités et de minorités²⁰. Plus la majorité est importante et soudée, plus le poids politique du mouvement d'affirmation identitaire est considérable. Sans surprise, les orientations et les principes généraux et abstraits suscitent souvent les consensus les plus forts (le groupe minoritaire possède une identité distincte qui mérite d'être reconnue dans ses propres termes, il a droit à un certain degré d'autodétermination dont il doit faire usage, etc.). L'existence de ces zones d'accord est cependant tout à fait compatible avec la persistance de désaccords importants sur les implications spécifiques des consensus plus abstraits (Comment définir l'identité commune ? Quels sont les meilleurs moyens de l'affirmer politiquement ?). La pratique révèle que, dans bien des cas, les consensus assez généraux sont souvent assez robustes pour soutenir une vigoureuse politique d'affirmation identitaire²¹. Des entrepreneurs identitaires peuvent évidemment profiter de ces processus politiques pour véhiculer une conception essentialiste et exclusiviste de l'identité, mais l'on ne peut affirmer, d'un point de vue conceptuel, que la politique de l'identité est nécessairement et complètement saturée par l'essentialisme identitaire²².

19. J'ai exploré l'opposition et la complémentarité entre ces deux approches dans Maclure, 2006a.

20. Waldron, 1999, p. 111-117.

21. Prenons un exemple. Plusieurs Cris de la Baie James se sont opposés à l'entente de 2002 entre le gouvernement du Québec et le Grand Conseil des Cris (la « paix des braves »), principalement parce que l'entente (qui prévoit entre autres la dérivation de la rivière Rupert) se traduirait par une perturbation trop grande des modes de vie traditionnels des Cris. Après d'intenses débats dans les communautés, près de 70 % des Cris qui ont pris part au référendum sur le projet ont appuyé l'entente. Le Grand Chef et défenseur de la paix des braves, Ted Moses, a ensuite frôlé la défaite lors des élections qui ont suivi la ratification de l'entente et perdu les plus récentes élections. Or, même si les désaccords au sein de la nation crie persistent au sujet du bien fondé de la paix des braves, les Cris ont depuis entrepris un combat pour la reconnaissance auprès du gouvernement fédéral dans le but d'en arriver à une entente similaire.

22. Au contraire, comme je l'exposerai dans la section suivante, la mise en œuvre d'une politique de la reconnaissance a plutôt comme effet de braquer le projecteur sur le caractère différencié et mouvant de l'identité politisée.

En somme, pour répondre directement à la critique épistémique, la proposition voulant que la politique de l'identité ait nécessairement besoin, comme substrat, d'une identité pleine, consensuelle et statique n'est confirmée ni par l'analyse logique ni par l'observation empirique. La politique de l'identité n'est fondée sur rien d'autre qu'un processus de formation de l'opinion et de la volonté suffisamment fort et rassembleur pour soutenir la mobilisation. Comme des consensus exhaustifs découlent très rarement de ce genre d'activité démocratique, la mise en œuvre d'une lutte pour la reconnaissance déclenche le plus souvent des luttes du même ordre *au sein* de la minorité revendicatrice²³. De plus, comme je le soumettrai dans la prochaine section, loin de rester parfaitement identiques à elles-mêmes, les identités sortent au contraire transformées des dialogues publics immanents à la lutte pour la reconnaissance. Les critiques commettraient donc l'erreur d'hypostasier les tendances essentialistes que l'on retrouve effectivement (mais à des degrés très variables) dans la majorité des mouvements d'affirmation identitaire. Cette erreur est toutefois encouragée, comme je tenterai maintenant de le démontrer, par certains choix conceptuels et justificatifs malheureux, faits par les théoriciens de la reconnaissance et du multiculturalisme.

5. Réviser et clarifier le langage de la reconnaissance

La prévalence contemporaine du langage de la reconnaissance est corrélative à l'idée largement acceptée voulant que le développement de l'identité humaine soit un processus dialogique ou intersubjectif de part en part. Les relations intersubjectives ne se résument pas à l'action communicationnelle de sujets autonomes préalablement individués ; elles sont aussi constitutives de l'identité morale des agents. Comme le souligne Charles Taylor, c'est en cheminant dans les mailles de « toiles d'interlocution » particulières que l'agent parvient à gagner en intelligibilité au sujet de sa propre existence, à développer les compétences éthiques qui lui permettront, tant bien que mal et de façon faillible, de se positionner relativement aux visions de la vie bonne qui lui sont présentées, et de se projeter sur différentes possibilités existentielles²⁴.

Partant de la prémisse du caractère dialogique de l'identité, plusieurs ont conclu que la reconnaissance est une condition ontologiquement nécessaire au développement de la confiance de base et de l'estime de soi chez les agents. Poursuivant la réflexion amorcée par Hegel, Axel Honneth écrit :

23. Tully, 2001. Pour revenir à la question de la vulnérabilité des minorités internes (note infrapaginale n° 7), on ne voit pas pourquoi une majorité aurait l'obligation morale d'obtempérer à la demande de reconnaissance d'une minorité qui, en fondant sa lutte sur une conception essentialiste et exclusiviste de son identité, ne reconnaît pas ses propres minorités (voir Tully, 2000b). Bien que je ne puisse ici m'expliquer là-dessus, la contradiction pragmatique qui consiste à ancrer une politique de reconnaissance dans la non-reconnaissance des minorités internes me paraît un meilleur critère normatif pour refuser l'octroi de droits spécifiques à une minorité que la distinction problématique et souvent inapplicable de Kymlicka entre la « contrainte interne » et la « protection externe ». Voir Kymlicka, 2001, p. 59.

24. Taylor, 1989, p. 36.

*The reproduction of social life is governed by the imperative of mutual recognition, because one can develop a practical relation-to-self only when one has learned to view oneself, from the normative perspective of one's partners in interaction, as their social addressee. [...] The aforementioned imperative [...] provides the normative pressure that compels individuals to remove constraints on the meaning of mutual recognition, since it is only by doing so that they are able to express socially the continually expanding claims of their subjectivity*²⁵.

Ainsi, lorsqu'on conceptualise la politique identitaire contemporaine dans les termes du langage hégélien de la reconnaissance, comme c'est souvent le cas depuis la publication de l'essai de Taylor sur la reconnaissance, on peut penser, à juste titre, que les luttes pour la reconnaissance ont pour fonction de permettre aux minorités de développer un sain rapport à soi (confiance de base et estime de soi). Dans ce contexte, il est vrai que l'usage du langage de la reconnaissance peut inciter à penser (*contra* Hegel) qu'il y a une identité pré-formée, toujours déjà là, qui attend d'être reconnue de façon adéquate. En d'autres termes, le langage de la reconnaissance, en dépit du caractère profondément dialectique que lui a donné Hegel dans le chapitre quatre de la *Phénoménologie*, peut laisser entendre que la lutte présuppose, comme l'avancent les critiques, une identité pure ou authentique dont le développement fut enrayé par la non-reconnaissance. Cette interprétation semble d'ailleurs confirmée par le langage en apparence complémentaire de la « survivance », de la « protection » et de la « préservation » des cultures qui est souvent (mais pas systématiquement) déployé par les théoriciens de la reconnaissance et du multiculturalisme (j'y reviendrai dans la sous-section suivante). Qu'est-ce qui doit survivre ou être protégé, se demandent les critiques, sinon une identité substantielle fixe et authentique²⁶ ? Bien que je soupçonne que peu de théoriciens de la reconnaissance adhèrent à une telle conception de l'identité, il est vrai que le rapport entre la reconnaissance et les identités collectives n'a pas été suffisamment thématiqué par ces auteurs²⁷.

Deux aspects immanents à l'activité qui consiste à lutter pour la reconnaissance ou l'obtention de droits spécifiques méritent d'être explicités. La lutte pour la reconnaissance comprend, me semble-t-il, une dimension *cognitive* et une dimension *transformatrice*. D'un côté, la *re-connaissance* présuppose effectivement la prise en considération d'un « nous » se rapportant à une

25. Honneth, 1995, p. 92-3. Dans la même veine, Taylor (1994) écrit que « [...] notre identité est partiellement formée par la reconnaissance ou par son absence, ou encore par la mauvaise perception qu'en ont les autres : une personne ou un groupe de personnes peuvent subir un dommage ou un déformation réelle si les gens ou la société qui les entourent leur renvoient une image limitée, avilissante ou méprisable d'eux-mêmes. La non-reconnaissance ou la reconnaissance inadéquate peuvent causer du tort et constituer une forme d'oppression, en emprisonnant certains dans une manière d'être fausse, déformée et réduite » (p. 41-2).

26. Habermas, 1994 ; Appiah, 2005, p. 130-8 ; Barry, 2001, p. 65.

27. À ma connaissance, Garcia Düttman (dont le propos plus général est malheureusement alambiqué), Markell et Tully font figure d'exceptions. Voir Garcia Düttmann, 2000 ; Tully, 2000a ; Markell, 2000.

identification commune servant de moteur à la mobilisation politique. Il ne peut y avoir, en effet, de travail démocratique sans l'existence d'un acteur collectif qui vise la transformation de l'ordre établi. Contrairement à ce que les critiques tiennent pour acquis, ce « nous » n'a pas à être conçu comme naturel et organique. Comme nous l'avons vu à la section 4, le « nous » qui lutte pour la reconnaissance est généralement le fruit de processus répétés de construction de l'opinion publique et d'une volonté politique (des processus normalement ponctués de désaccords, de dissensions et de contre-mobilisations). Les critiques ont donc raison de faire ressortir la dimension cognitive de la dialectique de la reconnaissance (l'existence et la prise en considération d'un « nous »), mais ils ont tort d'inférer que ce « nous » ne peut être fondé que sur une identité essentialisée. Comme je l'ai souligné, la pratique nous montre que l'identité peut être fluide et contestée tout en demeurant suffisamment significative et robuste pour embraser une lutte politique.

De l'autre côté, comme Hegel l'a montré, l'activité même de lutter pour la reconnaissance transforme l'identité des sujets aspirés dans la dialectique de la reconnaissance mutuelle. En aval, le dialogue autour de la légitimité et de la nécessité de lutter pour la reconnaissance et autour de la forme de reconnaissance souhaitée révèle différentes façons de vivre et d'interpréter l'identité commune et, ce faisant, jette un éclairage sur une partie de la complexité interne à cette identité. En amont, le débat avec l'« autre » procure au « soi » des réflexions de sa propre identité qui coïncident plus ou moins avec ses propres représentations et fait émerger d'autres visions du vivre-ensemble. Bien qu'il ne soit pas aisé de valider *a posteriori* ce jugement, il me semble plausible de penser que ces débats internes et externes modifient, à différents degrés, les représentations identitaires des agents concernés²⁸. Aspect complètement passé sous silence dans les critiques strictement logico-déductives, la lutte pour la reconnaissance participe ainsi activement à la transformation perpétuelle de l'identité collective, ce qui démontre (si l'on tient la thèse pour plausible) qu'elle n'est pas nécessairement liée à une conception chosifiante des identités. La lutte pour la reconnaissance serait ainsi construite sur une tension permanente entre ses dimensions cognitive et transformatrice²⁹; une tension éludée par les critiques épistémiques de la politique de la reconnaissance.

5.1 De l'« éthique préservationniste » à la justification démocratique

En revanche, les théoriciens de la reconnaissance et du multiculturalisme ont à certains égards eux-mêmes ouvert la porte à la charge d'essentialisme.

28. L'argument est en fait une extension de celui développé par les théoriciens de la démocratie délibérative selon lequel la délibération publique aurait un effet transformateur sur les jugements éthiques et politiques des délibérants. J'ai abordé plus longuement cette question dans Maclure, 2006b. « On the Public Use of Practical Reason : Loosening the Grip of Neo-Kantianism », *Philosophy & Social Criticism*, vol. 32, à venir, 2006b.

29. Garcia Düttman, 2000, p. 3-26.

D'une part, certains de ces théoriciens ont sans doute trop tardé avant de préciser que la lutte pour la reconnaissance ne pouvait pas être comprise dans une perspective strictement téléologique en vertu de laquelle l'objectif de la lutte est la reconnaissance finale et définitive de l'identité politisée. Il est vrai qu'une telle perspective semble effectivement s'enraciner dans une conception homogène et statique de l'identité. Or, comme la politisation de l'identité participe à sa transformation continue, le *telos* de la lutte pour la reconnaissance ne peut être la reconnaissance définitive d'une identité inaltérable. La diversité interne et la mutabilité des identités font en sorte que la reconnaissance ne peut être conçue comme un acte unique et définitif³⁰. Comme le soutient James Tully, la politique de la reconnaissance se doit d'être pensée comme une modalité permanente du processus plus large qu'est la politique démocratique³¹.

Il est vrai que les approches avant tout normatives abordées plus haut laissent entendre, en arguant que le traitement équitable des minorités exigent tel ensemble de droits ou telle forme de reconnaissance, que la construction (et l'application) d'une « bonne » théorie de la justice peut au fond répondre une fois pour toute à la politique d'affirmation identitaire des minorités. Clarifiant sa pensée sur le sujet, Kymlicka est récemment revenu sur cette question afin de mettre en relief la « banalité » de la politique de l'identité, c'est-à-dire son caractère permanent et irréductible³². Même l'application d'une théorie adéquate de la justice interculturelle ne saurait mettre la politique démocratique à l'abri de la politique de l'identité.

Ensuite, et plus fondamentalement, l'insistance sur la « survivance », la « protection » ou la « préservation » des cultures que l'on retrouve dans certains travaux influents m'apparaît être le maillon le plus faible des théories de la reconnaissance et des droits des minorités³³. Ce que Anthony Appiah appelle l'« éthique préservationniste » semble en effet sémantiquement et logiquement tourné vers la protection ou la survivance de cultures authentiques menacées d'extinction ou de folklorisation³⁴. Encore une fois, qu'y a-t-il à conserver intact sinon une essence culturelle mise en péril par le contact avec les cultures dominantes ? Je présume ici encore que peu des défenseurs de l'éthique et de la politique préservationnistes endosseraient une telle conception fixiste des identités. Mais pourquoi, alors, encastrent le langage de la reconnaissance dans celui de la survivance ?

Afin de se prémunir contre ce genre de critique, Kymlicka précise qu'il ne s'agit pas de protéger le *caractère* d'une culture (la façon dont une culture s'actualise et se substantifie dans le temps (mais bien uniquement sa *structure*. En effet, la structure d'une culture contient les ressources symboliques

30. Emcke, 2000, p. 494.

31. Voir Tully, 1995, p. 5 ; et Tully, 1999, p. 26.

32. Kymlicka, 2003, p. 385.

33. Taylor, 1994, Raz et Margalit, 1994, Kymlicka, 1989, pp. 139, 173, 199, Kymlicka, 2001, p. 157, 160.

34. Appiah, 2005, p. 130-8.

et institutionnelles, dont une langue commune, des institutions publiques, une histoire et des traditions, qui lui permettent de créer, maintenir et renouveler le contexte de choix qu'elle offre à ses membres³⁵. La protection de la structure d'une culture permet à l'individu d'avoir accès à un riche éventail de choix éthiques sans pour autant lui dicter une conception de la vie bonne.

Je n'ai pas de désaccord majeur avec Kymlicka sur ce point. Ma seule divergence tient au langage descriptif déployé pour expliquer et justifier les revendications des minorités culturelles. Pour des raisons qui relèvent à la fois de l'individualisme moral et de la critique de l'essentialisme identitaire, l'objectif de protection des cultures ne peut constituer le fondement normatif de la reconnaissance ou de l'octroi de droits spécifiques. Le véritable principe normatif en jeu ici n'est pas celui de la préservation des cultures, mais bien celui du droit à l'autodétermination. Comme Kymlicka l'a lui-même souligné, une théorie multiculturaliste de la justice n'a pas à se préoccuper *directement* de la survivance des cultures telles qu'elles se donnent dans le temps et dans l'espace (ce qui reviendrait à flirter avec l'essentialisme), mais uniquement de la possibilité et de la capacité d'une culture nationale à décider, dans la mesure du possible, des caractéristiques, des traits, des valeurs qu'elle souhaite reproduire, rénover ou abandonner. De même, contrairement à ce que Joseph Raz et Avishai Margalit laissent entendre, ce n'est pas *d'abord* l'érosion ou la dégradation d'une culture minoritaire qui constitue une injustice dans une démocratie libérale multiculturelle³⁶, mais plutôt l'usurpation du pouvoir d'autodétermination qui a mené, le cas échéant, à la transformation *hétéronome* de la culture de la minorité. On ne voit pas, en effet, pourquoi il faudrait protéger une culture qui se délite en raison de ses propres décisions et (in)actions. La reconnaissance n'engage donc pas à une éthique et à une politique de la protection des cultures menacées, mais bien au respect du droit à l'autodétermination (dans le sens déflationniste, « post-westphalien », du terme) des cultures nationales. Le langage de la survivance, de la préservation et de la protection des cultures n'est d'aucune utilité dans la justification normative de la politique de la reconnaissance³⁷. Si la reconnaissance a pour but de protéger quelque chose, c'est avant tout la *capacité* d'un groupe se réclamant d'une culture commune à conserver une certaine emprise démocratique sur le devenir de son identité³⁸.

35. Kymlicka, 1989, p. 165-9.

36. Raz et Margalit, 1994, p. 119, et Raz, 1994, p. 174.

37. Le langage de la préservation n'est pas plus utile lorsqu'il est question des citoyens issus de l'immigration. Le langage pertinent est ici celui de l'« intégration ». J'aborde cette question un peu plus longuement dans Maclure, 2005c.

38. Ce droit à un degré d'autodétermination des cultures nationales doit évidemment lui aussi être justifié. Plutôt que tenter de démontrer la valeur intrinsèque de l'autodétermination, je me contenterai ici de remarquer que je ne vois pas comment on peut justifier, d'un point de vue libéral, que l'on dérobe à une minorité son pouvoir d'autodétermination (outre dans les cas de violations systématiques des droits individuels).

Cette conclusion est en tout point compatible avec la théorie de Kymlicka, qui ne peut être accusé de présupposer une conception essentialiste des cultures³⁹. Il est possible que Kymlicka en soit venu à adopter le langage de la protection des cultures en raison de la nature de sa justification normative des droits des minorités culturelles. Comme les individus doivent selon lui avoir accès à une culture sociétale riche, diversifiée et relativement stable (*secure*) pour pouvoir se développer en tant qu'agents moraux autonomes, les libéraux devraient accepter que les cultures minoritaires prennent des mesures politiques ou juridiques pour « protéger » le contexte de choix qu'elles offrent à leurs membres. Le problème ici, avec l'argument ontologique de Kymlicka, n'est pas qu'il soit faux mais, comme il a été remarqué, qu'il démontre seulement que les individus doivent avoir accès à *une* culture riche en options existentielles. En d'autres termes, il ne justifie pas la protection des cultures *minoritaires*. Il est en effet tout à fait possible qu'une fois assimilés les membres d'une culture minoritaire jouissent d'un contexte de choix encore plus riche, stable et diversifié que celui initialement offert par leur culture d'origine. Poussé dans ses derniers retranchements, Kymlicka doit changer de registre et s'en remettre à une constatation psycho-sociologique pour justifier les droits des minorités : les individus sont en général attachés à *leur* culture et enclins à lutter jusqu'à la fin pour sa préservation. Je soumets pour ma part que les membres d'une culture sont d'abord attachés à leur pouvoir d'autodétermination qui, en retour, leur permet de conserver un certain degré de contrôle sur l'évolution de leur identité, d'où la nécessité de passer du langage de la préservation des cultures à celui de l'autodétermination.

La politique linguistique québécoise (un exemple généralement associé à l'éthique préservationniste (démontre selon moi la supériorité du langage de l'autodétermination. D'abord, bien que je ne puisse développer ce point ici, la seule justification moralement acceptable de la politique linguistique québécoise réside dans la volonté toujours renouvelée d'une bonne majorité de citoyens québécois de s'auto-imposer des contraintes en vue de la réalisation d'un bien supérieur, soit la défense et la promotion de la langue française en Amérique du Nord. Bien que l'objectif de préservation de la langue puisse *motiver* les citoyens à se priver de certaines possibilités (*opportunities*), la légitimité de la politique dépend de sa capacité à passer, aussi souvent qu'il le faut, le test de la démocratie. C'est le principe du droit à l'autodétermination, et non celui de la protection des cultures, qui accomplit ici le travail de

39. Voir Kymlicka, 2001, p. 124, 137 et 147.

40. Cette justification démocratique plutôt que culturaliste des droits des cultures minoritaires nous permet de répondre à la critique cosmopolite de Waldron, 1995, selon laquelle la position multiculturaliste (qu'il amalgame avec la position communautarienne) est fondée sur le postulat ontologique voulant que les êtres humains aient *besoin* d'appartenir à *une* culture spécifique et circonscrite (leur culture d'origine), ce qui justifierait une politique de la protection des cultures. À l'aune d'une telle justification herderienne des droits des minorités, Waldron a beau jeu de démontrer la supériorité de l'« alternative cosmopolite ».

justification⁴⁰. En corollaire, la politique linguistique québécoise : 1) ne peut être immunisée contre de nouveaux tests démocratiques au nom d'un objectif de protection éternelle de la langue française (au nom de quoi pourrait-on en décider pour les générations futures ?) ; et 2) ne peut brimer les droits individuels fondamentaux (le principe démocratique doit rester en équilibre avec les principes du libéralisme). La légitimité du droit collectif que s'est donné la majorité francophone par la mise en œuvre de la Charte de la langue française ne réside donc pas, en dernière analyse, dans la nécessaire protection de la langue de la majorité, mais bien dans le droit d'une culture nationale à exercer un certain degré de contrôle démocratique sur l'évolution de son identité⁴¹.

La critique de la position de Kymlicka brièvement esquissée par Taylor dans son texte sur la reconnaissance est un bon exemple des impasses créées et entretenues par le langage de la survivance. Se référant explicitement au cas québécois, Taylor s'en prend à l'individualisme moral sur lequel est fondée la justification des droits des cultures minoritaires offerte par Kymlicka. Cette justification individualiste, si elle permet aux membres d'une culture de prendre des mesures visant à « protéger », dans le présent, certaines caractéristiques culturelles, ne parvient pas, selon Taylor, à garantir que les nouvelles générations s'approprient et reproduisent elles aussi ces caractéristiques, ce qui constitue, selon lui, l'objectif des membres d'une culture nationale minoritaire en général et des Québécois francophones en particulier⁴². Pourtant, en se servant de l'État pour faire la promotion de la langue française, les francophones font en sorte que la langue qu'ils transmettent à leurs enfants (et

41. Voir Maclure, 2005b. Voir aussi Leydet, 1995. De même, les droits des peuples autochtones ne peuvent être justifiés au nom de la protection des cultures autochtones ancestrales (qui se sont trouvées fortement perturbées par le colonialisme), mais uniquement sur la base de leur droit légitime à exercer une certaine emprise démocratique sur l'évolution de leur identité. Borrows, 2002 ; Maclure, 2005a.

42. Taylor, 1994, écrit : « Le raisonnement [de Kymlicka] est (peut-être) valable pour les populations *existantes* qui se trouvent piégées dans une culture sous pression et qui peuvent y prospérer ou pas du tout. Mais cela ne justifie pas les mesures envisagées pour assurer la survivance à travers des générations futures non définies. Pour les populations concernées, toutefois, c'est bien là l'enjeu » (p. 60). Il ajoute plus loin : « On pourrait avancer qu'il serait possible, après tout, d'intégrer un objectif comme la 'survivance' dans une société libérale opératoire. [...] Mais cela ne saurait intégrer l'attaque frontale des politiques visant à la survivance culturelle. Il ne s'agit pas simplement de maintenir la langue française accessible à ceux qui voudraient la choisir [...]. Mais cela implique aussi de faire en sorte qu'il existe, dans l'avenir, une communauté de population qui souhaite profiter de la possibilité d'utiliser la langue française. Les politiques tournées vers la survivance cherchent activement à *créer* des membres pour cette communauté, par exemple en leur assurant que les générations futures continueront à s'identifier comme francophones. En aucune manière ces politiques ne peuvent être vues simplement comme fournissant une facilité à des populations déjà existantes » (p. 81). Le modèle de société libérale mis de l'avant au Québec, en permettant la poursuite de desseins collectifs, serait ainsi distinct du libéralisme procédural ou neutraliste. Je ne crois pas pour ma part qu'il s'agisse de deux types de libéralisme différents, mais plutôt d'un libéralisme qui reconnaît (et prend en charge) la porosité entre le culturel et le civique, et d'un autre qui ne la reconnaît pas.

imposent aux enfants de l'immigration) soit aussi la langue principale de l'éducation scolaire, de l'administration et de la délibération publiques, des affaires, de l'art et de la culture, etc., maximisant ainsi la probabilité que les générations ultérieures souhaitent elles aussi que le français demeure la langue publique commune au Québec. Une génération peut-elle légitimement en faire davantage dans son rapport avec les générations futures ? Taylor propose-t-il autre chose ? Suggère-t-il qu'une justification collectiviste (l'attribution d'une valeur morale intrinsèque à la « culture » franco-québécoise (permettrait de faire de la politique linguistique québécoise une « méta-norme » que l'on pourrait mettre définitivement à l'abri de la liberté démocratique des citoyens d'aujourd'hui et de demain ? Cette position, injustifiable tant d'un point de vue libéral que d'un point de vue démocratique, n'est évidemment pas celle de Taylor, mais cet exemple tend à confirmer que l'usage du langage de la survivance culturelle affaiblit, plutôt que consolide, la justification normative de la politique de la reconnaissance⁴³.

Conclusion

Une lecture fine des luttes contemporaines pour la reconnaissance évacue d'emblée les généralisations faciles selon lesquelles ces luttes doivent être comprises comme l'expression d'un particularisme qui entrave le développement d'une identité morale cosmopolite chez les agents et d'un véritable cosmopolitisme institutionnel à l'échelle mondiale. Si le culturel irrigue inévitablement, à différents degrés, les normes et les institutions publiques, il n'y a aucune raison de penser que les cultures minoritaires soient plus habitées, a priori, de velléités plus (ou moins) particularistes que les cultures majoritaires, d'autant plus que la politique de l'identité est liée, conceptuellement, à la critique de la prétention à l'impartialité ou à la neutralité culturelle des normes publiques libérales.

La question de la compatibilité entre une conception constructiviste des identités et la politique de la reconnaissance est plus sérieuse. J'ai soutenu que les critiques strictement logico-déductives de la politique de la reconnaissance généralisent et, ce faisant, érigent en antinomie une tension pratique qui n'a rien de nécessaire et d'inévitable. Les travaux empiriques sur la politisation de l'identité font état de toute une gamme de luttes pour la reconnaissance qui, plutôt que de le nier, prennent en charge le caractère différencié et mouvant des identités collectives. La possibilité, confirmée empiriquement, que la lutte pour la reconnaissance se conjugue avec la prise en considération de la complexité identitaire démontre qu'il n'y a pas d'incompatibilité logique entre les

43. Plusieurs lecteurs de l'essai de Taylor sur la reconnaissance ont conclu que celui-ci endossait une conception essentialiste et statique des identités. Cette conclusion est fautive. En bon hégélien, Taylor souligne à plusieurs reprises que les identités sont en processus constant de transformation par le biais de « dialogues » et de « luttes » continus. Est-ce sa volonté d'en découdre une fois de plus avec ce qu'il appelle l'« atomisme libéral » qui l'amène à faire usage de l'ontologie collectiviste apparemment immanente au langage (inadéquat) de la « survivance culturelle » ?

deux mouvements théorico-normatifs que sont la politique de la reconnaissance et l'épistémologie non essentialiste. Sauf exceptions, les critiques méta-éthiques de la politique de la reconnaissance sont abusivement abstraites, trop faiblement ancrées dans des études de cas spécifiques. Pour qu'elle soit plausible, la thèse qui lie la politique de la reconnaissance et l'essentialisme identitaire doit être empirique et contextuelle plutôt que strictement conceptuelle. Cette distance trop grande avec l'empirie, conjuguée aux conceptualisations parfois malheureuses des théoriciens de la reconnaissance et du multiculturalisme (dont la rétentio[n] du langage de la survivance et de la protection des cultures), explique sans doute pourquoi ces critiques sont généralement fondées sur une représentation insuffisamment claire et pénétrante des luttes multiformes pour la reconnaissance.

En somme, les jugements *a priori* contre la reconnaissance des cultures minoritaires éludent l'essentiel de la complexité de la politique identitaire contemporaine⁴⁴. Or, comme cette politique est, jusqu'à preuve du contraire, une modalité irréductible de la vie démocratique des sociétés contemporaines, la philosophie politique doit continuer à affiner ses catégories analytiques et ses critères normatifs qui peuvent contribuer à l'exercice du jugement eu égard aux questions relatives au multiculturalisme.

Bibliographie

- Abizadeh, Arash. « Does Collective Identity Presupposes an Other ? On the Alleged Incoherence of Global Solidarity », *American Political Science Review*, vol. 99, n° 1, février 2005.
- Appiah, Kwame Anthony. *The Ethics of Identity*, New Jersey, Princeton University Press, 2005.
- Barry, Brian. *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Polity Press, 2001.
- Benhabib, Seyla. « Civil Society and the Politics of Identity and Difference in a Global Context », dans *Diversity and its Discontents*, Neil J. Smelser and C. Jeffrey Alexander, dir., Princeton, Princeton University Press, 1999.
- Borrows, John Frozen. Rights in Canada. « Constitutional Interpretation and the Trickster », dans *Recovering Canada. The Resurgence of Indigenous Law*, Toronto, University of Toronto Press, 2002.
- Boyd, Marion. *Dispute Resolution in Family Law: Protecting Choice, Promoting Inclusion*, Rapport remis au procureur général et à la ministre responsable de la condition féminine de l'Ontario, décembre 2004.
- Carens, Joseph. *Culture, Citizenship, and Community*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Clifford, James. « Taking Identity Politics Seriously: 'The Contradictory, Stony Ground...' » dans *Without Guarantees. In Honour of Stuart Hall*, Paul Gilroy et al., dir., London, Verso, p. 94-112, 2000.

44. On pourrait évidemment dire la même chose des jugements *a priori* en faveur de la reconnaissance. Pour différentes applications en philosophie politique et en anthropologie de cette approche plus prudente, voir Gutmann, 2003 ; Carens, 2000 ; Clifford, 2000, Geertz, 2000.

- Emcke, Carolin. « Between Choice and Coercion : Identities, Injuries, and Different Forms of Recognition », *Constellations*, 7, n° 4, 2000.
- Fraser, Nancy. *Justice Interruptus. Critical Reflections on the « Postsocialist » Condition*, London, Routledge, 1997.
- Garcia Dütmann, Alexander. *Between Cultures. Tensions in the Struggle for Recognition*, London, Verso, 2000.
- Geertz, Clifford. *Available Light*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
- Grondin, Jean. *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003.
- Gutmann, Amy. *Identity in Democracy*, New Jersey, Princeton University Press, 2003.
- Habermas, Jürgen. « Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State », dans *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Amy Gutmann, dir., Princeton, Princeton University Press, p. 107-148, 1994.
- Honneth, Axel. « Intégrité et mépris. Principes d'une morale de la reconnaissance », *Recherches sociologiques*, n° 2, p. 11-22, 1999.
- . *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, Polity Press, 1995.
- Keating, Michael. *Nations against the State. The New Politics of Nationalism in Quebec, Catalonia and Scotland*, London, Macmillan, 1996.
- Kompridis, Nikolas. « Normativizing Hybridity/Neutralizing Culture », *Political Theory*, vol. 33, n° 3, p. 318-343, 2005.
- Kukathas, Chandran. « Are There Any Cultural Rights ? », *Political Theory*, 20, p. 105-39, 1992.
- . « Liberalism, Multiculturalism and Oppression », dans *Political Theory : Tradition and Diversity*, Andrew Vincent, dir., Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Kymlicka, Will. *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press. p. 165-9, 1989.
- . *La citoyenneté multiculturelle*, Paris, La Découverte, 2001.
- . « Being Canadian », *Government and Opposition*, vol. 38, n° 3, 2003.
- Leydet, Dominique. « Intégration et pluralisme : le concept de culture publique », dans *Libéralismes et nationalismes*, F. Blais, D. Lamoureux et G. Laforest, dir., Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1995.
- Maclure, Jocelyn. « Définir les droits des peuples autochtones », *Éthique publique*, vol. 7, n° 1, printemps, p. 132-144, 2005a.
- . « Politique linguistique ou politique d'intégration ? La promotion de la langue dans une communauté politique libérale, démocratique et pluraliste », *Le français, langue de la diversité québécoise*, Pierre Georgeault et Michel Pagé, dir., Montréal, Québec Amérique, 2005b.
- . « Entre le culturel et le civique : les voies (accidentées) de l'accommodement raisonnable », *Cités*, n° 23, Paris, Les Presses Universitaires de France, 2005c.
- . « Perspicuous Representation vs. Normative Theory. A Commentary on James Tully's Approach to Recognition », dans *Multiculturalism and the Law : A Critical Debate*, Omid Payrow Shabani, dir., Cardiff, University of Wales Press, 2006a, (à paraître).
- . « On the Public Use of Practical Reason : Loosening the Grip of Neo-Kantianism », *Philosophy & Social Criticism*, vol. 32, n° 1, 2006b.
- Markell, Patchen. « The Recognition of Politics : A Comment on Emcke and Tully », *Constellations*, 7, n° 4, p. 496-505, 2000.

- Mesure, Sylvie et Alain Renaut. *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Aubier, p. 195-254, 1999.
- Modood, Tariq. « Anti-Essentialism, Multiculturalism, and the 'Recognition' of Religious Groups », *Citizenship in Diverse Societies*, Will Kymlicka et Wayne Norman, dir., Oxford, Oxford University Press, p. 175-95, 2000.
- Nussbaum, Martha. « The Complexity of Groups », *Philosophy & Social Criticism*, vol. 29, n° 1, p. 57-69, 2003.
- Parekh, Bhikhu. *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000.
- Rancière, Jacques. « Citoyenneté, culture et politique », dans *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*, M. Elbaz et D. Helly, dir., PUL, p. 64, 2000.
- Raz, Joseph. « Multiculturalism : A Liberal Perspective » dans J. Raz, dir., *Ethics in the Public Domain*, Oxford, Clarendon Press, p. 110-130, 1994.
- Raz, Joseph et Avishai Margalit. « National Self-Determination », dans J. Raz, dir., *Ethics in the Public Domain*, Oxford, Clarendon Press, p. 110-130, 1994.
- Schnapper, Dominique. « Comment reconnaître les droits culturels ? », dans *Comprendre : Les identités culturelles*, S. Mesure et W. Kymlicka, dir., Paris, PUF, p. 262, 2000.
- Scott, David. « Culture in Political Theory », *Political Theory*, vol. 31, n° 1, p. 92-115, 2003.
- Shachar, Ayelet. « On Citizenship and Multicultural Vulnerability », *Political Theory*, 28, p. 64-89, 2000.
- Taylor, Charles. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989.
- . *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Flammarion, 1994.
- Tully, James. « Liberté et dévoilement dans les sociétés multinationales », *Globe*, vol. 2, n° 2, 1999.
- . « Introduction », dans *Multinational Democracies*, Alain-G. Gagnon et James Tully, dir., Cambridge, Cambridge University Press, p. 1-33, 2001.
- . « Struggles over Recognition and Distribution », *Constellations*, 7, n° 4, p. 469-82, 2000a.
- . « The Challenge of Reimagining Citizenship and Belonging in Multicultural and Multinational Societies », dans *The Demands of Citizenship*, Catriona McKinnon et Iain Hampsher-Monk, dir., London, Continuum, p. 212-234, 2000b.
- . « Une étude de la politique de l'identité », dans *Comprendre les identités culturelles*, S. Mesure et W. Kymlicka, dir., Paris, PUF, p. 193-218, 2000c.
- . *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Waldron, Jeremy. *Law and Disagreement*, Oxford, Clarendon Press, 1999.
- . « Minority Rights and the Cosmopolitan Alternative », dans *The Rights of Minority Cultures*, Will Kymlicka, dir., Oxford, Oxford University Press. p. 93-119, 1995.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1967.

L'individu, l'État et les droits de base

Leif Wenar

Cosmopolitisme et particularisme
Volume 34, numéro 1, printemps 2007

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015865ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/015865ar>

[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

Wenar, L. (2007). L'individu, l'État et les droits de base. *Philosophiques*, 34 (1), 97–112. <https://doi.org/10.7202/015865ar>

L'individu, l'État et les droits de base

LEIF WENAR

La plus grande surprise qu'aurait pu éprouver un observateur attentif des années 1950 s'il avait pu apercevoir l'état de notre monde actuel aurait probablement été de découvrir que le genre humain a survécu. Si on lui avait de plus annoncé que, durant toutes ces années, il n'y aurait aucun conflit armé ouvert entre les grandes puissances, sa surprise aurait sans doute laissé place à la stupéfaction. Dans l'escalade des horreurs qu'a connue la première moitié du XX^e siècle, très peu de choses pouvaient permettre de prévoir la stabilité actuelle de l'ordre international. Bien sûr, de nos jours, de brefs conflits internationaux explosent, et les guerres civiles sont devenues plus fréquentes et plus meurtrières, mais l'éclosion de graves conflits armés entre des nations riches ou disposant d'un armement nucléaire, que ce soit en Amérique du Nord, en Europe ou en Asie, semble presque impossible¹.

Si notre observateur éclairé était issu des années 1850, plutôt que des années 1950, il remarquerait sans aucun doute nos édifices, notre machinerie et la plus grande égalité politique entre les races et les sexes. Cependant, il risquerait d'être frappé bien d'avantage par le fait que les conflits qui persistent dans notre monde s'élaborent encore et toujours autour de la religion et de la nation. Un héritier des Lumières se serait attendu à ce que les religions organisées aient été balayées par les forces de la science et du progrès. Et notre observateur serait troublé de voir que l'organisation des individus en entités nationales, s'affrontant de façon quasi-anarchique, n'a pas encore été remplacée par un mode d'organisation plus rationnel.

L'État-nation reçoit aujourd'hui une attention renouvelée de la part des théoriciens. Les phénomènes de mondialisation ont engendré un nouveau champ d'étude philosophique centré sur les problèmes de « justice globale », et les philosophes tentent de voir si la notion même de nation devrait ou non faire partie du vocabulaire de base d'une telle théorie. La plupart des théoriciens de la justice globale — souscrivant eux-mêmes à un principe d'égalité morale des individus hérité de la tradition des Lumières — ont opté pour des théories cosmopolitiques qui accordent une place centrale à l'individu, sans égard à son allégeance nationale. Cependant, une petite frange conservatrice, menée par John Rawls, a continué de formuler ses théories en termes de groupes nationaux. Cette fracture entre le cosmopolitisme et l'étatisme est la source des principaux débats contemporains touchant la justice globale. C'est aussi le sujet de cet article.

La plupart des théoriciens estiment que l'universalisme cosmopolitique est clairement préférable au particularisme nationaliste. Les tenants du cosmopolitisme soutiennent que les individus constituent l'objet premier de nos

1. Voir Mueller, 1989.

préoccupations morales. Ceux-ci doivent par conséquent, selon eux, être traités comme étant libres et égaux, sans égard à leur appartenance nationale, tout comme les individus qui, à l'intérieur des États, doivent être traités comme étant libres et égaux quelle que soit leur affiliation familiale ou religieuse. Les États-nations, pour peu qu'on leur accorde encore quelque importance, ne seraient que des instruments destinés à fournir aux individus les avantages, les ressources et les droits auxquels chacun d'eux peut prétendre. De ce point de vue, l'insistance que met Rawls à élaborer une théorie en termes de nations plutôt que de personnes semble obtuse, ou au mieux dépassée ; sa théorie serait l'écho d'un « monde westphalien disparu² ». Selon les avocats du cosmopolitisme, la nation — lieu de nombreux conflits passés et d'inégalités actuelles — est précisément ce dont l'individu doit être libéré, plutôt que d'être éternellement emprisonné en elle.

Je crois que le débat qui oppose les approches cosmopolitiques et étatistes de la justice globale a été mal engagé. Une grande partie de la confusion qui l'entoure provient de la compréhension erronée de l'option étatiste découlant en particulier d'une mésinterprétation de l'ouvrage *The Law of Peoples*, de Rawls³. Cet ouvrage présente sans nul doute des difficultés ; une lecture attentive montre cependant qu'il ne fait pas un fétiche de l'État-nation moderne. L'étatisme défendu par Rawls se rapproche bien plus de l'individualisme moral des défenseurs du cosmopolitisme que ceux-ci ne l'ont eux-mêmes aperçu. C'est sur les principes que ces deux approches diffèrent substantiellement, et, sur ce point, l'étatisme rawlsien présente des avantages significatifs. En effet, en dépit de la faveur dont semblent maintenant jouir les théories cosmopolitiques, il semble bien qu'il n'y ait pas et ne puisse pas y avoir de solution entièrement cosmopolitique — et non étatique — aux problèmes soulevés par la justice globale. Pour un avenir encore indéterminé, l'État-nation sera, et devra être, au cœur de nos principes de justice globale. C'est du moins ce que je soutiendrai ici.

Cosmopolitisme et étatisme

Les défenseurs contemporains du cosmopolitisme sont les descendants intellectuels de Rawls lui-même. Les théoriciens aînés comme Charles Beitz et Thomas Pogge, mais aussi ceux de la nouvelle génération tels Andrew Kuper et Darrel Moellendorf, sont engagés dans une entreprise qui peut être décrite comme une tentative d'appliquer les principes de la *Théorie de la Justice*, de Rawls, à la sphère politique mondiale⁴. À l'instar de Rawls qui, dans ce premier ouvrage, représentait les citoyens de la nation comme des personnes libres et égales devant coopérer entre elles au sein d'institutions nationales équitables, ces défenseurs du cosmopolitisme présentent les individus, « citoyens du

2. Buchanan, 2000.

3. Rawls, 1999. Le présent article reprend et développe certains arguments avancés dans Wenar, 2002 et 2005.

4. Beitz, 1999, 1983. Pogge, 1989, 1994. Kuper, 2004. Moellendorf, 2002.

monde », comme des personnes libres et égales devant coopérer entre elles au sein d'institutions mondiales équitables. Le fait qu'un individu soit né dans un pays riche et puissant plutôt que dans un pays pauvre et faible serait tout aussi arbitraire d'un point de vue moral que le fait que certains de nos concitoyens appartiennent à l'autre sexe, à une autre race ou à une autre classe. La justice cosmopolitique vise l'organisation d'institutions mondiales grâce auxquelles les individus seront plus égaux entre eux pour ce qui est des droits, des ressources et des avantages, et ce, quelle que soit leur appartenance nationale⁵.

En fait, les principes de justice les plus fondamentaux d'un point de vue cosmopolitique ne doivent contenir aucune référence à l'appartenance nationale. Par exemple, les défenseurs du cosmopolitisme ont proposé, dès leurs premiers travaux, une transposition à l'échelle mondiale du principe de différence de Rawls, selon laquelle les inégalités mondiales entre les individus ne seraient tolérées que si elles profitent aux individus les plus défavorisés de la planète⁶. Par la suite, les théoriciens du cosmopolitisme ont défendu une variante purement cosmopolitique des principes rawlsiens d'égalité des chances⁷ et de la valeur équitable des libertés politiques⁸. Dans l'énoncé de chacun de ces principes cosmopolitiques, les individus figurent « comme tels » et non pas comme citoyens d'un État ou encore moins comme étant rattachés d'une quelconque manière à des entités politiques locales.

Lorsqu'il s'agit de définir les institutions susceptibles de réaliser ces principes, les avocats du cosmopolitisme ne se montrent pas enclins à proposer la mise sur pied d'un gouvernement mondial. Ils proposent plutôt de faire éclater l'autorité souveraine concentrée dans l'État-nation et de répartir ce pouvoir entre des institutions ayant autorité à la fois au-dessus et au-dessous du palier étatique. La solution pour laquelle ils ont opté afin de répondre aux problèmes de gouvernance a été de « disperser l'autorité politique entre des entités territoriales ponctuelles⁹ ». D'après ce modèle, la souveraineté, actuellement concentrée dans l'État, doit être déplacée vers le haut, à l'échelle mondiale, et vers le bas, à l'échelle locale, tout dépendant de l'aménagement qui permet le mieux de réaliser la liberté et l'égalité cosmopolitiques de tous les individus. Du point de vue cosmopolitique, l'État tel que nous le connaissons, si tant est qu'il continue même d'exister, ne jouira d'aucune primauté dans la politique mondiale.

À côté de cette théorisation cosmopolitique jugée progressiste, le « droit des gens », de Rawls, semble décidément appartenir à l'âge de pierre. Les principes de justice qu'il élabore mettent l'accent sur les États ou, comme il

5. Voir Held et McGrew, 2002, p. 311.

6. Beitz, 1999, pp. 125-76. Pogge, 1994 et 2002, pp. 196-215.

7. Moellendorf, 2002, pp. 78-80.

8. Pogge, 1994, p. 196.

9. Pogge, 2002, p. 169.

préfère le dire, sur les « peuples » plutôt que sur les individus¹⁰. La société des peuples, telle qu'il la conçoit, exige d'une part que les peuples soient justes selon les paramètres de leurs propres conceptions de la justice et ce, dans les limites de la légitimité politique, et, d'autre part, qu'ils se comportent entre eux comme de bons voisins.

Sur le plan national, l'idéal de Rawls exige que les gouvernements de chaque État respectent les droits humains de base, appliquent leurs propres lois impartialement et prennent en considération les désirs exprimés par leurs citoyens. Au-delà de ces contraintes minimales, chaque société peut veiller à la justice de ses institutions nationales de la manière qui lui semble appropriée. Sur le plan international, les principes rawlsiens stipulent que les peuples disposent d'un droit à l'autodéfense, qu'ils doivent respecter les traités qu'ils ont conclu, contribuer à une banque mondiale et assurer l'équité de leurs échanges internationaux. À ces principes Rawls ajoute un principe de distribution économique internationale qu'il appelle « le principe d'assistance ». En vertu de celui-ci, les peuples plus fortunés ont le devoir de venir en aide aux sociétés « accablées » qui, à cause d'un désastre naturel ou d'une culture politique appauvrie, sont incapables de satisfaire aux conditions minimales assurant le maintien d'un gouvernement légitime. Cependant, Rawls n'ajoute aucun principe exigeant la réduction des inégalités entre les pays les plus riches et les plus pauvres, et qui irait au delà de ce qu'exige le principe d'assistance¹¹. Sa théorie ne contient aucun principe visant à rendre les États — et encore moins les individus — plus égaux entre eux pour ce qui est des ressources et des possibilités. Ce que Rawls propose semble donc se réduire à un ensemble de principes de justice globale relativement conservateurs, davantage conformes à l'esprit de ce que Pogge a appelé un « *statu quo* révolu¹² ».

Pour plusieurs lecteurs, les raisons pour lesquelles Rawls élabore son droit des gens en termes de peuples plutôt qu'en termes d'individus demeurent mystérieuses. Pour comprendre pourquoi il l'a fait, nous devons d'abord comprendre pourquoi Rawls s'est montré de plus en plus préoccupé, au cours de ses dernières années, par la question de l'usage légitime du pouvoir politique. *The Law of Peoples*, tout comme *Political Liberalism*, est un ouvrage dont les horizons sont circonscrits par la possibilité de justifier la coercition de façon à ce que des individus la considèrent comment étant acceptable pour eux-mêmes. L'étatisme de Rawls découle du constat que les principes cosmopolitiques présupposent une conception des relations humaines encore inacceptable aujourd'hui pour de nombreux individus. Les gens se conçoivent actuellement, et continueront certainement de le faire, comme étant rattachés à des États. Rawls croit que, tant que ce sera le cas, les principes légitimes de justice globale devront avoir une base internationale plutôt qu'interpersonnelle. Nous pouvons

10. Rawls, 1999, pp. 23-30.

11. *Ibid.*, pp. 35-43.

12. Pogge, 1989, p. 246.

retracer le raisonnement menant Rawls à cette conclusion en exposant la théorie de la légitimité qu'il a développée dans ses derniers travaux.

La légitimité selon Rawls

Une théorie de la légitimité énonce les critères minimaux définissant un usage acceptable du pouvoir politique coercitif¹³. La légitimité est le paramètre le plus fondamental permettant de juger de l'adéquation normative des institutions politiques. Les institutions légitimes n'ont pas besoin d'être justes — dans plusieurs nations, les institutions étatiques sont légitimes sans l'être pour autant¹⁴. Cependant, les lois qui émanent d'un ensemble légitime d'institutions sont suffisamment justes pour qu'il soit justifié de les appliquer en ayant recours à la coercition. De plus, les lois émanant d'une structure de base légitime sont suffisamment justes pour qu'il soit défendu à des étrangers d'utiliser la force pour tenter de les renverser. La légitimité constitue ainsi un concept primitif de la reconnaissance normative pour ceux qui vivent aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur d'un ensemble d'institutions. Les citoyens qui reconnaissent la légitimité des lois considéreront que leur application est appropriée, plutôt que simplement imposée par la force. Et les étrangers qui reconnaissent la légitimité d'un gouvernement considéreront celui-ci comme une autorité de plein droit plutôt que comme une simple clique de criminels s'imposant aux citoyens par la force.

L'ouvrage *Political Liberalism*, de Rawls, aborde de front la question de l'identification des principes légitimes susceptibles d'ordonner de façon stable les institutions d'une démocratie libérale¹⁵. Ces principes doivent respecter ce que Rawls appelle la norme fondamentale de légitimité. Cette norme stipule que les institutions d'une société libérale moderne ne sont légitimes que dans la mesure exacte où les principes qui les régissent sont jugés acceptables par tout citoyen raisonnable¹⁶. Cette norme est exigeante, car elle implique que les principes régissant les institutions d'une nation libérale ne peuvent reposer sur les valeurs particulières d'aucun sous-groupe de citoyens. Ces valeurs particulières ne pouvant être acceptées par tous les citoyens raisonnables, il doit donc y avoir une autre source de valeurs à partir de laquelle le contenu des principes légitimes peut être élaboré¹⁷.

Étant donné que les valeurs particulières d'aucun sous-groupe ne peuvent déterminer le contenu de la structure de base d'une société libérale, il ne reste qu'une seule autre source de valeurs acceptable par tous les citoyens raisonnables et pouvant justifier l'usage de la force par le pouvoir politique. C'est ce que Rawls appelle *la culture politique publique* d'une société. Cette

13. L'intérêt que Rawls accorde à la question de la légitimité trouve sa pleine expression dans Rawls, 1993.

14. Rawls, 1993, pp. 427-429.

15. *Ibid.*, pp. 16-18.

16. *Ibid.*, p. 137.

17. *Ibid.*, pp. 36-38.

culture est constituée par les institutions politiques et les traditions publiques qui permettent de les interpréter, tout autant que par les textes et documents historiques qui sont devenus partie intégrante d'un bagage commun de connaissances [*common knowledge*]¹⁸. Tous les citoyens d'une société libérale peuvent raisonnablement accepter la coercition qui s'appuie sur les valeurs latentes de la culture politique publique de la société, parce que la culture publique est « un fond partagé d'idées de base implicitement acceptées » et qui sont susceptibles d'être « en accord avec les convictions les mieux ancrées des citoyens¹⁹ ». En d'autres termes, tous les citoyens peuvent accepter les valeurs issues de la culture politique publique comme fondement raisonnable de leurs institutions communes parce que — au regard du pluralisme des sociétés libérales — la culture politique publique constitue le seul fond de valeurs que tous les citoyens peuvent considérer comme leur point de convergence commun. Les institutions fondées sur les idées implicites contenues dans la culture politique publique sont donc les seules à pouvoir revêtir les attributs de la légitimité.

La culture politique publique d'une démocratie libérale s'élabore, selon Rawls, autour des valeurs de liberté, d'égalité et d'équité. Les citoyens libres, qui se considèrent égaux entre eux, interagiront de façon équitable au sein du système de coopération sociale définissant leurs institutions de base. Pour Rawls, tout ensemble de principes basés sur ces valeurs de liberté, d'égalité et d'équité satisfait trois conditions générales. De tels principes reconnaissent à tous les citoyens l'ensemble habituel des droits et libertés de base, ils accordent à ces droits et libertés une priorité spéciale en regard de toute autre considération politique, et ils garantissent, pour tous les citoyens, les moyens adéquats leur permettant d'exercer et de faire valoir ces droits et libertés²⁰. Tout ensemble de principes qui satisfait ces trois conditions sera acceptable par tout citoyen raisonnable. Le problème fondamental de la légitimité des institutions d'une société libérale est donc résolu lorsque les principes qui régissent celles-ci réalisent les trois conditions décrites par Rawls.

Au-delà de ce niveau minimal de légitimité, chaque société libérale peut également veiller à l'établissement d'une conception particulière de la justice correspondant plus étroitement aux idées fondamentales qui inspirent sa propre culture politique publique. Rawls présente son ouvrage *The Theory of Justice* comme une proposition visant à ordonner de façon juste une société libérale. Les deux principes, bien connus, qui y sont proposés satisfont aux trois conditions de légitimité énoncées plus haut et précisent le contenu des valeurs générales et abstraites que sont la liberté, l'égalité et l'équité présentes dans la culture publique politique de sa société. Rawls présente donc sa « justice comme équité » comme l'exemple d'une proposition pouvant conduire une société libérale, par-delà la simple légitimité, à une conception plus robuste de la justice.

18. *Ibid.*, pp. 8-15.

19. *Ibid.*, p. 8.

20. *Ibid.*, pp. 156-157 ; Rawls, 1999, p. 141.

La légitimité de l'ordre mondial selon Rawls

Après avoir établi, dans *Political Liberalism*, une théorie de la légitimité concernant les institutions nationales d'une société libérale, Rawls, dans *The Law of Peoples*, déploie la même structure argumentative en ce qui a trait à la légitimité des institutions mondiales. Dans cet ouvrage, il élabore également une norme fondamentale de légitimité : cette fois-ci, il ne s'agit plus d'une norme destinée aux seules sociétés libérales, mais d'une norme qui justifie, dans tous les contextes, l'usage de la force par le pouvoir politique. Cette norme fondamentale de légitimité est une généralisation du principe libéral de légitimité que l'on retrouve dans *Political Liberalism*. Elle stipule que la coercition exercée sur les personnes par un pouvoir politique est légitime dans l'exacte mesure où l'exercice de ce pouvoir s'appuie sur les institutions que ces personnes peuvent accepter, et cela, lorsque les personnes en question sont ou décentes ou raisonnables²¹.

Étant donné que les principes régissant les institutions mondiales doivent être acceptables par tous les individus (décentes ou raisonnables), ils ne peuvent, une fois de plus, mais à l'échelle mondiale, reposer sur les valeurs d'un sous-groupe d'individus. En effet, le pluralisme des valeurs est encore plus accentué à l'échelle mondiale qu'il ne peut l'être au sein d'une société libérale²². Ainsi, comme il l'avait fait pour les sociétés libérales nationales, Rawls part de la culture politique publique à l'échelle *mondiale* pour en extraire des valeurs qui peuvent être acceptables pour tous. La culture politique mondiale est, parallèlement à l'argumentation développée plus tôt, l'unique source des valeurs que tous les individus du monde peuvent considérer comme un point de convergence commun.

C'est, je crois, l'idée de culture politique publique qui nous permet de comprendre pourquoi Rawls rejette le cosmopolitisme. En effet, la culture politique publique mondiale est avant tout internationale, non pas interpersonnelle. Les idées qui président à la conception des institutions de la société mondiale ont trait à la nature des nations et aux relations que celles-ci devraient entretenir entre elles — et non pas à la nature des personnes et à leurs relations. Cela est particulièrement clair, non seulement au vu de la structure des principales institutions politiques et économiques, telles que les Nations Unies ou l'Organisation mondiale du commerce, mais également au vu des lois qui régissent la coopération mondiale et la compétition dans presque tous les domaines (les échanges commerciaux, le maintien de l'ordre,

21. Ce principe de légitimité généralisé, s'appliquant tant aux sociétés libérales que non libérales, est extrapolé à partir du principe libéral de légitimité de Rawls (1993, p. 137). L'expression « décent ou raisonnable » reflète l'usage qu'en fait Rawls dans *The Law of Peoples* en associant le terme de « raisonnable » aux sociétés libérales et celui de « décent » aux sociétés non libérales mais pourtant légitimes. J'ai montré plus en détails comment une interprétation des principaux écrits de Rawls peut être organisée autour du principe général de légitimité dans Wenar, 2004.

22. Rawls, 1999, p. 18.

l'environnement, et ainsi de suite). La même observation peut être faite au sujet des documents relevant de la culture politique publique mondiale et qui proclament la liberté et l'égalité de tous, comme la *Déclaration universelle des droits de l'homme*. Ces documents visent presque exclusivement à définir le cadre à l'intérieur duquel les gouvernements nationaux doivent traiter les individus vivant sur leur territoire. Ils n'élaborent aucune conception substantielle de la façon dont « les citoyens du monde » devraient interagir directement entre eux.

Dans la culture politique publique à l'échelle mondiale, on trouve très peu d'échos de l'idée selon laquelle les citoyens des différents pays devraient se considérer entre eux comme libres et égaux, et interagir de façon équitable à l'intérieur d'un système unifié de coopération sociale. C'est dire qu'il n'y a aucun point de convergence conceptuel comparable aux idées que l'on retrouve au sein de la culture politique publique d'une démocratie libérale, et selon lequel les individus seraient tenus d'interagir de façon équitable comme des personnes libres et égales entre elles. Ce sont les peuples, et non les individus, que les institutions politiques internationales décrivent comme étant libres et égaux, et cela explique pourquoi Rawls fait des peuples le sujet de sa théorie politique mondiale.

Rawls croit, sans doute aussi fermement que quiconque, que tous les êtres humains doivent être considérés comme libres et égaux entre eux. Cependant, il croit encore plus profondément que les humains ne doivent être contraints que si la contrainte est en accord avec l'image qu'ils ont d'eux-mêmes et qu'ils jugent acceptable. Dès lors que l'on ne peut pas présumer que les individus, partout dans le monde, se considèrent comme libres et égaux et devant interagir de façon équitable entre eux par-delà les frontières nationales, on ne peut pas non plus légitimement mettre en place des institutions sociales dotées d'un pouvoir de coercition présupposant une telle attitude et disposition d'esprit de leur part²³. En fait, ces institutions seraient illégitimes, même dans un monde peuplé uniquement de libéraux qui partagent tous la conception de la justice comme équité, tant qu'il manque à la culture politique publique de ce monde (ou de notre monde) un impératif contraignant pour les membres des différents peuples et leur dictant d'interagir de façon équitable entre eux²⁴. Pour Rawls, une structure de base cosmopolitique ne peut satisfaire à l'exigence fondamentale de la légitimité.

La culture politique publique à l'échelle mondiale insiste cependant sur le fait que les *peuples*, considérés comme libres et égaux entre eux, doivent entretenir des relations équitables. À partir de ces idées fondamentales de liberté, d'égalité et d'équité, Rawls peut élaborer, pour les institutions mondiales, les principes qui, selon lui, sont susceptibles de répondre aux exigences de la

23. La position voulant que les peuples devraient être considérés comme libres et égaux indépendamment de la façon dont ils se perçoivent eux-mêmes a été défendue par Beitz, 1983, p. 596, et par Pogge, 1989, p. 270.

24. Rawls, 1999, pp. 119-20.

légitimité. Seuls de tels principes, basés sur des valeurs publiquement reconnues par tous, peuvent fonder les institutions d'un ordre mondial acceptable par tous. Les principes étatistes avancés dans *The Law of Peoples* appartiennent à ce type de principes dont Rawls croit qu'ils satisfont aux exigences fondamentales de la légitimité.

Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?

Après avoir retracé les raisons de l'étatisme de Rawls, nous arrivons maintenant à une question inattendue. En quoi la théorie de Rawls est-elle, après tout, une théorie étatiste ? Pourquoi *The Law of Peoples* ne peut-il pas être considéré comme souscrivant au cosmopolitisme ? La question se pose à cause de la façon dont le cosmopolitisme a été défini par les philosophes. La définition la plus largement acceptée est celle que nous fournit Pogge : « L'idée centrale du cosmopolitisme moral est que l'être humain possède une pertinence à l'échelle globale en tant qu'il constitue l'objet premier de notre souci moral²⁵. »

Voilà l'idée courante selon laquelle, dans le cosmopolitisme, l'individu constitue l'élément central de la question morale. Mais selon le critère établi par Pogge, *The Law of Peoples* est une théorie morale cosmopolitique. Nous l'avons vu, au niveau le plus fondamental de sa théorie, Rawls exige que les principes appliqués par un pouvoir coercitif soient justifiables aux yeux des individus concernés. Les individus sont donc, dans la théorie rawlsienne de la justice globale, « l'objet premier de notre souci moral ». En effet, il est difficile d'imaginer une théorie plausible sur cette question qui ne soit pas « cosmopolitique » au sens où Pogge l'entend. Soutenir que les États constituent l'objet premier de notre souci moral — ce que la théorie de Rawls ne dit certainement pas — serait plus qu'un peu bizarre.

Dès lors, si la théorie de Rawls et les théories cosmopolitiques, comme celle de Pogge, peuvent être distinguées, elles doivent l'être sur la base d'un autre critère. Pour déterminer celui-ci il est nécessaire de distinguer, dans chaque théorie, le *fondationnel* du *principliel*. Sur le plan fondationnel une théorie normative détermine la nature des objets premiers du souci moral ainsi que la relation morale fondamentale qu'ils entretiennent entre eux. Sur le plan principliel une théorie énonce les règles qui doivent présider à la distribution des droits et des autres avantages²⁶. Pour prendre un exemple qui nous est familier, dans la théorie rawlsienne de la justice domestique le niveau fondationnel exige que les citoyens, considérés comme libres et égaux, interagissent de façon équitable au sein d'un système de coopération sociale. Pour ce qui est des principes, Rawls propose deux principes de justice que nous connaissons bien et qui régissent la distribution des droits et autres biens aux individus. La théorie de la justice nationale

25. Pogge, 1992, p. 49.

26. Le niveau des principes correspond à ce que Beitz appelle « le niveau intermédiaire » dans Beitz, 1983.

de Rawls est donc centrée sur les individus tant au niveau des fondements qu'au niveau des principes. En revanche, une théorie de la justice globale peut très bien être cosmopolitique de par ses fondements — contractualistes ou utilitaristes, par exemple — tout en étant étatiste dans ses principes.

Qu'une théorie soit étatiste ou cosmopolitique dans ses principes est fonction de la nature, telle que précisée par ces principes, des détenteurs de droits. Dans une théorie étatiste au niveau des principes, les États sont considérés comme étant détenteurs de droits, tandis que dans une théorie cosmopolitique au niveau des principes, ce sont les individus qui sont considérés comme étant détenteurs de droits. En fait, il nous est même permis d'être plus précis encore puisqu'au niveau des principes, il existe tout un spectre de théories entre ces deux points extrêmes. Dans les théories étatistes pures, les États sont détenteurs de droits. Dans les théories cosmopolitiques pures, les détenteurs de droits sont les individus comme tels, définis sans aucune référence à leur appartenance nationale. Entre ces deux théories pures, il y a tout un éventail de théories mixtes. Pour ces théories mixtes, les détenteurs de droits sont définis ou bien comme des individus qui *représentent* les États — tels que les soldats ou les ambassadeurs — ou bien comme des individus qui vivent sur le territoire des États, tels que les membres de la population civile²⁷.

En distinguant les théories de cette façon, nous aboutissons à des réponses intuitivement correctes. Alors que la théorie de Rawls et celles des défenseurs du cosmopolitisme sont centrées sur les individus au niveau des fondements, les théories cosmopolitiques contemporaines — où nous trouvons des extensions à l'échelle mondiale du principe de différence et du principe d'égalité équitable des opportunités — sont purement cosmopolitiques quant aux principes. Dans ces théories cosmopolitiques, les individus comme tels sont détenteurs de droits. *The Law of Peoples*, où les principes précisent que les États sont détenteurs de droits, est une théorie étatiste en principe²⁸. La distinction entre les deux niveaux de ces théories nous permet de situer celles-ci à la place qui leur revient.

Il y a cependant un dernier problème qui doit être résolu avant que cette grille de classification ne puisse être jugée fiable. Il a trait à la façon dont on détermine le contenu exact du « niveau des principes » de chaque théorie. En effet, comment identifie-t-on les *principes* qui, pour une théorie donnée,

27. Une description plus complète des possibilités comprises dans ce spectre étatisme-cosmopolitisme classerait les principes suivant la nature non seulement des détenteurs de droits mais aussi des débiteurs d'obligations. Dans une théorie étatiste pure, les États se voient attribuer des droits et des devoirs. Dans une théorie cosmopolitique pure, ce sont les individus en tant que tels qui se voient attribuer des droits et des devoirs. De plus, la catégorie « détenteurs de droits » utilisée ici constitue une catégorie fourre-tout qui devrait être divisée en plus petites unités. Nous devrions prendre en considération la question de savoir qui, en vertu des principes d'une théorie, sont les bénéficiaires non seulement des droits, mais aussi de tout ce que Rawls appelle les biens premiers.

28. Rawls inclut en fait, dans ses principes de justice internationale, un principe des droits humains ; sa théorie est donc, dans cette mesure, une théorie « mixte ». Cependant, même ce principe est étonnamment international ; voir Wenar, 2005.

nous permettent de classer celle-ci comme étant étatiste ou cosmopolitique ? Après tout, si nous considérons la norme fondamentale de légitimité de Rawls comme étant le principe de base de son système, alors nous classerons encore sa théorie dans la mauvaise catégorie. La norme fondamentale de légitimité, nous l'avons vu, se réfère aux individus comme tels. Ce sont les individus qui confèrent aux institutions leur légitimité, donc, si nous considérons cette norme fondamentale de légitimité comme étant le principe de base du système de Rawls, sa théorie sera encore classée comme étant cosmopolite. Inversement, une théorie comme celle de Pogge pourrait très bien comprendre un principe stipulant que les États doivent disposer de certains droits (à l'autodéfense, par exemple), dans la mesure où ces droits permettent de garantir aux individus les droits, les opportunités et les ressources auxquels ils peuvent prétendre. Nous serions alors portés à conclure que la théorie de Pogge est étatiste au niveau des principes, ce qui serait encore erroné.

Ce qu'il nous faut trouver ici, c'est une manière de préciser quels principes caractérisent une théorie comme étant étatiste ou cosmopolitique au niveau des principes. Ce que nous cherchons ici, c'est ce que nous pourrions appeler les principes *premiers* d'une théorie. Les principes premiers d'une théorie sont les principes les plus spécifiques d'une théorie, ceux qui ne varient pas selon les contingences. Dans *The Law of Peoples*, ce sont les huit principes liant les peuples entre eux qui satisfont cette définition. Ces principes sont plus spécifiques que sa (très générale) norme fondamentale de légitimité, mais ils s'appliquent également à l'ordre mondial indépendamment des circonstances contingentes. Dans une théorie comme celle de Pogge, les principes premiers sont ceux qui définissent les droits des individus (par exemple, l'égalité équitable des chances), puisque ces principes sont les plus spécifiques de sa théorie et qu'ils ne varient pas selon les contingences. Tout principe étatiste qui, dans la théorie de Pogge, attribuerait des droits aux États ne le ferait que de façon contingente. La théorie cosmopolitique de Pogge n'octroierait des droits aux États que dans la mesure où cela permettrait, dans certaines circonstances données, de réaliser les principes plus fondamentaux centrés sur l'individu.

L'impossibilité du cosmopolitisme pur

En utilisant ce système de classification, qui permet de distinguer les théories cosmopolitiques et étatistes sur la base des attributs des principes premiers, nous arrivons encore une fois à des conclusions intuitivement correctes. Pour ce qui est des principes, la théorie de Rawls est étatiste alors que celle de Pogge est cosmopolitique. Pourtant, la distinction conceptuelle que nous avons établie entre ces deux types de théories nous conduit de nouveau à un constat étonnant. L'objet de l'étonnement ne se limite pas aux aspects formels des théories dont il est question ici ; il réside plutôt dans le fait qu'il ne peut pas y avoir de théorie purement et complètement cosmopolitique. En fait, il ne peut exister de théorie portant sur les affaires mondiales et dont tous les

principes premiers ne réfèreraient qu'aux individus, sans aucun égard à leur appartenance nationale.

L'impossibilité d'une théorie purement cosmopolitique apparaît lorsque nous abordons une question que nous avons évoquée au tout début de cet article : celle de la paix et de la guerre. Tant que nous accepterons la thèse de Kant voulant que la construction d'un État mondial soit impossible, les principes premiers encadrant la conduite d'un conflit devront faire référence aux États. Même si nous tentions de mettre l'accent sur les individus en faisant d'eux, et non des États, les détenteurs de droits, nous serions incapables d'effacer des principes premiers toute référence à l'appartenance territoriale des individus. L'attribution des droits de base individuels doit relier les individus à leur État ; ainsi, au niveau des principes, même les théories les plus axées sur l'individu doivent contenir certains principes mixtes. Examinons maintenant cet argument de façon plus détaillée.

La grande majorité des théoriciens contemporains acceptent la thèse de Kant selon laquelle un gouvernement mondial serait ou bien perpétuellement instable ou bien intolérablement oppressif. Les avocats du cosmopolitisme, nous l'avons vu, préfèrent parler de dispersion de l'autorité dans diverses unités territoriales et de transfert de la souveraineté vers les paliers de gouvernement soit inférieurs soit supérieurs à l'État. La subsidiarité, non la gouvernance du monde, est le principe directeur des modèles institutionnels cosmopolites.

S'il n'y a pas d'État mondial, cependant, il y aura toujours des frontières territoriales et des forces armées pour les défendre. Le territoire est propriété ; et aucun régime de propriété ne peut être stable si les limites de la propriété ne sont pas défendues par un pouvoir coercitif. Dès lors qu'il n'y aura jamais d'État mondial pour protéger les frontières territoriales, ce pouvoir coercitif doit continuer à être exercé de l'intérieur des entités nationales elles-mêmes. Il en va ainsi pour le pouvoir de contrôle sur l'armée qui ne peut être transféré — du moins d'une façon réaliste — à des paliers infra-étatiques (tels que des provinces ou des villes). Nous avons toutes les raisons de croire que le transfert du pouvoir de contrôler les armes modernes (comme les missiles nucléaires et les bombardiers équipés de bombes perforantes) à des entités politiques plus petites que l'État ne ferait qu'accroître l'instabilité militaire. Et il est bien sûr utopique de penser que ces armes pourraient disparaître à jamais en l'absence d'un régime visant à mettre en œuvre leur destruction et leur non-prolifération. Quels que soient les aspects de la souveraineté qu'on pourrait songer à soustraire à l'échelle nationale, il demeure que les États doivent conserver le pouvoir de s'opposer à toute invasion militaire.

En fait, quel que soit le monde que nous pourrions rêver d'avoir, l'existence de forces armées territoriales demeurera nécessaire, même, par exemple, dans un monde où les principes égalitaristes régissant la distribution des droits individuels de propriété seraient pleinement réalisés. Indépendamment de la façon dont la propriété est distribuée, il doit y avoir un pouvoir de coercition capable d'empêcher un groupe se situant d'un côté d'une frontière territoriale

de s'emparer des ressources se trouvant de l'autre côté. En l'absence d'un État mondial disposant d'un pouvoir global de coercition, les seules forces pouvant remplir ce rôle sont les armées nationales. Il semble bien qu'il n'y ait pas d'échappatoire au système de règles décrit par Rawls d'après lequel chaque territoire est autorisé à entretenir des forces armées pour défendre ses frontières.

Si les armées territoriales doivent être maintenues et leur usage permis, alors le droit individuel à l'intégrité physique, qui est un droit de base, ne peut être défini sans référence à l'appartenance territoriale des individus. Si nous acceptons l'existence de forces armées territoriales, alors nous devons continuer d'accepter des principes, comme les règles usuelles de la guerre, qui permettent aux individus de tuer et d'être tués au nom de la protection de l'intégrité territoriale. Et ces principes référeront inévitablement aux individus en tant qu'ils vivent sur leur territoire. Par exemple, ces principes référeront aux individus, non pas « en tant que tels », mais en tant qu'ils sont des soldats d'une armée nationale ou des membres de la population civile d'un territoire donné. Il ne peut y avoir de principe cosmopolitique pur énonçant simplement que « nul ne doit tuer d'autres individus à moins qu'il ne se trouve en situation de légitime défense ». Les principes qui ont trait aux individus doivent être précisés afin de permettre de relier ceux-ci à leur territoire, par exemple : « Nul ne doit tuer d'autres individus sauf en cas de légitime défense, à moins que l'individu attaqué fasse partie d'une armée ennemie. » Ou encore, « ... à moins que l'individu attaqué ne soit membre d'une population civile ennemie qui est inévitablement mise en péril dans le cours d'une attaque dirigée contre une cible militaire ennemie ».

En ce qui a trait à la guerre, nous acceptons habituellement sans broncher ces principes étatistes. Prenons comme exemple la première guerre du Golfe. Après l'invasion irakienne du Koweït, en 1990, les soldats américains se sont rendus au Moyen-Orient et ont tué plusieurs milliers de soldats et de civils irakiens. Nous ne pensons pas pour autant que ces Américains ont violé les droits de base de ces Irakiens. Les soldats américains n'étaient pas des meurtriers, et ce, même si les Irakiens tués ne menaçaient pas (avant l'invasion américaine) la vie des Américains ou, au demeurant, la vie de quiconque²⁹. Les militaires américains qui ont tué des soldats irakiens étaient justifiés de le faire parce que ces derniers représentaient un État contre lequel les États-Unis étaient en guerre. De même, au moins quelques-unes des attaques américaines qui

29. L'invasion irakienne du Koweït en 1990 a été très rapide, une question de jours. Le temps que le monde prenne pleinement conscience de ce qui s'était passé, la famille royale koweïtienne s'était déjà enfuie, et l'Irak gouvernait le Koweït comme sa « 19^e province ». Ainsi, jusqu'à l'invasion américaine, les soldats irakiens au Koweït — qui n'ont en aucun cas été les seuls Irakiens tués au cours de cette guerre — ne présentaient aucune menace spéciale pour la vie des Koweïtiens (au-delà des menaces habituelles liées à l'application de la loi). De même, ils ne présentaient aucune menace pour la vie des Américains ; certainement, avant l'attaque américaine (et souvent durant celle-ci), les soldats irakiens ne constituaient pas une menace pour les soldats américains qui les tuèrent par la suite.

ont tué des civils irakiens étaient justifiées parce que ceux-ci se trouvaient à proximité de cibles militaires irakiennes. En l'absence d'un pouvoir mondial, les principes permettant que ces gens soient tués sont indispensables. Les règles de la guerre sont, dans ce sens, incompatibles avec un cosmopolitisme pur. Par conséquent, l'ordre mondial ne peut reposer sur un ensemble de principes cosmopolitiques purs.

Un défenseur du cosmopolitisme pourrait concéder l'inéluctabilité de l'étatisme dans le cas de la guerre et de la paix, tout en tentant de nier que cela entache la pureté de sa théorie. Il pourrait soutenir qu'au niveau le plus fondamental, sa théorie a uniquement trait aux individus comme tels et à leur intégrité physique. Il pourrait admettre que le seul système d'institutions mondiales capable de garantir l'intégrité physique des individus exige l'existence de forces armées territoriales. Cependant, une telle concession ne compromet pas, pourrait-il arguer, l'intégrité du cosmopolitisme. Le cosmopolitisme pourrait encore s'appuyer sur une liste de principes qui, au « niveau le plus fondamental » réfèrent aux individus sans aucune mention de leur appartenance territoriale, par exemple : « Les individus ont le droit de se protéger contre toute atteinte à leur intégrité physique. » Le cosmopolitisme pourrait demeurer pur en principe, parce que les individus comme tels constitueraient toujours l'objet premier de la théorie.

Cependant, cette réponse ne peut en fait préserver la pureté du cosmopolitisme. En effet, comme nous l'avons vu, les individus constituent également l'objet premier de la théorie proposée dans *The Law of Peoples*. La théorie de Rawls s'appuie sur sa norme fondamentale de légitimité, qui prend la justification accordée par les individus comme la mesure de la légitimité du pouvoir coercitif. Dans ses fondements, la théorie de Rawls, tout comme celle des cosmopolitiques, concerne les individus comme tels. Pour conserver la spécificité de leur théorie, les défenseurs du cosmopolitisme doivent se distinguer des étatistes en ce qui a trait aux principes premiers. Or c'est à ce niveau que les théories cosmopolitiques doivent perdre leur pureté et admettre au moins certains principes mixtes. En effet, tant qu'il n'y aura pas de gouvernement mondial, les principes qui régissent les conflits armés référeront invariablement aux États. Et, ainsi, la référence aux États apparaîtra dans toute spécification des droits de base des individus qui se voudra valide, indépendamment des circonstances contingentes³⁰.

Stanley Hoffman a récemment souligné que « nous vivons dans un monde dont l'un des secteurs sensibles, concernant la sécurité et la survie, demeure une zone de fragmentation, alors qu'un autre secteur, qui a trait à la prospérité et à la croissance, est une zone d'intégration³¹ ». Les cosmopolites contemporains ont tablé sur l'intégration croissante de cette seconde zone

30. Pour être juste, il faudrait mentionner que les théoriciens du cosmopolitisme ont dit explicitement ne pas avoir tenté de présenter une théorie cosmopolitique unifiée et exhaustive du type de celle que je critique. Voir, par exemple, Beitz, 1999, p. 6 ; et Beitz, 2000, p. 695.

31. Hoffman, 2003, p. 28.

pour défendre des réformes sociales et économiques progressistes, sans porter attention au fait que la première zone demeure fragmentée entre des entités nationales. Les théoriciens du cosmopolitisme ont tenu pour acquis un contexte général de paix sans pour autant expliquer la façon dont la paix peut-être préservée.

Les principes étatistes tels que *Jus ad bellum* et *Jus in bello* sont de loin les doctrines normatives les plus développées dont nous disposons concernant la régulation des affaires mondiales. L'indifférence manifestée par les théoriciens du cosmopolitisme à l'endroit des questions relatives à la guerre et à la paix donne à penser qu'ils ont sous-estimé l'importance primordiale de la stabilité politique à l'échelle mondiale. Comme Brian Barry en a déjà fait la remarque, dans l'arène mondiale « le problème d'établir un ordre pacifique éclipse tous les autres³² ». Pour résumer cela dans un slogan, nous pourrions ajouter : « Pas de justice sans paix. » Ce qui revient à dire que la paix est la première condition de la justice ; sans la paix, aucune réforme économique progressiste n'est possible. Et, en l'absence d'un gouvernement mondial, les principes de la paix qui permettent le maintien d'un ordre mondial stable seront inévitablement étatistes.

Conclusion

Si la position défendue par Rawls dans *The Law of Peoples* est correcte, le cosmopolitisme n'est pas une théorie capable de satisfaire aux exigences de la légitimité politique. De plus, si l'argument développé dans la dernière section est lui aussi correct, le cosmopolitisme ne peut élaborer la théorie complète d'un ordre mondial stable. La stabilité mondiale, qui aurait étonné l'observateur des années 1950, et la division des individus entre des entités étatiques, qui aurait étonné l'observateur des années 1850, ne sont pas dépourvues de tout lien. L'État est la seule forme d'organisation que les êtres humains ont jusqu'à présent trouvée pour limiter la capacité de destruction des armes qu'ils ont créées. Il est évidemment loin d'être parfait, mais, comme nous l'avons vu, les théoriciens du cosmopolitisme n'ont pas réussi à trouver une autre façon ne serait-ce que d'imaginer des principes pour l'édification d'un monde pacifique sans État. L'étatisme libéral, tel qu'on le retrouve dans *The Law of Peoples*, de Rawls, est la seule perspective englobante dont nous disposons pour concevoir une moralité mondiale.

(Traduit de l'anglais par Xavier Inchauspé et Jocelyne Couture)

Bibliographie

- Barry, Brian. 1965. *Political Argument : A Reissue With a New Introduction*, New York and London, Wheatsheaf Harvester, 1990.
- Beitz, Charles. *Political Theory and International Relations*, avec une nouvelle post-face, Princeton, Princeton University Press, 1999.

32. Barry, 1990, p. 124.

- . « Cosmopolitan Ideals and National Sentiment », *Journal of Philosophy*, 80, pp. 591-600, 1983.
- . « Rawls's Law of Peoples », *Ethics*, 100, 669-696, 2000.
- Buchanan, Allen. « Rawls's Law of Peoples : Rules for a Vanished Westphalian World » *Ethics*, 110, pp. 697-721, 2000.
- Hoffman, Stanley. « World Governance : Beyond Utopia », *Daedalus*, 27-35, Winter 2003.
- Kuper, Andrew. *Democracy Beyond Borders*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- Moellendorf, Darrel. *Cosmopolitan Justice*, Boulder, Westview Press, 2002.
- Mueller, John. *Retreat from Doomsday: The Obsolescence of Major War*, New York, Harper Collins, 1989.
- Pogge, Thomas. *World Poverty and Human Rights*, Polity Press, 2002.
- . « An Egalitarian Law of Peoples », *Philosophy and Public Affairs*, 23-3, pp. 193-224, 1994.
- . *Realizing Rawls*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1989.
- . « Cosmopolitanism and Sovereignty », *Ethics*, 103, 48-75, 1992.
- Rawls, John. *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993.
- . *The Law of Peoples*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999.
- Held, David et Anthony McGrew, dir. *Governing Globalization*, Cambridge, Polity Press, 2002.
- Wenar, Leif. « The Legitimacy of Peoples » in de Greiff et C. Cronin, dir., *Global Politics and Transnational Justice*, Cambridge, Mass., MIT Press, 53-76, 2002.
- . « Why Rawls is not a Cosmopolitan Egalitarian », in R. Martin et D. Reidy, dir., *Envisioning a New International Order: Essays on Rawls's Law of Peoples*, Oxford, Blackwell, 2005.
- . « The Unity of Rawls's Work », *Journal of Moral Philosophy*, 1-3, pp. 265-275, 2004.

Nationalisme libéral et internationalisme égalitaire

Kok-Chor Tan

Cosmopolitisme et particularisme
Volume 34, numéro 1, printemps 2007

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015866ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/015866ar>

[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

Tan, K.-C. (2007). Nationalisme libéral et internationalisme égalitaire. *Philosophiques*, 34 (1), 113–131. <https://doi.org/10.7202/015866ar>

Nationalisme libéral et internationalisme égalitaire

KOK-CHOR TAN

L'idée d'un nationalisme libéral s'appuie dans une large mesure sur la croyance voulant que les idéaux caractéristiques du libéralisme que sont l'autonomie individuelle, la justice sociale et la démocratie soient plus facilement réalisés dans le contexte d'une culture nationale commune¹. Le nationalisme libéral endosse ainsi ce que j'appellerai la thèse nationaliste, selon laquelle tous les États, y compris les États libéraux, s'efforcent de promouvoir et d'inculquer à leurs citoyens respectifs le sens d'une nationalité partagée. Mais le nationalisme libéral est libéral pour autant que les principes libéraux servent de critères lorsqu'il s'agit de déterminer ce qui compte comme buts nationalistes légitimes ainsi que la manière dont ces buts peuvent être poursuivis. La doctrine du nationalisme libéral se justifie du fait que, tout comme le libéralisme requiert le nationalisme pour mieux réaliser ses objectifs centraux, le nationalisme requiert le libéralisme pour fixer normativement l'ensemble des limites encadrant l'expression et la pratique du nationalisme.

Cependant, une objection aussi fréquente que sérieuse adressée au nationalisme libéral est qu'il entre en conflit avec l'universalisme égalitaire implicite dans la moralité libérale. La critique allègue en particulier que le nationalisme ne serait pas compatible avec un engagement en faveur de l'égalité distributive internationale supposément requise par la justice libérale. Cette position a été défendue par Charles Beitz² et Thomas Pogge³. Bref, en vertu de cette objection, le nationalisme libéral resterait en deçà de l'internationalisme qu'implique la justice libérale.

Une façon, pour les nationalistes libéraux, de parer à cette objection est, bien sûr, de nier que le libéralisme implique une adhésion à l'égalitarisme international⁴. Mais je veux ici, en tenant pour acquis que les libéraux tendent à l'endosser, montrer comment les nationalistes libéraux peuvent aussi le prendre au sérieux. Tenant pour acquis à la fois le nationalisme libéral et l'engagement internationaliste des libéraux, mon objectif ici est de montrer que, loin d'entrer en conflit avec les libéraux sur ce point, les nationalistes libéraux doivent aussi souscrire à l'égalitarisme international⁵. J'arguerai que les

1. Voir par exemple Kymlicka, 2001a, pp. 224-229.

2. Beitz, 1999.

3. Pogge, 1989, et 2002.

4. David Miller en est un exemple. Voir Miller, 1995, 2001. Outre les nationalistes, libéraux, Rawls, 1999, est un exemple bien connu d'un libéral qui rejette tout principe distributif à l'échelle internationale. J'ai discuté ailleurs les vues de Rawls sur la justice internationale.

5. J'ai soutenu ailleurs que le nationalisme libéral et la justice globale libérale étaient des idéaux compatibles. Voir Tan, 2002. Mon objectif ici est de défendre une thèse plus forte que celle de la compatibilité, à savoir que le nationalisme libéral doit aussi opter pour la justice globale.

libéraux qui prennent au sérieux leur programme nationaliste ont l'obligation de minimiser les inégalités entre les nations.

La position selon laquelle les nationalistes libéraux doivent aussi être des internationalistes n'est pas nouvelle. Certains nationalistes libéraux ont soutenu sans équivoque, sans toutefois entrer dans une argumentation très minutieuse, que le nationalisme libéral implique l'adhésion à l'égalitarisme international. Yael Tamir, par exemple, écrit que « l'une des implications les plus importantes d'une théorie du nationalisme libéral » est l'appui qu'elle apporte à une conception de la justice distributive globale⁶. Pourtant, les raisons qui justifieraient ces affirmations n'ont pas jusqu'ici été complètement articulées. J'espère, dans le cours de cet article, faire progresser la discussion sur ce sujet en développant plus à fond les arguments capables de montrer qu'un véritable nationaliste libéral doit aussi être un internationaliste égalitaire.

Cette lacune dans l'argumentation des nationalistes libéraux est fort compréhensible. Jusqu'à maintenant, les écrits portant sur le nationalisme libéral visaient principalement à établir que les idéaux universalistes libéraux, tels l'individualisme normatif et l'autonomie, sont consistants avec le particularisme du nationalisme. Ce n'est que récemment qu'on a commencé à explorer les implications internationales ou globales du nationalisme libéral⁷. Si certains travaux ont pu contribuer à combler l'écart entre l'internationalisme libéral et le nationalisme libéral, ce fut surtout en cherchant à établir que les idéaux cosmopolitiques, considérés le plus souvent comme étant davantage liés au libéralisme que ceux du nationalisme, impliquent une adhésion au nationalisme libéral⁸. Mon projet est différent en ceci que, procédant à partir de l'autre extrémité du spectre, je veux montrer pourquoi les nationalistes libéraux doivent souscrire à l'égalité internationale⁹.

La ligne directrice de mon argument est que la poursuite des objectifs nationalistes dans un ordre international non égalitaire subvertit les principes de justice libéraux. Ainsi, la légitimité des visées nationalistes exige que l'on se préoccupe d'abord d'établir en arrière-plan le contexte global égalitaire à l'intérieur duquel ces visées seront poursuivies. Ma discussion se concentre donc sur la composante nationaliste du nationalisme libéral plutôt que sur sa composante libérale en tant que telle. Ce que je veux montrer n'est pas pourquoi les libéraux, comme tels, doivent être des égalitaristes internationalistes

6. Tamir, 1992, p. 161; Kymlicka, 2001a, pp. 271-72; Nielsen, 1999.

7. Pour quelques brèves mais très perspicaces remarques sur le nationalisme libéral et la justice globale, voir Kymlicka, 2002, pp. 269-270.

8. Par exemple, Kymlicka, 2001a, chap. 10; Nielsen, 1999.

9. Il est clair qu'on peut être un partisan de la justice globale sans pour autant adhérer à la conception cosmopolitique de la justice défendue par certains libéraux. La justice cosmopolitique s'intéresse ultimement à la justice entre les *individus* peuplant la planète plutôt qu'à la justice entre les *nations*. Néanmoins, l'égalité entre les nations constitue un pas décisif en direction de la justice cosmopolitique puisque les inégalités au sein des pays pauvres peuvent être en partie attribuées aux inégalités entre les pays riches (voir Pogge, 2000, 2002). Le but du présent article est de montrer que les nationalistes libéraux doivent franchir ce premier pas significatif.

mais plutôt pourquoi les *nationalistes* libéraux doivent l'être. Ainsi, tandis que les libéraux ont de bonnes raisons libérales d'appuyer l'égalité distributive à l'échelle internationale (comme l'ont soutenu Beitz et Pogge), la position que je veux défendre ici est que les *nationalistes* libéraux ont des raisons supplémentaires, qui découlent du principe de nationalité, de faire de même. Si mes arguments sont bien fondés, alors, pour autant que les « libéraux sont aussi des nationalistes libéraux¹⁰ », ils ont des raisons additionnelles, en plus des raisons libérales habituelles, de souscrire à l'égalité internationale.

Pour le montrer, j'avancerai deux arguments distincts. Premièrement, j'arguerai que si les nationalistes libéraux considèrent le droit à l'autodétermination nationale comme un droit réitératif¹¹, c'est-à-dire un droit universel dont jouissent toutes les nations, ils doivent aussi, s'ils le prennent au sérieux, s'assurer que les préconditions matérielles qui président à l'exercice de ce droit soient satisfaites, et ce, pour toutes les nations. Je soutiendrai que cela implique qu'ils souscrivent à l'égalité distributive pour toutes les nations.

Le deuxième argument prend comme point de départ la thèse nationaliste selon laquelle tous les États, y compris les États libéraux, sont engagés dans un processus de construction ou d'édification nationale. Les nationalistes soutiennent qu'il est à la fois inévitable et légitime que les États s'engagent dans une pratique de promotion, de renforcement et de protection d'une identité et d'une culture nationales particulières. Parmi les stratégies les plus importantes qu'un État libéral peut déployer à cette fin figure celle de la régulation (c'est-à-dire, de la limitation) de l'immigration. Pourtant, étant donné l'inégalité dans la distribution globale des ressources et des richesses, le contrôle de l'immigration semble, du moins à première vue, incompatible avec le principe libéral prônant l'égalité des chances. Pour cette raison, les nationalistes libéraux se retrouvent en situation délicate ; ils ont apparemment des raisons nationalistes légitimes pour exiger qu'on limite l'immigration, mais une telle limitation semble s'opposer aux exigences de la justice libérale. Je soutiendrai ici que l'issue de ce dilemme réside dans la création d'un ordre international plus égalitaire, où le contrôle de l'immigration n'entre plus en conflit avec l'égalité des chances. Mais alors, s'ils veulent légitimer les politiques d'édification de la nation, les nationalistes libéraux doivent s'engager à défendre l'égalité à l'échelle internationale.

Autodétermination et égalité

J'aborderai pour commencer l'argument du droit à l'autodétermination. Le droit à l'autodétermination nationale fait partie intégrante de l'idée même du nationalisme. Comme l'a écrit David Miller, « le sens de la nation et la quête pour l'autodétermination sont les deux faces d'une même médaille¹² ». Une

10. Tamir, 1992, p. 139.

11. Nielsen, 1999.

12. Miller, 1995, p. 83.

revendication d'autodétermination est fondamentalement comprise comme la revendication d'une sphère politique publique dans laquelle l'identité culturelle d'une nation peut s'exprimer, être reflétée et renforcée.

L'autodétermination nationale n'implique pas l'existence d'un État indépendant. Ce qui fonde cette idée, c'est plutôt que les nations ont droit à un certain degré d'autonomie (qui peut aller de l'autonomie gouvernementale limitée jusqu'à l'existence d'un État en bonne et due forme) leur permettant de se doter d'une sphère publique et de l'ensemble des institutions publiques les plus aptes à refléter et à entretenir leur identité culturelle particulière.

Toutefois, ce qui est indissociable du nationalisme libéral et en est même une condition nécessaire (quoique non suffisante), c'est l'idée que le principe d'autodétermination est un principe universalisable. Cela signifie que, pour les nationalistes libéraux, l'autodétermination est un droit dont toutes les nations peuvent se prévaloir dans des conditions appropriées. Une conséquence évidente de cette condition d'universalité est que l'exercice du droit à l'autodétermination d'une nation ne doit pas empiéter sur le droit similaire des autres nations. Cette condition d'universalité ne s'applique pas uniquement aux nations situées à l'extérieur des frontières d'un pays mais aussi, comme certains libéraux l'ont soutenu au cours des dernières années, aux nations minoritaires vivant à l'intérieur de ses frontières. Considérer le principe d'autodétermination comme un principe universalisable impose ainsi des contraintes sur la façon dont une nation peut exercer ce droit à la fois dans la sphère domestique et dans la sphère internationale¹³. C'est ce caractère universalisable de l'autodétermination que Kymlicka, pour sa part, appelle le principe de réciprocité, qui est la source de l'intérêt des libéraux pour la défense des droits des minorités. Ainsi, Kai Nielsen considère que le droit à l'autodétermination est un droit réitératif : si l'appartenance nationale est un bien pour certains, alors ce doit être un bien pour tous ceux qui sont placés dans des conditions similaires¹⁴.

La reconnaissance du droit à l'autodétermination pour toutes les nations est une caractéristique centrale du nationalisme libéral qui le distingue des formes non libérales, lesquelles ne voient aucune inconsistance dans le fait de revendiquer sa propre autodétermination tout en la refusant aux autres. Bien sûr, il semble que l'universalité de l'autodétermination nationale doive faire partie

13. Il existe d'autres contraintes importantes quant à la manière dont l'autodétermination peut être exercée. Ces contraintes ne découlent cependant pas de l'idée d'autodétermination universelle mais plutôt de l'individualisme normatif qui sert de cadre au nationalisme libéral. Par exemple, une forme d'autodétermination nationale qui interdirait aux individus membres de cette nation de critiquer ou de remettre en question une conception traditionaliste de la nationalité violerait leurs droits et libertés de base et, pour cette raison, ne satisferait pas aux exigences du nationalisme libéral. Ainsi, le nationalisme libéral impose aussi des contraintes sur la façon dont l'autodétermination peut être mise en pratique à l'intérieur même des limites de la nation. Mais le propos de cet article porte sur l'autre côté de la frontière — sur la façon dont le nationalisme libéral doit traiter les autres nations pour rester fidèle au libéralisme.

14. Nielsen, 1999, p. 449.

de toute conception acceptable du nationalisme. Peu de théoriciens sérieux du nationalisme peuvent défendre ce que Margaret Canovan appelle justement « le nationalisme chauvin », en vertu duquel l'autodétermination serait un droit qui ne s'applique qu'à sa propre nation et qui, donc, pourrait être exercé aux dépens des revendications des autres nations à un droit similaire.

Mais la reconnaissance du principe d'autodétermination en tant que principe universel a-t-elle d'autres implications pour le nationalisme libéral ? S'il existe des préconditions nécessaires à l'autodétermination, il semble bien, dès lors qu'on accepte réellement l'universalité de l'autodétermination, qu'on doive aussi s'engager à maintenir ou à réaliser ces préconditions.

Les préconditions politiques et légales de l'autodétermination sont celles qui viennent d'abord à l'esprit. Elles comprennent l'institutionnalisation et le renforcement des procédures de décolonisation, l'interdiction des interférences non fondées entre les nations, le droit à l'intégrité territoriale et communautaire, et ainsi de suite. Ces droits politiques ne s'appliquent pas seulement aux États-nations, comme on le dit souvent, mais sont aussi applicables, sans doute d'une façon plus limitée, aux nations minoritaires qui en font partie. Les droits importants des minorités nationales comprennent les droits linguistiques, le droit de régir l'éducation et l'immigration, et même le droit à un degré donné d'autonomie gouvernementale. Bien sûr, comme l'a souligné Antonio Cassese, le principe d'autodétermination, lorsqu'il fut proclamé pour la première fois en 1917, était surtout compris comme un droit des minorités nationales. Il était destiné « à s'appliquer à la fois aux nations [minoritaires] en Europe (principalement celles qui étaient placées sous la gouverne de la monarchie austro-hongroise) et aux peuples coloniaux¹⁵ ». Mais que l'autodétermination soit entendue comme le droit d'un État-nation ou comme celui d'une minorité nationale à l'intérieur d'un État, certaines conditions et libertés légales et politiques doivent être mises en place pour que ce droit puisse être exercé.

Les conditions politiques de l'autodétermination sont généralement reconnues en droit international ainsi que dans les pratiques. Le droit des États-nations à l'autodétermination et à la non-ingérence est une norme de base du droit international, et il est affirmé et institutionnalisé dans diverses déclarations et conventions touchant les droits individuels et les droits des peuples¹⁶. La notion d'autodétermination comprise comme un droit politique et légal fut,

15. Cassese, p. 131.

16. Beaucoup reste à faire ; non seulement il faudra montrer comment, en théorie, les droits humains universels peuvent être compatibles avec les droits des peuples, mais il faudra aussi établir, sur ce point, les liens entre la théorie et la pratique. Cette tâche devra aussi être accomplie en ce qui touche à l'extension du droit politique à l'autodétermination des nations minoritaires à l'intérieur des États-nations et non seulement des États souverains, comme le voudrait l'interprétation usuelle de ce droit. Il est bien connu que « peuples » et « nations » dans les divers documents internationaux ou émanant des Nations Unies sont couramment interprétés comme référant aux États, ignorant, donc, les nations minoritaires au sein des États.

bien sûr, le moteur des mouvements de décolonisation dans le monde au cours des cinquante dernières années du siècle dernier.

Cependant, d'autres préconditions importantes de l'autodétermination n'ont pas retenu autant l'attention générale ; il s'agit des préconditions économiques et matérielles. Le manque de ressources matérielles peut avoir divers effets négatifs sur la capacité qu'a une nation de préserver et d'exprimer sa culture nationale. Premièrement, le manque de ressources de base prive les nations nécessiteuses des ressources économiques et sociales requises pour maintenir des institutions nationales efficaces et bien ordonnées. Sur le plan plus fondamental du fonctionnement humain, il est clair que les lacunes dans la satisfaction des besoins de base mine la capacité des individus de mener une vie humaine minimalement satisfaisante et, *a fortiori*, de soutenir et de promouvoir leurs modes de vie nationaux.

Deuxièmement, le manque de ressources sociales et économiques suffisantes compromet l'aptitude d'une nation à maintenir les schèmes institutionnels (programmes culturels, éducation, etc.) qui contribuent à préserver et à promouvoir son héritage culturel. L'édification de la nation est une entreprise qui requiert non seulement la liberté politique de s'y adonner, mais aussi les ressources matérielles qui permettent de poursuivre un tel projet. Dans *The Law of Peoples*, Rawls reconnaît que les peuples exposés à ce qu'il appelle des conditions non favorables — c'est-à-dire, privés des ressources de base et des moyens de développement — sont incapables d'entretenir la vitalité des institutions décentes et doivent recevoir, de la société des peuples, l'aide qui leur permettra de devenir des sociétés autosuffisantes et bien ordonnées.

Ainsi, étant donné que la privation économique peut avoir plusieurs effets négatifs sur la capacité d'une nation à s'autodéterminer (c'est-à-dire son aptitude à exprimer et à préserver sa culture dans une sphère politique particulière), il est impérieux que les nationalistes libéraux s'intéressent spécialement à la satisfaction des besoins matériels de base des peuples. Autrement dit, prendre au sérieux l'autodétermination implique que l'on s'engage sincèrement à garantir, pour toutes les nations, les conditions matérielles (et non seulement politiques) nécessaires à l'exercice de l'autodétermination. Comme Nielsen l'a écrit, ne pas s'assurer que les préconditions de l'autodétermination sont universellement satisfaites constitue « un marché de dupes » de la part de ceux qui défendent l'universalité de l'autodétermination nationale¹⁷. La reconnaissance politique ou légale du droit à l'autodétermination ne suffit pas lorsque certaines nations sont dépourvues de la richesse et des ressources qui rendent possible la poursuite de cet idéal nationaliste.

On pourra objecter que mon argument n'a pas montré jusqu'ici que les nationalistes libéraux doivent défendre l'égalité distributive comme telle, mais seulement qu'ils doivent s'assurer que toutes les nations jouissent d'un *certain degré* de développement requis pour le maintien des institutions pertinentes

17. Nielsen, 1999, p. 449.

de l'autodétermination. Si l'autodétermination peut être exercée lorsqu'une nation atteint un certain seuil minimal de développement, alors il n'y a aucune raison, du point de vue de la promotion de ce droit, de réclamer l'égalité entre les nations au delà de ce seuil minimal. L'inégalité comme telle entre les nations ne serait pas un enjeu ; l'enjeu véritable serait de satisfaire les besoins de base. Ainsi, il n'y aurait aucune raison de défendre l'égalité internationale si tout ce qui nous préoccupe est d'accorder aux nations les ressources matérielles requises pour leur autodétermination. Il suffirait de prendre au sérieux nos devoirs d'assistance humanitaire en nous assurant qu'aucune nation ne reste en deçà des conditions économiques requises pour parvenir à l'autodétermination.

Certains théoriciens, comme John Rawls et David Miller, ont défendu cette position. Miller la conçoit dans les termes d'un contraste entre un cosmopolitisme « faible » et un cosmopolitisme « fort ». Il argue qu'un cosmopolitisme faible, reconnaissant les devoirs humanitaires, est approprié, tandis qu'un cosmopolitisme fort, requérant une justice distributive égalitariste, est à rejeter. De plus, il soutient que c'est tout ce que la justice globale peut exiger sans tomber dans l'incohérence. Ainsi, selon lui, on ne doit pas confondre la justice globale avec l'égalitarisme global¹⁸. De son côté, Rawls insiste sur la nécessité d'aider les peuples confrontés à des conditions défavorables et qui sont pour cette raison incapables de se donner ou de maintenir des institutions bien ordonnées. Mais il nie l'existence d'un devoir de justice internationale qui irait au-delà de la satisfaction des besoins de base¹⁹.

De prime abord, l'objection semble fondée. Si c'est le manque de ressources matérielles et non pas l'inégalité comme telle qui compromet l'autodétermination, alors la défense de l'autodétermination n'implique pas une défense de l'égalitarisme international. Mais l'objection tient pour acquis une certaine indépendance entre l'objectif de satisfaire les besoins de base et celui de promouvoir l'égalité. Et ce présupposé est discutable. Il ne va pas de soi que la privation puisse être mesurée uniquement en termes absolus sans prendre en considération ses aspects relationnels et comparatifs. Ce qui constitue un minimum de base ne peut pas être déterminé dans l'abstrait sans faire référence à la façon dont les ressources sont en fait distribuées. Il n'y a pas une telle chose « qu'un seuil clairement et catégoriquement tranché de “déficience sérieuse” qui, une fois atteint, mettrait un terme à notre souci d'améliorer les conditions matérielles d'une personne²⁰ ». Ce qui signifie que le degré de réussite d'une nation et ce qu'elle peut faire avec les ressources et la richesse dont elle

18. Miller, 1999 et 2000.

19. Rawls, 1999, parle de garantir aux peuples le minimum requis pour soutenir des institutions bien ordonnées et non pas les institutions requises pour leur autodétermination. Mais l'autodétermination des peuples est présupposée d'où l'importance, du point de vue des peuples eux-mêmes, de pouvoir soutenir des institutions bien ordonnées.

20. Beitz, 2001, p. 101.

dispose dépend en fait, pour une bonne part, de ce que possèdent les autres nations²¹.

Ainsi, et pour en revenir à la question de l'autodétermination, l'idée que la satisfaction des besoins de base suffit à assurer la capacité d'une nation à l'autodétermination fait l'impasse sur le fait que les différences dans les relations de pouvoir entre nations sont entretenues par des inégalités économiques et compromettent le droit à l'autodétermination des nations moins avantagées. Puisque les nations interagissent dans un monde de plus en plus interconnecté, les inégalités matérielles permettront à certaines d'entre elles d'exploiter plus facilement les autres, compromettant ainsi leur droit à l'autodétermination. Une nation capable de satisfaire ses propres besoins de base et jouissant des droits légaux et politiques à l'autodétermination, mais qui est néanmoins pauvre comparativement aux autres nations, pourrait bien ne pas être en mesure d'exercer ce droit dans une situation d'inégalité sociale et économique. Dans un espace économique partagé, ce qu'on peut faire de sa richesse est dans une large mesure une donnée relative plutôt qu'absolue. Plus riches sont certaines nations, plus faible est le pouvoir d'achat des autres, et ainsi vont les diverses faiblesses des nations en regard les unes des autres.

Ce sont ces écarts entre le pouvoir dont jouissent les nations et entre leur état de vulnérabilité qui rendent l'autodétermination difficile à réaliser pour certaines d'entre elles lorsqu'il n'existe pas un certain degré d'égalité distributive. En effet, la vulnérabilité relative de certaines nations les expose à la coercition qui constitue un cas évident de perte d'autodétermination. Comme l'a remarqué Onora O'Neill, ce qui rend possible la coercition est « la *faiblesse relative* de ses victimes potentielles. Ce n'est pas leur manque *absolu* de capacités et de ressources qui les expose à la coercition, mais le fait qu'elles possèdent moins de capacités, de pouvoir ou de ressources que les autres et, en particulier, que ceux qui exercent sur elles une coercition²² ». Les gens peuvent être victimes de la coercition non pas parce qu'ils manquent de ressources dans un sens absolu mais parce qu'ils sont confrontés à d'autres plus riches ou plus puissants. Puisque l'autodétermination s'exerce en relation avec autrui, la vulnérabilité vis-à-vis autrui peut compromettre, dans les faits, la capacité à l'autodétermination.

Les inégalités et les relations de pouvoir qui en résultent entre certains pays peuvent ainsi avoir des conséquences négatives pour l'autodétermination

21. Que la capacité d'une personne à satisfaire ses besoins soit déterminée en grande partie par ce que possèdent les autres est une des objections adressée par G. A. Cohen à R. Nozick. Celui-ci soutient en effet que les transactions volontaires entre des individus dans un contexte initialement juste ont nécessairement un résultat juste, même si ce résultat a pour effet de rendre quelqu'un immensément plus riche que les autres. Cohen (tenant pour acquis que les transactions en question sont parfaitement volontaires) objecte que ce raisonnement ne tient pas compte du fait que les tiers, qui ne sont pas partie prenante dans ces transactions, sont maintenant dans une situation pire que leur situation initiale parce que leur pouvoir d'achat relatif a été affecté négativement (Cohen, 1978).

22. O'Neill, 2000, p. 95. Italique ajouté. Voir aussi Satz, 1999, p. 80.

nationale. Si l'un des arguments pour l'autodétermination est qu'elle permet l'autonomie collective, qu'elle permet à un peuple de se réaliser, alors très certainement, des relations de pouvoir asymétriques entre les peuples affectent leur autonomie collective, tout autant que des relations de pouvoir asymétriques entre les individus affectent la capacité de ceux qui s'en trouvent désavantagés d'exercer pleinement leur autonomie. Ainsi, Beitz remarque que « certaines inégalités doivent être combattues parce qu'elles expriment des relations sociales au sein desquelles les plus avantagés exercent à un degré déraisonnable leur contrôle sur autrui²³ ». Les inégalités, et non pas simplement le manque absolu, peuvent compromettre l'autodétermination en soumettant certains au contrôle des autres.

David Miller est prêt à défendre de ce qu'il appelle un « cosmopolitisme faible » qui impose des devoirs humanitaires entre les nations, mais non pas un « cosmopolitisme fort » qui exigerait une égalité distributive entre elles. Miller voit une distinction cruciale entre la privation des droits de base et l'inégalité matérielle ; il prétend que la première impose des obligations universelles, mais que le rejet de l'inégalité n'a pas une portée universelle. Toutefois, curieusement, Miller lui-même concède que l'inégalité peut induire des relations d'exploitation et, en conséquence, conduire à la violation de droits fondamentaux²⁴. « Serais-je parvenu, par une autre voie, à défendre l'égalité globale ? », se demande-t-il pour la forme²⁵.

La réponse qu'il donne à sa propre question rhétorique est qu'il n'existe malheureusement aucune théorie satisfaisante de l'égalité globale, et ce, même s'il reconnaît que l'inégalité peut conduire à l'exploitation et mettre ainsi en péril son propre cosmopolitisme faible²⁶. Ainsi, il semble finalement que la position de Miller soit dictée non pas tant par la distinction qu'il aperçoit entre la violation des droits fondamentaux et l'inégalité, puisqu'il concède l'existence d'une relation causale forte entre les deux, que par le fait qu'il n'y a pas de base théorique cohérente justifiant l'égalité globale²⁷. Mais cela est une question bien différente de celle qui nous occupe maintenant, à savoir que la violation des droits et l'inégalité, bien qu'elles soient conceptuellement différentes, sont assurément interdépendantes.

En d'autres mots, du point de vue de l'autodétermination, les nationalistes libéraux doivent prendre au sérieux l'égalité internationale. Même Miller doit l'admettre puisque, comme je l'ai souligné, il concède l'interdépendance entre l'inégalité et la violation des droits. Bien sûr, on peut rejeter, comme le fait Miller, ce que nous avons voulu tenir pour acquis dans le présent

23. Beitz, 2001, p. 106

24. Miller, 1999, p. 209-210

25. *Ibid.*, p. 210

26. *Ibid.*, p. 209-210.

27. Miller dit que l'égalité globale ne peut être définie en l'absence d'une communauté mondiale et de règles gouvernant les holdings et l'usage des ressources (1999a, p. 210).

article, à savoir qu'il y a de bonnes raisons de défendre l'égalitarisme à l'échelle internationale. Notre intention ici n'était pas de défendre cette thèse²⁸, mais de montrer que tout nationaliste libéral qui rejette l'internationalisme égalitaire le fait à ses propres risques. Les arguments déployés ici montrent, je l'espère, qu'un nationaliste libéral qui rejette l'égalité à l'échelle internationale nie aussi l'universalité de l'autodétermination nationale ; et cela est une position à laquelle doit s'opposer un nationaliste libéral.

Ainsi, si les nationalistes libéraux prennent au sérieux l'autodétermination en tant qu'idéal universel, ils doivent aussi plaider fermement la cause de l'égalité internationale. L'autodétermination est un objectif qui ne peut être réalisé que dans un contexte d'égalité économique entre les nations. La satisfaction, à un niveau prédéterminé, des besoins de base pourrait ne pas être suffisante pour atteindre cet objectif étant donné les interactions concurrentielles entre les nations. L'argument égalitariste voulant que, dans un contexte national, les inégalités économiques compromettent l'autonomie des plus démunis possède un analogue sur le plan global. Tout comme les inégalités économiques permettent à certains individus d'exercer leur contrôle sur autrui, limitant ainsi son autodétermination, les inégalités économiques entre les nations compromettent le droit à l'autodétermination des nations les plus démunies.

Égalité des chances et frontières

L'argument développé jusqu'ici porte sur l'universalité du droit à l'autodétermination, et il est indépendant de la question de savoir si on accepte ou non une version universaliste du libéralisme. Dès lors qu'on défend le principe de l'autodétermination nationale comme un idéal universel, on doit aussi, si l'on veut être consistant, exiger la réalisation des préconditions qui la rendent possible. Dans le contexte global, une précondition importante est l'égalité économique entre les nations. Pour le dire autrement, la clause de « globalisation » est impliquée ici par l'universalité du principe d'autodétermination nationale et non pas par le libéralisme en tant que tel.

Cependant, tandis que l'argument en faveur de l'autodétermination s'adresse à tous les nationalistes libéraux, quelle que soit la conception qu'ils se font du libéralisme, mon prochain argument s'adressera uniquement aux libéraux qui considèrent comme universellement valide l'idée d'égalité des chances. Mais cet argument ne vise pas simplement à montrer comment l'égalité des chances, en tant qu'idéal global, conduit logiquement à un égalitarisme universel ; il vise plutôt à montrer que le programme *nationaliste* du libéralisme donne aux libéraux des raisons et des motivations additionnelles pour défendre l'égalité internationale.

Cet argument fait intervenir l'idée de construction ou d'édification de la nation. Comme je l'ai mentionné plus haut, une thèse fondatrice du natio-

28. Pour des arguments soutenant le contraire, en particulier des arguments contre le scepticisme de Miller à propos de la justice globale, voir Carey et Pogue, 2002.

nalisme libéral veut que tous les États, y compris les États libéraux, soient engagés dans des pratiques d'édification de la nation. Ce qui est commun aux nationalismes, y compris le nationalisme libéral, est l'importance qu'ils attachent à la constitution d'une identité nationale partagée. Tandis que ce qui différencie les formes libérales du nationalisme de ses formes non libérales réside dans la façon dont chacune définit et poursuit les objectifs d'édification de la nation²⁹.

Au nombre des stratégies d'édification de la nation acceptables du point de vue du nationalisme libéral, on compte le contrôle de l'immigration. Il ne s'agit pas ici d'autoriser les États-nations à fermer hermétiquement leurs frontières mais plutôt de restreindre les mouvements de population vers l'intérieur de leur territoire au lieu d'ouvrir toutes grandes ces frontières³⁰. L'idée, ici, c'est qu'il est légitime de réguler l'immigration en vue de protéger et de préserver une certaine identité nationale qui, elle, est nécessaire pour le maintien et la protection des institutions politiques et publiques importantes pour la démocratie. Ce n'est pas que les étrangers ne puissent pas en principe être intégrés au sein de la culture nationale mais plutôt que l'intégration des étrangers dans une culture sociétale commune caractérisée par une langue commune et des institutions publiques partagées est un long processus. Une immigration sans aucune restriction risquerait de submerger à un moment donné la culture commune. Le contrôle de l'immigration donne ainsi à un État libéral le temps de soutenir et de protéger l'unité nationale si importante pour ancrer ses institutions démocratiques.

Du point de vue du nationalisme libéral, le contrôle de l'immigration en lui-même n'est ni libéral ni anti-libéral, juste ou injuste. La question de savoir si une politique d'immigration est consistante ou inconsistante avec la justice libérale dépend des critères utilisés pour sélectionner les immigrants, et des raisons qui motivent la restriction. Des politiques d'immigration fondées sur la sélection raciale et visant à maintenir l'identité raciale de la nation seraient clairement anti-libérales. En revanche, des politiques visant à maintenir une identité non raciale, où la sélection s'effectue sur la base de critères tels la connaissance de la langue nationale, les qualifications professionnelles, les liens familiaux ou la familiarité avec une culture démocratique ne sont pas nécessairement inconsistants avec la justice libérale. Bref, les motifs pour réguler l'immigration et les façons de le faire peuvent être plus ou moins libéraux, et une conception libérale du nationalisme tendra évidemment à satisfaire au mieux les exigences de la justice libérale.

Toutefois, pour les libéraux qui croient que l'égalité des chances est un principe applicable à l'échelle transnationale, la justification donnée par les

29. Kymlicka, 2001a, chap. 10.

30. Cela ne s'applique pas nécessairement au cas spécial des authentiques réfugiés dont la plupart des libéraux diraient qu'ils sont en droit d'être admis inconditionnellement sur des bases humanitaires. Bien sûr, la plupart des États libéraux ne raisonnent ni n'agissent de cette façon.

nationalistes pour restreindre l'immigration pose un curieux problème. En effet, le principal motif de l'immigration, dans le monde contemporain, est la perspective d'avancement économique. C'est un fait bien connu que les immigrants tendent à se déplacer des pays pauvres vers les pays riches dans le but d'améliorer leur situation économique. Ainsi, comme l'a soutenu Joseph Carens, si nous prenons au sérieux le principe libéral d'égalité des chances, alors nous devons également défendre sérieusement l'ouverture des frontières et la libre circulation des personnes dans le monde. Permettre aux États de restreindre ou même de réguler l'immigration équivaldrait à leur permettre d'interdire arbitrairement à autrui l'accès aux ressources dont jouissent leurs propres citoyens, et cela serait une infraction au principe d'égalité des chances. Selon Carens, empêcher des personnes d'améliorer leur situation en changeant de pays nous ramène à la croyance féodale voulant que les perspectives de vie d'une personne soient entièrement fixées dès la naissance. Carens argue ainsi que, derrière un voile d'ignorance rawlsien grâce auquel les partenaires délibérants ne connaîtraient pas leur nationalité ni certains autres faits contingents au sujet d'eux-mêmes, ceux-ci opéreraient certainement pour des frontières ouvertes plutôt que pour des frontières régulées par les nations.

L'idée des *nationalistes* libéraux selon laquelle l'État libéral peut légitimement réguler l'immigration ne s'accorde donc pas d'emblée avec l'idée que se font les libéraux de l'égalité. D'un côté, il est dans l'intérêt des nationalistes libéraux (de la plupart d'entre eux) de contrôler l'immigration afin de protéger une certaine identité nationale requise pour le maintien des institutions démocratiques libérales. Mais, d'un autre côté, cela semble assez clairement aller à l'encontre de la conception libérale de l'égalité³¹. Pour cette raison, Judith Lichtenberg soulève, d'un point de vue critique, la question de savoir « si, étant donné les circonstances de l'égalité globale, le nationalisme peut exister en pratique aussi bien qu'en théorie³² ».

Mais il faut aussi voir que ce conflit moral entre les exigences du libéralisme et les stratégies d'édification de la nation n'est pas inévitable. S'il y a un conflit entre la théorie et la pratique du nationalisme libéral, c'est que, dans le monde actuel, le nationalisme est pratiqué dans le contexte d'une grande inégalité à l'échelle internationale. Cependant, les circonstances qui font que la fermeture des frontières a pour conséquence que l'égalité des chances n'est pas accessible à tous les individus de la planète ne sont pas elles-mêmes inévitables. Si cela risque de se produire maintenant, c'est que le monde dans lequel nous vivons est marqué par une distribution inégale des ressources et des opportunités économiques. La chose évidente à faire pour un nationaliste libéral est de s'assurer que ce conflit puisse être évité en exigeant un monde dans lequel la richesse et les ressources sont distribués de façon plus équitable. Lorsqu'un ordre international plus égalitaire aura vu le jour, la stratégie nationaliste qui

31. Sur la question de l'égalité des chances à l'échelle globale, voir Caney, 2001.

32. Lichtenberg, 1998, p. 183.

consiste à contrôler l'immigration n'aura plus à entrer en conflit avec le principe libéral de l'égalité des chances. Empêcher les personnes désavantagées de franchir nos frontières n'a pas à entrer en conflit avec l'égalité des chances si nous sommes prêts à exporter certaines de nos ressources pour que ces personnes puissent en profiter. Et bien sûr, dans un tel monde, la principale motivation pour immigrer s'estomperait.

Les conflits moraux ou les « choix tragiques » de cette espèce doivent nous inciter à poser ce que Martha Nussbaum appelle la question hégélienne : « La tragédie pourrait-elle être évitée grâce à une modification de nos pratiques ?³³ » Les conflits tragiques, dans lesquels une injustice ou un tort est inévitable peu importe la façon dont on agit, ne doivent pas nous transformer en « âne de Buridan ». Il doivent plutôt nous amener à nous demander comment de tels choix tragiques peuvent être évités à l'avenir, ou comment leur coût, si nous devons agir maintenant, peut être minimisé. Nous devons nous demander si d'autres arrangements institutionnels et une planification différente peuvent prévenir de tels conflits dans l'avenir³⁴. Lorsqu'un conflit moral advient en raison d'arrangements institutionnels déficients, nous avons une obligation morale, pour peu que ces conflits soient d'authentiques conflits *moraux*, de corriger les arrangements fautifs. Plus précisément, des choix difficiles doivent être faits lorsqu'ils se présentent à nous ; et nous avons le devoir, dans de telles circonstances, de minimiser autant que faire se peut les effets négatifs inévitables de nos actes. Mais le plus grand défi est de minimiser l'apparition de cas difficiles dans l'avenir grâce à une « meilleure planification sociale³⁵ ». Réaliser une plus grande égalité à l'échelle internationale est une solution institutionnelle qui peut permettre d'éviter, ou tout au moins de minimiser, les coûts imposés à l'égalité des chances par des politiques de contrôle de l'immigration.

Ainsi, la nationaliste libérale Yael Tamir souligne que la régulation de l'immigration au nom de l'édification de la nation est conditionnelle à la satisfaction des devoirs imposés par la justice distributive. Elle écrit :

Restreindre l'immigration en vue de conserver le caractère national d'un certain territoire n'est justifié que si toutes les nations ont une chance égale de créer une entité nationale dont les membres auront une chance équitable de poursuivre leur buts individuels et collectifs. Le droit de préserver l'homogénéité culturelle dépend

33. Nussbaum, 2000, p. 1016.

34. Nussbaum pense que cette résolution institutionnelle des conflits moraux est d'inspiration hégélienne parce que Hegel reconnaît « la signification politique de la tragédie ». Selon l'auteure, Hegel soutient que la tragédie « nous incite à imaginer ce que serait un monde où les gens ne seraient pas confrontés à de tels choix » (Nussbaum, 2000, p. 1013). Nussbaum se réfère au passage suivant de *La philosophie des beaux-arts* de Hegel : « Le sens profond d'un développement dramatique consiste dans l'annulation de contradictions vues comme telles, dans la réconciliation des forces de l'action humaine qui tentent de se nier mutuellement dans leur conflit » (*Ibid.*).

35. *Ibid.*, p. 1017.

donc de la richesse des autres nations. Le nationalisme libéral implique qu'il est justifié pour une nation de viser l'homogénéité en contrôlant l'immigration seulement si cette nation a satisfait à l'obligation globale qui lui incombe d'assurer l'égalité entre toutes les nations³⁶.

Endossant les grandes lignes de cette argumentation, Kymlicka introduit une variation intéressante de la proposition faite par Carens d'appliquer la position originelle rawlsienne à la question de la libre circulation et de l'égalité des chances. Kymlicka suggère en effet que parmi les faits auxquels les partenaires dans la position originelle pourraient avoir accès figurent, non seulement le fait que le monde est radicalement inégal en ce qui a trait à la distribution des ressources et à la richesse entre les nations, mais aussi le fait que les individus ont un intérêt très grand (et justifiable) dans le maintien de leur culture nationale. Kymlicka remarque que, dans un tel scénario, il est probable que, contrairement à ce que pense Carens, les partenaires n'opteraient pas pour des frontières ouvertes mais plutôt pour des frontières fermées. Toutefois, parce qu'ils reconnaissent le problème que pose l'inégalité globale, ils insisteraient sur le fait que les restrictions sur l'ouverture des frontières doivent s'accompagner d'une politique de redistribution des ressources globales. C'est dire qu'ils opteraient pour un cadre institutionnel global grâce auquel la protection de la culture nationale n'a pas à se faire aux dépens de l'égalité des chances pour tous³⁷.

Thomas Pogge arrive à une conclusion similaire à partir d'arguments différents et plus empiriques³⁸. Si notre objectif est d'égaliser les chances à l'échelle internationale, dit-il, il serait plus efficace de nous engager dans un transfert des ressources que d'édicter une politique de complète ouverture des frontières. Plutôt que de garantir globalement l'égalité des chances, une politique d'ouverture des frontières pourrait, dans les faits, compromettre cet idéal pour au moins deux raisons. D'abord, seules les élites des pays en voie de développement — la classe éduquée et riche, par exemple — ont les moyens et les ressources (ainsi que les contacts, dans les pays où un visa de sortie est nécessaire) pour émigrer; elles pourraient ainsi contribuer à aggraver la situation de leur pays et creuser encore davantage les inégalités sociales³⁹. De plus, il y a des limites au nombre de personnes qui peuvent émigrer vers des pays plus riches sans outrepasser la capacité d'accueil de ceux-ci et sans compromettre leur capacité de générer de la richesse. Ainsi, des deux options considérées en vue d'atteindre l'égalité, la plus efficace, selon Pogge, est de

36. Tamir, 1992, p. 161; voir aussi Goodin, 1992, p. 9.

37. Kymlicka, 2001b, pp. 270-271.

38. Pogge, 1997.

39. UNDP, 1999, p. 32.

40. La conséquence importante de cette solution est que, tandis qu'on peut clore ses frontières seulement si l'on contribue à la justice internationale, il ne s'ensuit pas qu'on peut refuser de contribuer à la justice internationale en ouvrant ses frontières. Par exemple, si l'on considère le phénomène de la fuite des cerveaux, l'ouverture des frontières peut exiger un plus grand transfert de ressources afin de compenser les pays pauvres pour la perte de leurs talents locaux.

déplacer les ressources vers les personnes plutôt que les personnes vers les ressources⁴⁰. Si l'inégalité est notre principale préoccupation en ce qui a trait à la justice distributive internationale, la meilleure stratégie serait de permettre un plus grand mouvement des ressources (de meilleurs principes de distribution) plutôt que le libre mouvement des populations. Bref, la mobilité des ressources, plutôt que la mobilité des personnes, servirait mieux les fins de l'égalité des chances à l'échelle globale.

Veit Bader a argué, en réponse à Pogge, que nous devons adopter les deux stratégies : permettre l'immigration (une ouverture équitable des frontières) aussi bien qu'une redistribution des ressources. Selon lui, tant que le schème de redistribution n'est pas entièrement opérationnel et généralement accepté, l'égalité libérale doit laisser place à l'immigration. Il me semble que la plupart des gens seraient d'accord avec Bader sur ce point. Dans un contexte non idéal, où l'égalité entre les nations est encore loin d'être réalisée, les États libéraux doivent accueillir plus d'immigrants qu'ils ne pourraient légitimement le faire autrement. Et certainement, comme le pense Bader, la plupart des pays libéraux contemporains sont encore bien en deçà du point où la venue des immigrants pourrait mettre en péril la cohésion sociale et donc, les institutions démocratiques elles-mêmes.

Néanmoins, les remarques pertinentes de Bader ne nous obligent pas à rejeter la conclusion de Pogge voulant que la *seule* ouverture des frontières ne soit pas la meilleure stratégie pour résoudre le problème de la pauvreté. La question n'est pas de savoir si on doit permettre l'immigration (ce que Pogge pourrait concéder), mais de savoir plutôt si on doit permettre un contrôle de l'immigration en vue de préserver l'identité nationale, au lieu d'ouvrir entièrement les frontières, comme Carens le propose, en vue d'atteindre l'égalité des chances. On peut à la fois permettre l'immigration (et cela peut même signifier l'augmentation des quotas couramment imposés par les pays libéraux), et s'opposer à une complète ouverture des frontières. Il est important de souligner que les nationalistes libéraux ne défendent pas nécessairement les quotas d'immigration tels qu'ils existent présentement dans la plupart des pays libéraux. Leur position est plutôt qu'un certain degré de régulation, par opposition à une ouverture complète, est une pratique nationaliste légitime, mais cela uniquement lorsque l'égalité internationale est réalisée. Bref, dans l'alternative entre redistribuer la richesse et ouvrir les frontières afin de réaliser globalement l'égalité des chances, la redistribution est à la fois la meilleure stratégie et celle qui s'accorde le mieux avec les aspirations d'un peuple à conserver et à protéger ses modes de vie nationaux.

Ce que montre cet argument, c'est que les politiques de contrôle de l'immigration envisagées par les nationalistes libéraux procèdent d'un intérêt raisonnable du point de vue des buts légitimes du processus d'édification de la nation, mais qu'elles ne peuvent être poursuivies légitimement que si elles ne violent pas le principe d'égalité des chances. Et cette condition ne peut être réalisée que dans le contexte d'un monde plus égalitaire, d'un ordre interna-

tional dans lequel les ressources sont plus équitablement distribuées. Ainsi, si les universalistes libéraux ont de bonnes raisons libérales de promouvoir l'égalité globale, les nationalistes libéraux ont une raison supplémentaire et indépendante de le faire : il ne peuvent, autrement, s'engager en toute légitimité dans un processus de construction de la nation.

Cela ne signifie pas nécessairement qu'en pratique aucun objectif nationaliste ne peut être poursuivi dans un contexte d'inégalité internationale ; une conclusion aussi stricte discréditerait les pratiques d'édification de la nation dans le monde actuel où la quête de justice ne peut jamais qu'être en progression. Ainsi, l'ultimatum lancé par Lichtenberg aux nationalistes libéraux : « Réalisez l'égalité des chances [à l'échelle globale] d'abord, ensuite vous pourrez avoir votre appartenance culturelle⁴¹ » est au mieux une affirmation de la primauté de la justice internationale plutôt qu'un avis sur la façon de prioriser des politiques publiques. Ce que la primauté de la justice internationale affirme, c'est que les devoirs de justice internationale doivent être pris au sérieux et que les projets nationaux des nations bien nanties sont suspects si elles ne font pas aussi leur quote part pour satisfaire les devoirs que leur impose la justice internationale. Affirmer la primauté de la justice signifie affirmer que la justice détermine les conditions limites à l'intérieur desquelles les personnes peuvent légitimement poursuivre leur fins et leurs plans.

Dans *The Law of Peoples*, Rawls souligne le problème spécial posé par l'immigration. Il écrit : « Aussi arbitraires que puissent paraître les frontières d'une société d'un point de vue historique, un des rôles importants du gouvernement est d'être l'agent effectif d'un peuple en tant que celui-ci assume la responsabilité de son territoire et de la taille de sa population ainsi que de la préservation de l'intégrité de son environnement [...]. Un peuple doit reconnaître qu'il ne peut esquiver les conséquences de sa propre négligence à contrôler la taille de sa population ou à prendre soin de son territoire en se lançant dans des guerres expansionnistes ou en émigrant sur le territoire d'un autre peuple sans le consentement de celui-ci⁴². » Mais Rawls pense que les principales causes de l'immigration « disparaîtront dans une société de peuples libéraux et décents⁴³ ». Les migrations, dit-il, sont souvent motivées par des persécutions religieuses, ethniques ou politiques, les famines et l'accroissement démographique. Mais dans le contexte idéal qu'il décrit dans *The Law of Peoples*, Rawls soutient que ces problèmes disparaissent et que disparaîtront du même coup les principales causes de migration.

Toutefois, s'il est vrai que les inégalités peuvent compromettre la satisfaction des besoins de base, alors tolérer les inégalités ne servira à rien pour contenir le flot des migrants. De plus, même lorsque les besoins de base sont satisfaits, de grandes différences entre les niveaux de vie des individus vivant

41. Lichtenberg, 1998, p. 183.

42. Rawls, 1999, p. 8.

43. *Ibid.*, p. 9.

dans des pays différents peuvent encore motiver les habitants des pays moins bien nantis à chercher refuge dans les pays où leur niveau de vie peut être haussé. Comme je l'ai mentionné plus tôt, la privation est une mesure relative plutôt qu'absolue. Ainsi, l'élimination des calamités telles les famines et les crises démographiques sévères exigée par Rawls dans *The Law of Peoples* pourrait certainement contenir l'exode massif des peuples. Mais, tant qu'il reste encore des inégalités, la migration continuera d'être une réalité globale dominante⁴⁴. Prévenir les calamités économiques pourrait ralentir le flot de ces groupes mal définis que l'on appelle « les réfugiés économiques ». Cependant, les immigrants à la recherche de meilleures conditions pourraient bien demeurer une réalité qu'il nous faudra assumer aussi longtemps que subsisteront des inégalités entre les nations⁴⁵.

Avant de clore cette section, il vaut la peine de souligner qu'un des attraits de l'argument déployé ici est qu'il peut être vu comme une extension de l'argument de Kymlicka voulant que l'allocation de droits spéciaux aux minorités soit considérée comme une contrepartie légitime du processus d'édification de la nation. Dans ses plus récents écrits, Kymlicka remarque que les efforts investis par un État dans l'édification de la nation peuvent potentiellement avoir des effets non libéraux sur les membres des nations minoritaires⁴⁶. Les politiques d'éducation publique ainsi que le maintien d'un ensemble d'institutions fonctionnant dans un langage donné (celui de la majorité) ont potentiellement des effets aliénants sur les citoyens qui ne partagent pas la culture majoritaire. C'est en un sens pour compenser, chez les membres des minorités, ces effets de l'édification nationale qu'un État libéral doit adopter une politique des droits des minorités qui permettra aux nations minoritaires de se donner un pareil ensemble d'institutions et aux immigrants de s'intégrer plus facilement à la culture dominante (par le moyen d'une éducation multiculturelle, d'une sphère publique pluralisée, etc.).

Comme mon argument tend à le montrer, si les pratiques d'édification de la nation d'un État peuvent avoir des effets non libéraux sur les nations

44. Le droit de quitter son pays est habituellement considéré comme étant suffisant du point de vue des cultures ou des sociétés répressives. Pourtant, bien des personnes ne désirent pas tant un droit au départ qu'un droit à réformer leur culture et leurs pratiques religieuses. À moins que la situation ne soit urgente et immédiate — comme dans le cas des couples qui s'exposent à de dures sanctions en raison du choix de leur conjoint et qui n'ont d'autre option que de chercher asile ailleurs — ce que veulent la plupart des gens qui jugent leur société ou leur culture oppressive est le droit de réformer les pratiques de leur société ou de leur culture plutôt qu'un simple droit de quitter leur société ou leur culture.

45. Comme je l'ai mentionné plus haut, les États libéraux ont de bonnes raisons de ne pas restreindre l'accès aux réfugiés, par opposition à celui des immigrants économiques. S'il y a une tension ici du point de vue de l'édification de la nation, elle sera atténuée dans un monde plus juste où les causes qui conduisent à la persécution politique, laquelle induit à son tour des vagues de réfugiés, seront éliminées ou du moins contenues. C'est un point important qui peut être déduit des positions de Rawls dont nous avons parlé plus haut.

46. Kymlicka, 2001a, chap. 4.

minoritaires qui vivent à l'intérieur de ses frontières, elles peuvent aussi avoir des effets non libéraux sur d'autres nations. Ces effets, comme nous l'avons vu, risquent en premier lieu de compromettre l'égalité des chances pour les individus vivant dans des pays moins bien nantis. Tout comme l'État doit offrir des mesures compensatoires (des politiques de droits minoritaires) pour atténuer les effets négatifs de sa pratique d'édification de la nation sur ses minorités, il doit agir pour en atténuer les effets négatifs sur les membres des nations (plus pauvres) en soutenant un ordre international plus égalitaire. En un sens, mes vues sur ces questions complètent celles que Kymlicka avance au sujet de la manière dont les libéraux doivent comprendre l'édification de la nation et ses implications, et y répondre.

Conclusion

Les nationalistes libéraux ont des raisons, découlant de leur position nationaliste, de promouvoir la réduction des inégalités entre les nations. Par conséquent, non seulement n'y a-t-il pas d'incompatibilité entre le nationalisme libéral et la justice cosmopolitique, mais les nationalistes libéraux doivent aussi promouvoir l'égalitarisme à l'échelle internationale s'ils veulent prendre au sérieux leur propre programme nationaliste. Bien sûr, l'égalitarisme à l'échelle internationale n'est qu'un pas en direction du cosmopolitisme auquel adhèrent plusieurs libéraux, puisque ce dernier ne requiert pas l'égalité seulement entre les nations mais aussi entre les individus appartenant aux diverses nations. Mais montrer que le nationaliste libéral doit aussi être un égalitariste international permet de dissoudre le malentendu selon lequel nationalisme libéral et internationalisme sont incompatibles. La question de savoir si les nationalistes libéraux peuvent prendre au sérieux l'idéal cosmopolitique est une question que je réserve pour une prochaine occasion⁴⁷.

(Traduit de l'anglais par Jocelyne Couture)

Bibliographie

- Bader, V. « Fairly Open Borders », in V. Bader, dir., *Citizenship and Exclusion*, New York, St. Martin's Press, 1997.
- Beitz, C. *Political Theory and International Relations*, Princeton, Princeton University Press, 1979 (2nd ed. : 1999).
- . « Does Global Inequality Matter ? », *Metaphilosophy*, 32, 1-2, 95-112, 2001.
- Caney, S. « Cosmopolitan Justice and Equalizing Opportunities », *Metaphilosophy*, 32, 1-2, 113-134, 2001.
- . 2002. « Entitlements, Obligations and Distributive Justice : The Global Level » (à paraître).
- Canovan, M. *Nationhood and Political Theory*, Cheltenham, UK, 1996.
- Carens, J. « Aliens and Citizens », *Review of Politics*, 49, 3, 251-73, 1987.

47. J'aborde cette question dans « Justice Without Borders ». Pour une discussion sur la démocratie cosmopolitique et le nationalisme, voir Jocelyne Couture, « Cosmopolitan Democracy and Liberal Nationalism », *Monist*, 82-3, 1999.

- Cassese, Antonio. *International Law in a Divided World*, Oxford, Oxford University Press, 1986.
- Cohen, G. A. « Robert Nozick and Wilt Chamberlain : How Patterns Preserve Liberty », in J. Arthur and W. Shaw (eds.), *Justice and Economic Distribution*, Englewoods, NJ, Prentice Hall, 1978.
- Couture, Jocelyne. « Cosmopolitan Democracy and Liberal Nationalism », *Monist*, 82-3, 1999.
- Goodin, R. « If People Were Money », in Barry and Goodin, eds, *Free Movement, Ethical Issues in the Transnational Migration of People and of Money*, University Park, PA, The Pennsylvania State University Press, 1992.
- Kymlicka, W. *Politics in the Vernacular*, Oxford, Oxford University Press, 2001a.
- . « Territorial Boundaries : A Liberal Egalitarian Perspective », in David Miller and Sohail Hashmi (eds.), *Boundaries, Ownership and Autonomy*, Princeton, Princeton University Press, 2001b.
- . *Contemporary Political Philosophy : 2nd Edition*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Lichtenberg, J. « How Liberal Can Nationalism Be ? » in R. Beiner, ed., *Theorising Nationalism*, Albany, SUNY Press, 1998.
- Miller, D. *On Nationality*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- . « The Limits of Cosmopolitan Justice », in Mapel and Nardin, eds., *International Society*, Princeton, Princeton University Press, 1998.
- . « Justice and Global Inequality », in A. Hurrell and N. Woods (eds.), *Inequality, Globalisation and World Politics*, Oxford University Press, 1999.
- . *Citizenship and National Identity*, Cambridge, UK, Polity Press, 2000.
- Nielsen, K. « Cosmopolitan Nationalism », *Monist*, 82-3, 446-468, 1999.
- Nussbaum, M. « The Costs of Tragedy : Some Moral Limits of Cost-Benefit Analysis », *The Journal of Legal Studies*, XXIX-2 (part 2), 1005-1036, 2000.
- O'Neill, O. *Bounds of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Pogge, T. *Realizing Rawls*, Ithaca, Cornell University Press, 1989.
- . « Migration and Poverty », in Bader, 1997.
- . « The Moral Demands of Global Justice », *Dissent*, automne 2000.
- . *World Poverty and Human Rights*, Cambridge, Polity Press, 2002.
- Rawls, J. *The Law of Peoples*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999.
- Satz, D. « Equality of What Among Whom ? », in Shapiro and Brilmayer, 1999.
- Tamir, Yael. *Liberal Nationalism*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- Tan, K-C. « Liberal Nationalism and Cosmopolitan Justice », *Ethical Theory and Moral Practice*, 5-4, 431-461, 2002.
- . 2004. *Justice Without Borders : Cosmopolitanism, Nationalism, and Patriotism*, Cambridge, Cambridge University Press (à paraître).
- UNDP. *United Nations Development Program, Human Development Report 1999*, New York, Oxford University Press, 1999.

Domination, vulnérabilité et inégalité d'accès aux soins de santé

Ryoa Chung

Cosmopolitisme et particularisme
Volume 34, numéro 1, printemps 2007

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015867ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/015867ar>

[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

Chung, R. (2007). Domination, vulnérabilité et inégalité d'accès aux soins de santé. *Philosophiques*, 34 (1), 133–152. <https://doi.org/10.7202/015867ar>

Domination, vulnérabilité et inégalité d'accès aux soins de santé

RYOA CHUNG

Université de Montréal¹

ryoa.chung@umontreal.ca

...Some are born to sweet delight

Some are born to endless night

WILLIAM BLAKE, *Auguries of Innocence*

Il va sans dire que le problème de l'indigence est un fait inhérent à la tragédie de la condition humaine. Mais en tant qu'objet d'étude de la philosophie politique, c'est depuis peu que l'inégalité et la pauvreté dans le monde constituent une des questions les plus fondamentales de l'éthique des relations internationales. À cet égard, la parution du célèbre article de Peter Singer, « Famine, Affluence and Morality », en 1972, marque certainement une date importante dans le corpus universitaire puisque ce texte, peu importe que l'on en partage ou non les paramètres utilitaristes, fut un des premiers à conceptualiser en termes philosophiques le problème de la pauvreté à l'échelle internationale. Depuis lors, de nombreux philosophes se sont penchés sur la question en apportant une contribution essentielle². Qui plus est, la réflexion se poursuit et se veut de plus en plus ouverte au dialogue pluridisciplinaire qui comprend non seulement les sciences politiques mais aussi l'économie, notamment en raison de l'influence qu'a eue en philosophie l'œuvre d'Amartya Sen³ portant sur la pauvreté et le développement. La mobilisation intellectuelle d'une nouvelle génération de philosophes, la nombreuse littérature consacrée à ce domaine de réflexion aujourd'hui et, par conséquent, la consolidation d'un champ de recherche en éthique internationale relativement autonome en philosophie politique ne sont pas un simple effet de mode. Elles témoignent à leur façon que, dans la constellation des recherches universitaires, les temps changent.

Le problème de l'indigence suscite, à notre époque, des questions et des intuitions intimement liées à la transformation que subit l'ordre international depuis une trentaine d'années marquées par le phénomène de la mondialisation. À la lumière des caractéristiques empiriques qui façonnent la structure de base conditionnant les interactions entre les États, d'aucuns affirment que cette analyse descriptive appelle également une refonte des prescriptions normatives

1. Mes remerciements les plus sincères à Michel Yao, Dave Ancil et à Martin Leblanc pour leur précieuse collaboration dans une phase antérieure de recherche qui a été subventionnée par le Conseil de recherches du Canada en sciences humaines. Cet article fait partie d'un ensemble de travaux financés par le Fonds du Québec pour la recherche en société et culture.

2. Dont les plus importantes sont sans doute celles de O'Neill, 1986 ; Shue, 1980 ; Pogge, 2002.

3. Sen, 1999, et Sen, 1992.

qui devraient gouverner notre compréhension des obligations internationales au sujet du problème de l'inégalité et de la pauvreté. Dans le cadre de cet article, j'aimerais explorer cette dernière hypothèse à la lumière d'une étude de cas, soit la pandémie du VIH-SIDA en Afrique subsaharienne qui illustre, de manière exacerbée, l'inégalité abyssale entre l'opulence des uns et l'indigence des autres (section I). Quelles sont donc les questions et les intuitions suscitées par cette tragédie largement médiatisée ? Je tenterai d'arguer que le malaise moral perceptible au sein des populations les mieux nanties de ce monde dépasse la simple commisération et lève le voile sur le sentiment diffus, mais néanmoins justifié, d'une certaine responsabilité collective face à la *vulnérabilité extrême* des populations africaines aux prises avec la pandémie. À cet égard, un bref rappel de la distinction classique entre les catégories de la justice et de la charité nous permettra de mieux comprendre pourquoi la reconnaissance des besoins de santé doit faire partie intégrante des réquisits d'une théorie de la justice (section II). Mais nous est-il possible de défendre une extension des principes de justice à l'échelle globale ? Une telle entreprise doit d'abord faire la preuve que les conditions structurelles de la mondialisation produisent effectivement des *iniquités*, soit des inégalités proprement injustes. Je tenterai de démontrer, à l'encontre de certaines thèses réductrices au sujet de la pauvreté, qu'il existe une co-dépendance entre les conditions internes et externes de la croissance économique et de l'émancipation politique auxquelles aucun acteur international ne peut plus échapper (section III). Donc, la thèse soutenue dans le présent article s'inscrit d'emblée dans le paradigme conceptuel développé par Thomas Pogge en éthique internationale. La force innovatrice de ce paradigme réside dans l'affirmation d'une responsabilité causale collective dans la genèse et la perpétuation d'un schème institutionnel injuste. Mais l'originalité distincte de notre contribution consiste à démontrer plus précisément en quoi le phénomène de la mondialisation transforme l'ordre international en un schème d'interaction sociale caractérisé par les conditions structurelles de la *domination*, telles que Philip Pettit⁴ les a décrites dans un tout autre contexte de réflexion (section IV). Si cette analyse descriptive de l'ordre mondial est valide, il s'ensuit que la communauté internationale partage une responsabilité collective dans la genèse des inégalités injustes qui exposent certaines populations à un état de vulnérabilité extrême. D'où suivrait la pertinence d'une défense normative des obligations internationales de justice globale face à la pandémie du VIH-SIDA.

II. La pandémie du VIH/SIDA en Afrique sub-saharienne

Il convient de rappeler quelques données afin de bien mesurer l'ampleur du désastre. Il ne s'agit pas ici d'en appeler aux émotions, mais bien d'attester, le plus lucidement possible, de la réalité qui afflige des millions de nos contemporains. Chaque jour cinq mille cinq cents personnes, adultes et enfants,

4. Pettit, 1997.

meurent du sida sur le continent africain (deux millions en sont décédées durant l'année 2005). Selon le plus récent rapport publié par l'ONUSIDA en mai 2006⁵, 64% des personnes infectées par le VIH dans le monde (soit 24,5 millions de personnes sur 38 millions) résident en Afrique subsaharienne, une région qui ne compte pourtant que pour 10 % de la population mondiale (et où l'espérance de vie moyenne n'excède pas 49 ans). Ce qui signifie que dans certains pays les plus touchés, comme au Swaziland, près d'un tiers de la population active est décimée par cette maladie. Les conséquences démographiques et sociales de la pandémie sont désastreuses, comme en témoigne le phénomène vertigineux des orphelins du sida. On en dénombre aujourd'hui 12,3 millions (dont l'un ou les deux parents sont morts après avoir contracté le virus) et les estimations indiquent que cette population d'orphelins ne cessera d'augmenter au cours de la prochaine décennie.

À cela s'ajoutent évidemment les répercussions économiques négatives de la pandémie qui affaiblissent encore davantage ces pays vulnérables. Bien que les économistes ne s'entendent pas sur les chiffres, les données recensées durant l'année 2000 indiquent que le taux de croissance économique de la région a chuté de 2 à 4 % en raison de la maladie⁶. Le rapport le plus récent à ce jour, établi conjointement par des économistes de la Banque mondiale et de l'Université de Heidelberg⁷, laisse présager un tableau encore plus sombre. Ce rapport tient compte des conséquences économiques directes du sida qui pèseront pendant plusieurs générations sur les possibilités de développement durable de ces pays. Assurément, le fait qu'une si vaste portion des malades décédés du sida touche la population active des jeunes adultes menace dangereusement le capital humain nécessaire pour maintenir en place les infrastructures de base ainsi que pour assurer le transfert des compétences. Dans certaines régions du Zimbabwe, par exemple, 19 % des enseignants et 29 % des enseignantes sont séropositifs, ce qui s'avère particulièrement catastrophique pour les écoles rurales qui perdent leur unique instituteur ou institutrice⁸. En Afrique du Sud, on observe que le système téléphonique est en train de s'éroder à cause du manque de personnel qualifié⁹. On doit également craindre que le fardeau de la survie économique des pays les plus touchés retombe sur les épaules des enfants du sida. On prévoit de plus une économie primaire essentiellement dépendante de l'agriculture, un ralentissement significatif dans le progrès de l'éducation, et une augmentation du travail des enfants pour plusieurs générations à venir.

Or ces pays criblés de dettes, représentant les laissés pour compte de la mondialisation économique (l'Afrique subsaharienne n'a bénéficié que de 0.4 %

5. ONUSIDA, Rapport sur l'épidémie mondiale de SIDA, 2006.

6. Rapport sur l'épidémie mondiale de VIH-SIDA. Le Rapport de Barcelone, ONUSIDA, 2002. Voir aussi Dixon, McDonald et Roberts, 2002.

7. Bell, Gersbach et Devarajan, 2003.

8. Rapport ONUSIDA, Barcelone, 2002.

9. « Aids Threatens Economic Catastrophe », BBC News, 26 juillet 2003 ; et Berthelsen, 2003.

du total des capitaux d'investissements étrangers pour l'année 2000), n'ont pas les moyens de garantir les traitements médicaux adéquats pour résorber une situation qui, selon toutes prévisions, est vouée à dégénérer au cours des prochaines années. Inutile de rappeler que les populations africaines comptent parmi celles dont le niveau de pauvreté est inférieur au seuil de pauvreté extrême fixé par la Banque mondiale, soit en deçà de un dollar US par jour. Pour ce qui est des ressources économiques publiques, on estimait qu'en 2001 les gouvernements de ces pays dépensaient par année, en moyenne, moins de dix dollars par habitant pour financer leur système de santé publique, alors que les coûts des traitements médicaux directement reliés au sida, sans même tenir compte des coûts reliés aux thérapies antirétrovirales, s'élevaient à trente dollars par habitant. Au cours de cette même année, seize gouvernements africains ont consacré plus d'argent au remboursement de leurs dettes qu'à leur système de santé.

Au printemps 2001, à Pretoria, un consortium de trente-neuf firmes pharmaceutiques a intenté un procès contre le gouvernement de l'Afrique du Sud qui avait promulgué, en 1997, une loi permettant l'importation parallèle des médicaments anti-rétroviraux à meilleur marché et la production des médicaments génériques. La poursuite judiciaire fut finalement abandonnée par les Goliath, en partie à la suite des pressions de l'opinion publique internationale et peut-être aussi en partie pour éviter de créer un dangereux précédent juridique fondé sur la clause d'urgence (article 31 des Accords sur les droits de propriété intellectuelle et commerciale de l'OMC) qui serait allé à l'encontre des intérêts économiques des firmes pharmaceutiques. Il faut cependant ajouter que, dans la foulée de cette controverse juridique très médiatisée et grâce aux efforts concertés des ONG (Médecins sans frontières et Treatment Action Campaign en particulier), des associations communautaires locales et de l'ONUSIDA, certains pays africains purent se procurer des médicaments génériques à prix plus abordables produits par d'autres pays dits en voie de développement dont, principalement, l'Inde et le Brésil. Certains ont applaudi une nouvelle forme de solidarité Sud-Sud à cette occasion. Mais cette entente était assortie d'une clause crépusculaire et, conformément à la date projetée en 2005, le gouvernement de l'Inde a décidé de se soumettre au plein régime des droits de propriété de l'OMC. L'Inde, en tant que l'un des plus importants producteurs pharmaceutiques du monde, mettait ainsi fin à sa participation à une distribution parallèle des médicaments génériques qui bénéficiait principalement aux pays les plus démunis.

En dépit de quelques exemples isolés, tels que le Kenya et le Zimbabwe, où l'épidémie semble connaître un certain recul¹⁰, la situation générale du sida en Afrique n'en demeure pas moins désespérante. Bien que l'aide financière des pays occidentaux et de la communauté internationale ait augmenté de manière significative ces dernières années (les contributions s'élevant à 8,3 milliards

10. ONUSIDA, Rapport sur l'épidémie mondiale de SIDA, 2006. Epstein, 2003.

de dollars aujourd'hui), elle ne correspond pourtant pas au besoin réel de fournir 15 milliards cette année (18 milliards en 2007 et 22 milliards en 2008) en vue de financer des programmes minimalement efficaces de prévention et d'intervention¹¹.

Les causes du problème complexe du sida en Afrique sont certes multifactorielles, et les solutions envisageables ne dépendent pas exclusivement de l'aide financière extérieure. Le constat d'échec qui afflige à la fois les populations des pays touchés et les intervenants de la communauté internationale qui œuvrent sur le terrain porte sur une foule de questions allant du manque de ressources (financières, biomédicales, technologiques et humaines) pour assurer le succès des programmes de lutte contre le sida, à la défectuosité même de la conception de ces programmes se répercutant dans leur implémentation inefficace, en passant par les obstacles culturels à surmonter dans certains cas, voire l'incapacité des gouvernements locaux à bien absorber et à gérer l'aide extérieure. Mais il n'empêche que la démobilisation de la communauté internationale doit être dénoncée en premier lieu, car elle signale un grave enjeu éthique à la vue de ces données statistiques, aussi déshumanisantes soient-elles lorsqu'on cumule simplement les chiffres, mais dont la signification réelle en termes de souffrances coupe le souffle.

L'étude de la pandémie du VIH-SIDA en Afrique subsaharienne est une étude de cas fascinante à plusieurs égards. D'abord parce qu'elle illustre de manière saisissante l'inégalité flagrante entre l'opulence des uns et l'indigence des autres. Inégalité abyssale qui ne cesse de se creuser dans le contexte de la mondialisation et qui cimente le tracé géographique de frontières économiques et sanitaires de plus en plus étanches entre les régions prospères et les régions démunies. Bien entendu, le sida fait des ravages partout dans le monde, là où existent des poches de pauvreté qui disloquent le fragile tissu social des pays vulnérables. Il faudra évidemment suivre de près la progression inquiétante du VIH-SIDA en Inde et en Chine, qui présentent des situations potentiellement explosives non seulement sur la base des données épidémiologiques, mais également sur la base de leur situation économique. Toutefois, le fait que la pandémie la plus importante et la plus dévastatrice de notre époque soit si nettement localisée sur le continent africain demeure un fait consternant et révélateur. À tel point que l'expression de l'auteur Hubert Prolongeau, qui parle d'*une mort africaine*, ne peut manquer de laisser une impression indélébile dans nos esprits¹².

II. Les obligations morales de la communauté internationale face à la pandémie : justice ou charité ?

Le cas de l'Afrique est profondément troublant en ce qu'il suscite des intuitions morales ambivalentes au sein des populations aisées de ce monde. En

11. ONUSIDA, Rapport sur l'épidémie mondiale de SIDA, 2006.

12. Prolongeau, 1995.

quoi consistent précisément la nature et la portée des obligations morales de la communauté internationale, et en particulier des pays riches de l'OCDE, face à la pandémie du VIH-SIDA ? Relèvent-elles de principes de justice ou de principes de charité ? La distinction conceptuelle entre ces deux catégories de devoirs a des conséquences significatives tant sur le plan de la justification normative que celui de la mobilisation politique des actions individuelles et collectives. Dans sa version la plus classique, la compréhension kantienne des devoirs de droit et des devoirs de vertu a profondément influencé la distinction libérale entre les catégories de la justice et de la bienfaisance¹³. Les devoirs de droit correspondent à un principe de non-interférence dans la vie d'autrui. Ce principe se fonde sur le respect de la liberté individuelle nous prescrivant des devoirs essentiellement négatifs. Dans la tradition libérale, l'ensemble de ces devoirs circonscrit la sphère de la justice en ce qu'il dicte des obligations strictes, inconditionnelles, qui s'accompagnent de la contrainte extérieure des institutions légales, et il se conforme à une relation de réciprocité juridique entre droit et devoir corrélatifs. Tandis que les devoirs d'entraide et de bienfaisance, selon le libéralisme classique, relèvent de la seconde catégorie, à savoir, celle des devoirs de vertu. Ces derniers sont considérés, par contraste, comme des obligations imparfaites au sens où, bien qu'elles renvoient à des impératifs moraux, elles sont conditionnelles à la capacité des agents de les satisfaire. Qui plus est, les devoirs de vertu se caractérisent souvent par une relation de corrélation symétrique imparfaite entre les agents moraux ; puisqu'on ne peut pas toujours identifier clairement « qui doit quoi à qui » ces devoirs ne correspondent souvent à aucun droit corrélatif. Dans leur acception la plus familière, les principes de charité impliquent un devoir positif d'intervention dans la vie d'autrui et, le plus souvent, un transfert de ressources qui dépend de la marge discrétionnaire des agents moraux. Ces devoirs échappent donc à la contrainte institutionnelle à titre d'obligations surrogatoires.

L'évolution contemporaine des théories libérales de la justice domestique a de plus en plus remis en cause cette dichotomie réductrice entre la sphère du droit et celle de la vertu, de même que la pertinence d'une distinction hiérarchique entre les droits négatifs et positifs qui, aveugle à leur nécessaire complémentarité, engendre des incohérences aussi bien philosophiques que politiques. De sorte que, si elle ne veut pas être purement rhétorique, la protection de certains droits négatifs constitutifs, tels que le droit à la vie, doit nécessairement entraîner, selon des conceptions libérales plus social-démocrates, la protection institutionnelle. C'est-à-dire qu'elle doit être garantie par des structures étatiques coercitives et un ensemble de droits positifs tels que, par exemple, le droit, accessible à tous, de bénéficier de certains soins de santé fondamentaux.

Pour des raisons évidentes, je tiendrai pour acquis que l'intégration de préoccupations relatives aux besoins fondamentaux de santé dans le cadre d'une

13. Voir à ce sujet O'Neill, 1989.

théorie libérale de la justice domestique constitue une question moins controversée que celle de l'intégration des soins de santé dans une théorie globale de la justice et des droits fondamentaux. Parmi les conceptions libérales de la justice domestique, les travaux de Norman Daniels¹⁴ apportent, à mes yeux, la défense la plus robuste d'une intégration du droit à des soins de santé parmi les réquisits fondamentaux de la justice et des institutions sociales que ceux-ci requièrent. L'interprétation exhaustive du paradigme rawlsien de la justice distributive que nous propose Daniels nous permet de mieux comprendre pourquoi l'accès universel aux soins de santé dérive, non pas du premier principe des libertés égales, mais des exigences du principe de différence, qui comprend la condition initiale de l'égalité des chances. Cette condition *sine qua non* se porte garante du caractère légitime des inégalités pouvant être tolérées au sein d'une société juste.

L'approche des capacités développée par Amartya Sen souhaite se démarquer du cadre rawlsien en affirmant que l'accès équitable aux ressources et aux biens premiers (à quoi d'une certaine façon, la théorie rawlsienne de la justice se limite) ne suffit pas à garantir que les individus possèdent, dans les faits, et non seulement à titre de droits purement formels, les capacités fondamentales pour convertir ces ressources en réalisations effectives (*functionnings*). De ce point de vue, une société juste doit certainement satisfaire les besoins de santé fondamentaux des individus afin qu'ils puissent développer leurs capacités au mieux de leur potentiel. L'approche de Sen constitue ainsi une approche plus multidimensionnelle, contextualiste et différenciée de l'égalité des moyens. Par souci d'économie, je n'aborderai pas les enjeux philosophiques de ce débat entre Daniels et Sen, mais ces brèves indications suggèrent néanmoins que l'intégration des soins de santé parmi les principes de base d'une société juste s'appuie sur des arguments peu contestables.

Toutefois, en ce qui a trait à la reconnaissance des soins de santé dans l'élaboration d'une théorie substantielle de la justice globale, je souhaite surtout souligner l'apport incontournable des travaux de Henry Shue au sujet des *droits de subsistance*¹⁵. Selon Shue, la satisfaction des besoins de subsistance, qui sont définis comme des besoins essentiellement matériels, constitue la condition *sine qua non* de la possibilité même d'exercer son autonomie en tant qu'agent moral et de jouir des libertés fondamentales. Car il va sans dire que dans des conditions d'indigence et de morbidité extrêmes, le discours des libertés individuelles et des droits de l'homme devient purement rhétorique et laisse planer le doute sur la pertinence réelle des théories normatives de la justice. Sous cet angle, l'approche des droits de subsistance en tant que précondition matérielle à l'autonomie morale se distingue aussi de la conception rawlsienne de l'accès équitable aux ressources en ce qu'elle se préoccupe moins

14. Daniels, 1985.

15. Shue, 1980.

de dresser la liste des biens premiers que de voir à ce que les conditions initiales pour accéder à ces biens soient satisfaites.

Pour mon propos, l'attrait principal d'une théorie des droits de subsistance réside dans son caractère universalisable dans le cadre d'une théorie de la justice globale. En effet, selon l'interprétation que j'en propose, on pourrait restreindre, *dans un premier temps*, le niveau primaire d'un ensemble de droits fondamentaux universels aux droits de subsistance. Ceux-ci pourraient être définis négativement par les critères de l'indigence et de la morbidité extrêmes rendant tout individu incapable d'exercer une autonomie minimale en tant qu'agent moral. Or il semble qu'une telle restriction pourrait constituer la base d'un consensus par recoupement à l'échelle internationale.

Une des idées maîtresses du legs de John Rawls est celle du pluralisme axiologique ; celui-ci est exacerbé sur le plan des relations internationales et, bien que je ne croie pas qu'il s'agisse d'un problème insoluble, il faut néanmoins admettre qu'un des défis majeurs d'une approche pragmatique de la justice globale qui se veut plausible consiste à composer avec cette donnée incontournable. Par conséquent, une stratégie efficace de persuasion morale en vue de mobiliser la coopération internationale est de construire les exigences de la justice étape par étape en misant d'abord sur un ensemble de réquisits fondamentaux dont la portée universelle n'est pas controversée. Or la satisfaction universelle des besoins de subsistance, tels qu'ils peuvent être empiriquement définis, est une exigence minimale de justice globale dont la neutralité axiologique me paraît moins discutable que la définition des biens premiers telle que Rawls l'a proposée dans le cadre d'une théorie libérale et occidentale de la justice domestique.

De plus, la perspective des besoins de subsistance apporte une réponse plus concrète à l'objection percutante soulevant le problème du seuil à partir duquel on peut délimiter la portée des responsabilités internationales d'entraide. Au problème du seuil indéterminé et indéfinissable (*open-ended*) des obligations internationales dont le flou conceptuel s'avère préjudiciable lorsqu'il s'agit de guider l'action politique, le critère des besoins de subsistance offre en guise de réponse un premier palier identifiable qui fonctionne négativement : on *sait* quand un individu ou un groupe d'individus souffre d'indigence et de morbidité extrêmes grâce à des indices de santé objectivement mesurables comme la faim, la soif, la maladie et la mortalité évitables. À ce premier palier de besoins peuvent et doivent s'ajouter d'autres strates de biens premiers, de droits fondamentaux et de libertés individuelles qui font partie intégrante de la sphère de la justice globale. Mais puisque, actuellement, le seuil minimal de subsistance n'est même pas garanti, une approche pragmatique en éthique internationale peut se limiter, à cette première étape, à la défense normative des conditions primaires de justice globale.

Le malaise moral suscité par la pandémie du VIH-SIDA nous renvoie au cœur de la distinction, d'autant plus exacerbée à l'échelle internationale, entre la sphère de la justice et celle de la charité. Mais, en vérité, y a-t-il lieu

d'identifier une tension quelconque si nos intuitions morales spontanées tendent du côté de la compassion bienfaisante ? En effet, bien que l'on puisse sincèrement déplorer les conséquences tragiques de l'inégalité, celle-ci est admise comme un fait incontournable de la condition humaine avec laquelle les institutions politiques de chaque société domestique doivent composer tant bien que mal pour en réglementer les causes ainsi que les effets dans les limites convenues en leur sein. Autrement dit, selon un cadre libéral auquel la plupart des pays occidentaux souscrivent, toutes les inégalités ne sont pas à proscrire. Seules les inégalités qui sont considérées *non nécessaires, évitables, non équitables et par conséquent injustes* constituent en propre des *iniquités* (pour emprunter la définition usuelle de l'OMS telle qu'établie par M. Whitehead), et doivent faire l'objet d'une réflexion éthique et politique sur la justice. Selon la définition de M. Whitehead :

The term of «inequity» has a moral and ethical dimension. It refers to differences which are unnecessary and avoidable but, in addition, are also considered unfair and unjust. So, in order to describe a certain situation as inequitable, the cause has to be examined and judged to be unfair in the context of what is going on in the rest of society¹⁶.

Or il n'apparaît pas évident que les inégalités à l'échelle mondiale doivent être considérées comme des iniquités à éliminer puisqu'il semble contre-intuitif d'affirmer que les relations internationales constituent une sphère de justice comme telle, fondée sur un contrat social et un ethos universels, gouvernée par des institutions communes.

D'autre part, sommes-nous véritablement, en tant que citoyens occidentaux, *moralement responsables* du sort de nos semblables sur le continent africain ? Nos réactions morales de compassion et d'empathie sont certainement saines et indiquent que le sort de nos semblables aux prises avec une catastrophe épidémiologique aussi surprenante et incontrôlable qu'un désastre naturel ne nous est pas moralement indifférent. Personne ne peut souhaiter une telle calamité à ses semblables, et notre perception du monde serait sans doute plus heureuse si nous pouvions, d'un coup de baguette magique, éradiquer ce fléau de la surface de la terre. Mais il n'en demeure pas moins que le sida est une maladie dont la cause première est de nature virale : autrement dit, ce n'est pas notre faute.

Pourtant, un autre point de vue peut également exprimer des intuitions morales spontanées, plus difficiles à articuler mais néanmoins largement partagées, à mon avis, au sein de l'opinion publique. Un des intervenants les plus impliqués dans la lutte contre le sida est sans conteste le médecin américain Paul Farmer¹⁷, rattaché à Harvard mais aussi directeur de la clinique Bon Sauveur à Haïti et co-fondateur de Partners in Health. Lors d'une conférence

16. Whitehead, 1992.

17. Auteur de recherches et de travaux incontournables dans le domaine du VIH/SIDA, dont le plus récent, Farmer, 2005.

prononcée en compagnie de Bernard Kouchner¹⁸, Farmer semblait suggérer que la question de notre responsabilité morale se pose, en quelque sorte, en termes de responsabilité générationnelle. Dans le contexte de la présente discussion, il importe d'explorer cette piste. Nous accusons les générations passées d'avoir engendré et maintenu les formes les plus atroces d'esclavage, d'avoir soutenu les institutions les plus dénigrantes de discrimination entre les races et les sexes, lorsque nous condamnons tous ceux qui ont participé activement et passivement par leur indifférence complice au génocide de millions d'innocents. Mais ne devons-nous pas nous juger nous-mêmes aussi sévèrement lorsque nous tolérons, sans broncher, la souffrance de millions de nos contemporains touchés par le sida alors que nous pourrions leur venir en aide ? L'analogie implicite que Farmer établit entre notre indifférence coupable face au sida et les autres exemples historiques d'*injustice* humaine (esclavagisme, apartheid, génocide), qui se démarquent clairement d'autres exemples de contingences malheureuses purement accidentelles, est-elle trompeuse ou dit-elle quelque chose de vrai ? En d'autres termes, en quoi notre malaise moral face au sida diffère-t-il de la désolation compatissante qui nous frappe lorsque nous sommes témoins d'une catastrophe naturelle telle qu'un tsunami¹⁹ affligeant nos semblables (s'il est vrai que nos réactions morales diffèrent bel et bien entre ces deux cas) ? Si la pandémie du sida pouvait être considérée comme une sorte de désastre naturel, on pourrait certainement arguer de façon convaincante que les obligations morales de la communauté internationale relèvent d'un principe de bienfaisance, et, qu'à ce titre, elles échappent à toute contrainte institutionnelle et dépendent de la vertu surérogatoire des pays riches et des firmes pharmaceutiques. Mais ne peut-on arguer, au contraire, que la pandémie du sida sur le continent africain nous révèle plus concrètement en quoi consiste la responsabilité causale de la communauté internationale dans la genèse et la perpétuation des inégalités injustes ?

Je veux affirmer ici que les obligations d'entraide de la communauté internationale face à la pandémie du VIH-SIDA relèvent des principes de justice globale et non des principes de charité. Bien que mon propos se limite ici à une défense purement normative, de l'ordre de la justification et de la persuasion

18. The Inaugural Jonathan Mann Lecture on Health and Human Rights, « From Doctors without Borders to Patients without Borders », conférences de B. Kouchner et de Paul Farmer, François-Xavier Bagnoud Center for Health and Human Rights, Harvard School of Public Health, 6 mars 2003.

19. On doit certainement se réjouir de la générosité remarquable de la communauté internationale à l'égard des pays et populations dévastés par le tsunami asiatique. En date du mois de janvier 2005, quelques semaines à peine après le cataclysme, on estime que les promesses de fonds recueillies par l'ONU s'élèvent déjà à 2 milliards de dollars. Mais il est intéressant de noter que ce montant excède déjà l'ensemble des sommes reçues pour les appels à l'aide humanitaire de l'an dernier. L'aide internationale versée pour venir en aide aux 850 millions de personnes qui souffrent de malnutrition, dont quelque 25 000 personnes meurent chaque jour, n'a jamais atteint un tel niveau souligne, à regret, Jan Egelan, coordonnateur des secours d'urgence pour l'ONU. Cf. Presse canadienne, 4 janvier 2005.

morales, il plaide également en faveur d'une mobilisation politique en vue de mettre en place des mécanismes institutionnels plus coercitifs et vraisemblablement plus centralisés quant aux structures internationales qu'il nous faut repenser. Ce dernier volet ne sera pas abordé ici et constitue en soi l'objet d'un vaste programme de recherches extrêmement exigeantes et élaborées dans les domaines de la théorie politique, de l'éthique internationale et des études pluridisciplinaires en matière de développement durable. Cependant, en ce qui a trait à la défense normative de notre thèse, la démonstration philosophique en elle-même demeure un défi tant elle nous force à réexaminer les paramètres conceptuels traditionnels de la théorie politique. J'ai tenté d'arguer dans cette section que la pandémie du VIH-SIDA soulève la question de la responsabilité causale de la communauté internationale, non pas, bien entendu, en regard des causes purement virales de la maladie mais des conditions d'indigence auxquelles des populations entières sont réduites, conditions ayant contribué, évidemment, à la propagation exponentielle du VIH sur le continent africain étant donné la pauvreté des systèmes de santé publique. Ces conditions d'existence peuvent se mesurer empiriquement à l'aune des indices objectifs de la privation des moyens de subsistance (la famine, la morbidité, la mortalité évitables). La perspective des droits de subsistance, qui comprend la reconnaissance des soins de santé, est également, à mes yeux, fondamentale dans la construction d'une théorie de la justice globale pouvant faire l'objet d'un consensus universel.

L'idée d'une responsabilité causale de la communauté internationale renvoie en premier lieu à la notion de vulnérabilité économique et politique qui caractérise l'état de certains pays et populations qui ne disposent pas des ressources nécessaires pour surmonter des obstacles endémiques à leur développement ou pour venir à bout de catastrophes, aussi accidentelles soient-elles. Toutefois, pour pouvoir affirmer que ces obligations internationales d'entraide relèvent des principes de la justice globale, encore faut-il pouvoir démontrer : 1) que certaines inégalités de ressources (économiques et politiques) à l'échelle internationale sont effectivement des iniquités, par quoi l'on entend des inégalités injustes qui sont produites par des structures institutionnelles coercitives d'interaction sociale auxquelles on ne peut échapper ; et 2) que la communauté internationale partage une responsabilité causale dans la genèse et la perpétuation de ces inégalités injustes qui condamnent certaines populations à un état de vulnérabilité extrême.

III. La co-dépendance des conditions internes et externes de la croissance économique et de l'émancipation politique dans le contexte de la globalisation

Sur le plan de la justification normative des responsabilités collectives de la communauté internationale face à l'inégalité et à la pauvreté (dont le niveau de santé est un indicateur probant), il me semble que nous pouvons encore tirer profit du potentiel conceptuel de la fameuse thèse de Charles Beitz²⁰

20. Beitz, 1979.

au sujet de l'interdépendance, à la condition d'en spécifier les termes. Dans les sections suivantes, je tenterai de montrer qu'il est tout à fait opportun, dans le contexte de la globalisation, de parler d'un schème de coopération sociale reposant sur une structure d'interdépendance, sans possibilité d'*exit*, et déterminant, par conséquent, une sphère de justice internationale.

Pour préciser d'emblée mon point de départ, je dirai que je me situe tout à fait à l'opposé des analyses de la pauvreté que font John Rawls²¹ et David Miller²². En bref, tous les deux affirment que la pauvreté a moins à voir avec la quantité des ressources dont un pays dispose qu'avec des causes endogènes telles que l'incompétence du gouvernement à gérer ses ressources, la corruption de ses membres et les facteurs culturels qui entravent le développement économique. Les lecteurs du dernier ouvrage de Rawls se souviendront de cette phrase qui fit couler beaucoup d'encre.

*I believe that the causes of the wealth of a people and the forms it takes lie in their political culture and in the religious, philosophical, and moral traditions that support the basic structure of their political and social institutions, as well as in the industriousness and cooperative talents of its members, all supported by their political virtues*²³.

Certes, il est tout à fait juste que la corrélation entre la quantité des ressources et le degré de richesse ou de pauvreté n'est pas significative, et la proposition selon laquelle l'inégalité des ressources n'est pas la cause de l'inégalité socioéconomique dans le monde n'est pas, en soi, contestée. Certes, il faut également reconnaître que des causes endogènes jouent un rôle sans doute important dans l'explication de la pauvreté, et, corrélativement, dans l'explication de la richesse qui dépend moins de la quantité des ressources que des moyens d'accumulation du capital. Il est cependant ironique que Rawls cite les travaux de Sen²⁴ au sujet des famines pour faire valoir que celles-ci sont des catastrophes naturelles dues au manque de ressources, aussi bien que des catastrophes économiques dues à l'incompétence des gouvernements, aux défauts des institutions politiques qui perpétuent les inégalités, et aux vices des régimes non démocratiques peu soucieux du respect des droits de l'homme et de la justice distributive. Bien que la lecture de Rawls soit tout à fait conforme aux analyses de Sen, je doute qu'il soit approprié de ne retenir que cet aspect-là de ses réflexions. Car si on peut, d'une part, affirmer que la pauvreté est en partie la conséquence de structures politiques injustes, l'approche en termes de capacités nous indique, d'autre part, que, dans un contexte d'indigence, il y a peu d'espoir pour une véritable émancipation politique. Je ne pense pas que les propos de Sen doivent être interprétés comme attribuant la responsabilité exclusive de la pauvreté aux gouvernements domestiques. Ils

21. Rawls, 1999.

22. Miller, 2000.

23. Rawls, 2001, p. 108.

24. Sen, 1981.

visent plutôt à remettre en cause un des postulats classiques du libéralisme fondé sur la séparation de l'économie et du politique, et à montrer que les possibilités de démocratisation dépendent également des possibilités de croissance économique offertes à un pays. Ce qui ne signifie pas qu'un pays pauvre ne puisse être démocratique : l'exemple, fréquemment invoqué par Sen, du Kerala, province socialiste de l'Inde qui, grâce à des institutions sociales et politiques justes et équitables, est parvenu à surmonter certains désavantages naturels, doit empêcher tout paternalisme méprisant de sous-estimer la force d'émancipation qui réside dans les peuples eux-mêmes. Mais il n'en demeure pas moins que le progrès des institutions justes ne peut qu'être entravé par une croissance économique négative. Lorsque cette dernière est d'ores et déjà conditionnée, non pas par le manque de potentiel interne, l'absence de vertus nationales et le caractère culturel indolent d'un pays, mais par des macrostructures économiques externes dictées par les grands joueurs de la mondialisation économique tels que les pays riches et puissants de l'OCDE, le FMI, et les acteurs économiques et politiques incontournables que sont devenues les corporations multinationales, alors il devient de plus en plus difficile de soutenir la thèse selon laquelle la pauvreté est essentiellement causée par des facteurs endogènes. Sur ce dernier point, l'ouvrage de Joseph Stiglitz²⁵, qui fut l'économiste en chef de la Banque mondiale, nous offre non seulement une critique robuste (certes partisane en faveur de la Banque mondiale mais néanmoins convaincante) des préceptes économiques du FMI et des conséquences désastreuses qui en découlent, mais également un point de vue interne et très instructif sur son mode de fonctionnement.

C'est une erreur lourde de conséquences que de réduire l'analyse d'un phénomène aussi complexe et multifactoriel que la pauvreté aux seules causes domestiques. C'est une erreur non seulement sur le plan de l'analyse factuelle mais également sur le plan moral. Car à partir du moment où l'on attribue les causes principales de la pauvreté aux seuls facteurs endogènes, aucune obligation de justice ne peut lier la communauté internationale. Au contraire, on se contentera de prescrire des obligations de bienfaisance charitable que les États seront libres d'interpréter comme ils l'entendent dans leur politique extérieure et en fonction de leur marge discrétionnaire. Cette conséquence est d'autant plus regrettable qu'elle découle d'une analyse factuelle erronée. En effet, Rawls reconduit deux prémisses biaisées soit, en premier lieu, l'idée que les pays peuvent être considérés comme des schèmes de coopération sociale fermés, coupés les uns des autres. En second lieu, il souscrit plus ou moins consciemment à un dogme obsolète de la vieille école réaliste postulant une dichotomie entre la sphère domestique et la sphère internationale. Pourtant, une analyse plus attentive des caractéristiques de la mondialisation économique suffit pour réfuter ces deux prémisses et pour attester de l'interaction devenue aujourd'hui proprement structurelle entre les conditions externes, tributaires

25. Stiglitz, 2002.

du contexte international, et les conditions internes de la sphère domestique. Ce qui manque à la conception rawlsienne de la justice internationale est donc une compréhension plus approfondie des conditions macroéconomiques et institutionnelles qui structurent le contexte international et qui déterminent en retour la gamme des options possibles pour chaque peuple en termes de croissance économique et d'émancipation politique.

En revanche, la thèse défendue ici consiste à affirmer que la gamme d'options et la marge de manœuvre d'une société à l'interne dépend grandement de sa position de force dans l'arène internationale, c'est-à-dire de son pouvoir économique et du pouvoir politique de négociation qui en découle. Par exemple, le pouvoir économique dont chaque pays dispose face aux autres dans le contexte de la mondialisation économique néolibérale détermine le rapport de pouvoir politique (la capacité de persuader, la force de lobbying, le pouvoir de négocier les conventions internationales à son avantage) entre les pays au sein des institutions telles que le FMI ou l'OMC. Ce n'est qu'en admettant cela (outre les conditions historiques qui ont donné lieu aux institutions de Bretton Woods) que l'on peut expliquer pourquoi les États-Unis sont encore à ce jour le seul pays au monde à pouvoir exercer un droit de veto sur les politiques du FMI. De ce pouvoir de négociation politique dépendront la capacité financière et technologique d'un pays d'exploiter ses ressources internes, de réunir les conditions de possibilité d'accumulation du capital et d'accéder au marché économique mondial en jouant la logique des régionalismes. Les effets de cette co-dépendance entre les conditions externes et internes peuvent paraître moins importants aux yeux des citoyens des pays riches de l'OCDE, mais cette perception est tout simplement tributaire de la position de pouvoir dont ces pays jouissent dans l'arène internationale.

IV. Un schème de coopération sociale injuste : domination et vulnérabilité

Une fois confirmée l'hypothèse de la co-dépendance des conditions internes et externes de la croissance économique et de l'émancipation politique dans le contexte de la globalisation, en quoi celle-ci peut-elle militer en faveur d'une extension des obligations internationales de justice ? Force nous est de constater que la mondialisation économique a créé un schème de coopération sociale à l'échelle internationale au sens *politique* du terme, ou une structure de base en termes rawlsiens, (par contraste avec le simple constat d'une interdépendance factuelle, c'est-à-dire l'idée moins précise d'un réseau d'interactions sociales plus ou moins aléatoires et contingentes qui ne seraient pas conditionnées par des conventions institutionnelles déterminantes). On peut définir la notion politique d'un schème de coopération sociale selon trois critères : 1) il existe une structure d'interdépendance entre les États ; 2) ce schème repose sur une logique de coûts et de bénéfices mutuels, ce qui n'implique pas, toutefois, que l'interdépendance structurelle repose sur une répartition équitable des coûts et des bénéfices pour toutes les parties ; 3) la participation à

ce schème est obligatoire. La participation n'est pas nécessairement volontariste (elle ne l'est certainement pas dans de nombreux cas), mais la soumission de tous à un ensemble de conditions et d'institutions communes caractérise le schème d'interaction sociale issu de la mondialisation économique, et l'on peut donc parler, dans un sens plus ou moins large mais néanmoins opératoire, d'un schème de *coopération* sociale fondée sur une structure de réciprocité. Il s'agit donc d'un ensemble de conventions sociales et institutionnelles qui prédéterminent les conditions de possibilité de rapports juridiques (dont, notamment, le système international des droits de propriété intellectuelle et commerciale), économiques et politiques entre les acteurs. À cet égard, l'impossibilité pour les membres de pouvoir s'extraire de cet ensemble de règles structurelles sans payer le prix catastrophique de l'exclusion atteste du caractère obligatoire de l'adhésion. De ce point de vue, l'autarcie économique d'un État est désormais une illusion obsolète dans le contexte de la mondialisation et peut éventuellement conduire à l'annihilation politique. De sorte que l'on peut affirmer, non sans raison et avec inquiétude, que la mondialisation a produit un schème de coopération sans possibilité d'*exit*.

Une remarque s'impose ici concernant la distinction entre le schème de coopération sociale issu de la mondialisation et le paradigme de la communauté politique que représente l'État. Il va de soi que l'asymétrie fondamentale entre l'un et l'autre consiste en l'absence ou non d'un gouvernement, c'est-à-dire d'une autorité suprême détenant le monopole de force coercitive. D'aucuns affirment que ce qui distingue l'ordre international de la société domestique est qu'en l'absence d'un gouvernement mondial il ne peut régner aucun état de droit. De toute évidence, cet argument est percutant. Mais il n'indique pas nécessairement que l'on ait tort d'appréhender l'ordre international en termes de schème de coopération sociale ; il indique plutôt que l'on aurait tort de vouloir comprendre l'ordre international sous l'angle biaisé de l'analogie domestique. Bien que celle-ci conserve une valeur heuristique dans le champ des études internationales, il y a lieu de bien mesurer les limites de son emploi légitime. Car cette analogie domestique escamote la nature, les conditions ainsi que les problèmes distincts de la sphère internationale divisée en communautés politiques séparées. Les questions du droit, de l'ordre et de la stabilité doivent également se poser de manière distincte dans le domaine des relations internationales ; par conséquent, l'absence de gouvernement mondial ne signifie pas l'absence d'un système complexe de régulations ni d'un ensemble de mécanismes institutionnels extrêmement élaborés qui se portent garants d'un schème commun de coopération sociale. Au contraire, on parle désormais, à juste titre, de « gouvernance globale » pour désigner l'existence d'un système de régulation et de sanction qui ne repose pas sur l'existence d'une instance suprême de souveraineté.

S'il est donc vrai que nous participons tous à un schème de coopération sociale à l'échelle internationale, la question des principes de justice globale se pose avec une acuité nouvelle. La raison en est que le schème de coopération

sociale issu de la mondialisation économique est marqué par le fer de la domination au sens où Philippe Pettit l'entend : nous sommes soumis à des formes d'interférence et de coercition qui sont insidieuses et arbitraires dans le cadre de relations inégales de pouvoir. Il y aura lieu de rappeler quelques éléments centraux de la notion de domination qui, chez Pettit, se trouve au cœur de sa théorie néorépublicaine. Mais indiquons d'emblée que l'objection principale qui pourrait être élevée contre ma lecture réside dans le fait que les thèses de Pettit sont développées explicitement dans un cadre étatique et que l'auteur n'a jamais envisagé l'extrapolation du concept de domination à l'échelle internationale. Cependant, j'ai précisément essayé de démontrer en quoi les caractéristiques d'un schème de coopération sociale en tant que définition opératoire de la communauté politique peuvent se retrouver aussi dans la sphère internationale, et ce, même en l'absence d'un gouvernement mondial. Dans cette mesure, il semble tout à fait légitime et pertinent d'explorer les implications conceptuelles de la thèse de la domination pour cerner l'essence des inégalités injustes dans les rapports interétatiques.

Selon Pettit, une relation de domination se forme lorsque l'un a la capacité d'interférer dans la liberté d'action d'autrui de telle sorte que la gamme des options disponibles, les gains, les coûts et les conséquences reliés à chacune de ces options sont conditionnés à l'avantage de celui qui exerce le pouvoir de déterminer les contextes de choix et de décision. Ce pouvoir de domination revêt des formes sournoises ou manifestes, mais toujours coercitives, d'interférence *arbitraire*, par quoi l'on entend que l'agent ne tient aucunement compte des intérêts propres de celui qui sera asservi et s'en remet à sa propre justification pour ce qui est de son emprise et de son empire. Dans le pire des cas, l'agent qui exerce sa domination profite des faiblesses, des besoins ou de l'indigence d'autrui pour délimiter les paramètres du contexte de choix et d'action. Les relations de domination reposent donc fondamentalement sur l'inégalité des pouvoirs de négociation engendrés par l'inégalité des moyens d'exercer la domination. Ceux-ci peuvent être de nature diverse. L'énumération qu'en fait Pettit suggère que, dans le contexte de la mondialisation économique néolibérale, les agents économiques et politiques qui exercent un tel pouvoir de subjugation exercent également un monopole sur tous ces moyens :

*The resources in virtue of which one person may have power over another are extraordinarily various : they range over resources of physical strength, technical advantages, financial clout, political authority, social connections, communal standing, informational access, ideological position, cultural légitimation, and the like*²⁶.

Il faut également souligner cet autre aspect distinctif des relations de domination qui consiste dans le fait que l'inégalité de pouvoir, qui n'est pas toujours conceptualisée comme une forme d'asservissement ou comme quelque

26. Pettit, 1997, p. 59.

chose à proscrire (dans les faits, l'aliénation se manifeste souvent dans la résignation ou le déni psychologique), n'en demeure pas moins reconnue de part et d'autre (*common knowledge*). Il est ironique de constater que, dans le contexte de la mondialisation néolibérale, nous acceptons comme un fait public l'interprétation cynique de la règle d'or, telle que proposée par Richard A. Cash²⁷ selon qui « *who gets the gold, sets the rule* ».

Faute d'espace, je ne tenterai pas d'illustrer par des exemples concrets comment s'exercent les relations de domination dans le contexte de la mondialisation économique néolibérale et au sein de certaines institutions internationales telles que le FMI et l'OMC, dont le mode de fonctionnement échappe aux mécanismes régulateurs habituels de la démocratie. Une analyse minimale de l'actualité politique ainsi que de nombreux ouvrages contemporains truffés d'études de cas au sujet de la mondialisation suggèrent une corrélation très nette entre l'inégalité économique et l'inégalité politique du pouvoir de négociation entre les pays²⁸. Le pouvoir exercé par le FMI est l'exemple le plus patent des formes de domination qui sont institutionnalisées à l'échelle mondiale. Nul ne peut demeurer insensible au fait que les règles du jeu du crédit international sont, dans les faits, dictées par le FMI, la Banque mondiale et le conseil du trésor américain au nom d'un consensus idéologique néolibéral que Stiglitz appelle le *Washington consensus*. Dans le contexte d'un schème de coopération sociale qui est désormais mondialisé et sans possibilité d'*exit*, les pays en voie de développement ou en situation de crise ne peuvent que s'en remettre aux conditions dictées par leurs créanciers. Ils ne peuvent même pas exercer le droit fondamental de *contester* (idée cardinale de la théorie républicaine de la démocratie contestatoire selon Pettit²⁹) les termes des contrats d'emprunt ou des conventions du commerce international dans la mesure où ils craignent, à juste titre, la sphère d'influence (autre ressource de domination) des élites financières et politiques qui risquent d'amplifier encore davantage la précarité de leur condition d'existence.

D'autre part, et plus brièvement, on peut également montrer que la négociation des conventions de l'OMC porte les marques de l'inégalité³⁰. Rappelons simplement que le protectionnisme sans ambages des pays riches de l'OCDE, la politique asymétrique des tarifs douaniers et les pratiques reconnues de concurrence déloyale en ce qui concerne les subsides agricoles ne sont que quelques-uns des exemples les mieux connus du grand public et qui témoignent des conditions inégales du soi-disant libre échange, lesquelles privilégient les plus puissants et obligent les plus vulnérables à s'ajuster à leur pas de danse. On est en droit de se demander de quelle façon le déséquilibre des pouvoirs

27. Professeur au Harvard School of Public Health et auteur de plusieurs ouvrages dans le domaine de la santé internationale dont Chen, Evans et Cash, 1999.

28. Voir, par exemple : Stiglitz, 2002, Pogge, 2002, et Singer, 2002.

29. Voir Chung, 2003.

30. Pogge, 2002, contient une analyse exhaustive du cycle de l'Uruguay.

a pu affecter les négociations entourant l'accord sur les droits de propriété intellectuelle et commerciale, par exemple. Quel pouvoir de négociation les pays africains avaient-ils pour discuter de la question des brevets pharmaceutiques, des conventions autorisant l'importation parallèle des médicaments génériques et pour faire entendre leur interprétation de la clause d'urgence face à la pandémie du VIH/SIDA ? En dépit des efforts de bonne volonté qui ont conduit à la Déclaration de Doha³¹, laquelle affirmait avec force et vigueur l'importance de la clause d'urgence (au paragraphe 5:c) et des recommandations faites à l'OMC pour trouver une solution satisfaisante pouvant aider les pays les plus démunis à « *recourir de manière effective aux licences obligatoires dans le cadre de l'Accord sur les ADPIC* » (au paragraphe 6), il n'en demeure pas moins que, dans les faits, le régime international des droits de propriété reflète les inégalités politiques et économiques qui caractérisent le déséquilibre de l'ordre mondial. Il faut réaliser à quel point les conséquences de l'inégalité des pouvoirs de négociation deviennent véritablement catastrophiques lorsque s'y ajoutent les erreurs de gestion, les crises économiques ou politiques, la mauvaise fortune, les désastres naturels ou des tragédies épidémiologiques ; car c'est en ces circonstances que se dévoile à nu la vulnérabilité incommensurable à laquelle notre système international condamne les plus démunis.

Conclusion

La responsabilité morale des pays les mieux nantis de la communauté internationale doit-elle dès lors être assimilée à l'obligation de porter assistance à une personne en danger, autrement dit, au devoir du bon samaritain vertueux, ou ne doit-on pas se questionner plus profondément sur les vices structurels engendrés par le système international et qui créent, pour ainsi dire, les conditions d'une possibilité de vulnérabilité ? Il faudrait, à mon avis, mieux comprendre les conséquences du colonialisme en tant que figure historique de domination interétatique pour pouvoir analyser de plus près les causes injustes de l'inégalité en relations internationales et déterminer si oui ou non les pays colonisateurs doivent honorer des obligations de compensation pour les torts historiques qu'ils ont causés. Mais il n'est peut-être pas nécessaire d'aborder cette problématique controversée pour les simples besoins de mon argumentation. Car, en effet, les positions avancées jusqu'à présent résistent à l'épreuve de validité suivante : même s'il était possible d'effacer de l'ardoise toute l'histoire des injustices humaines et que, par le biais d'une fiction méthodologique, l'on recommençait l'histoire du monde à partir d'une décennie symbolique inaugurant le processus de mondialisation économique (disons les années soixante-dix marquées par la fin du système de Bretton Woods et la crise du pétrodollar), on pourrait néanmoins montrer avec preuves à l'appui que les inégalités de fait (peu importe qu'elles soient initialement dues

31. Au sujet des accords sur les ADPIC, et de la santé publique (2001).

ou non à des injustices) déterminent les inégalités de pouvoir et qu'elles sont maintenant exacerbées par le jeu des institutions constitutives d'un schème de coopération sociale foncièrement injuste. De sorte que, suivant une remarque percutante de Pogge, les inégalités qui résultent des conditions actuelles de la mondialisation ne sont pas métaphysiquement ou moralement neutres, comme voudraient le faire croire les chantres du néolibéralisme. Elles sont bel et bien le fruit d'inégalités injustes, des inégalités prévisibles et systémiques comme le dit Nagel³². Si notre analyse de la mondialisation économique néolibérale est juste et si nous avons raison d'emprunter à Pettit le cadre conceptuel qui nous conduit à identifier les formes de domination générant une structure d'inégalité injuste entre les parties liées dans un schème de coopération sociale sans possibilité d'*exit*, alors force est d'admettre que la communauté internationale partage une responsabilité causale face aux conditions de vulnérabilité extrême des plus démunis. Cela conforte la thèse selon laquelle le concept de justice globale est tout à fait substantiel et pertinent à l'ère de la globalisation.

Face à la pandémie du VIH/SIDA, comment doit-on maintenant déterminer la nature et la portée des obligations internationales relevant de la justice globale ? C'est dans ce contexte de réflexion que s'intègre la question des transferts de ressources (financières et technologiques), et que l'on peut appeler, dans un sens plus restreint, les obligations de justice distributive. Il importe de noter que je ne stipule pas *a priori* que les obligations de justice globale doivent être exclusivement définies comme des obligations de justice distributive. Une analyse plus approfondie de la question nous conduit à concevoir le partage équitable et les transferts de ressources comme une des conséquences nécessaires des devoirs de rectification qui, eux, consistent à compenser pour les inégalités économiques injustes, et à rééquilibrer les pouvoirs en vue de négociations équitables entre les parties au sein des institutions internationales. Cependant, ces questions éminemment importantes et complexes dépassent largement les limites de mon propos qui, dans le cadre de cet article, se limite à une défense purement normative des obligations internationales de justice globale à la lumière d'une étude de cas. L'exemple de la pandémie du VIH-SIDA, nous a permis de mieux conduire notre analyse des paramètres conceptuels de la philosophie politique, que les conditions structurelles contemporaines de la globalisation nous obligent à repenser.

Bibliographie

- Beitz, Charles. *Political Theory and International Relations*, Princeton, Princeton University Press, 1979.
- Bell, C., H. Gersbach et S. Devarajan. *The Long-Run Economic Costs of AIDS: Theory and an Application to South Africa*, 2003.
- Berthelsen, J. « Aids' Devastating Economic Impact », *Asia Times*, 25 juillet 2003.

32. Nagel, 1977.

- Chen, L.C., T.G. Evans et R.A. Cash. « Health as a Global Public Good », *Global Public Goods. International Cooperation in the 21st Century*, I. Kaul, I. Grunberg, M.A. Stern, dir., UNDP, New York, Oxford, Oxford University Press, 284-305, 1999.
- Chung, Ryoa. « The Cosmopolitan Scope of Republican Citizenship », *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 6, n° 1, Londres, Frank Cass, 135-154, 2003.
- Daniels, Norman. *Just Health Care*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Epstein, H. « AIDS in South Africa : The Invisible Cure », *New York Review of Books*, vol. 50, n° 11, 17 juillet 2003.
- Farmer, Paul. *Pathologies of Power. Health, Human Rights, and the New War on the Poor*, University of California Press, 2005.
- Dixon, S., S. McDonald et J. Roberts. « The Impact of HIV and AIDS on Africa's Economic Development », *British Medical Journal*, 324, 232-234, 2002.
- Miller, David. *Citizenship and National Identity*, Polity Press, Cambridge, 2000.
- Nagel, Thomas. « Poverty and Food : Why Charity Is Not Enough », in *Food Policy. The Responsibility of the United States in the Life and Death Choices*, P. G. Brown, H. Shue (eds), The Free Press, New York, 1977.
- O'Neill, Onara. *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- . *Faces of Hunger, An Essay on Poverty, Justice and Development*, Londres, Allen & Unwin, 1986.
- ONUSIDA, *Rapport sur l'épidémie mondiale de SIDA*, 2006 ; *Rapport sur l'épidémie mondiale de VIH/SIDA : le Rapport de Barcelone*, 2002.
- Pettit, Philip. *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- Pogge, Thomas. *World Poverty and Human Rights. Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Polity Press, Cambridge, 2002.
- Prolongeau, H. *Une mort africaine : le sida au quotidien*, Paris, Seuil, 1995.
- Rawls, John. *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, 1999.
- . *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge (troisième édition), 2001.
- Sen, Amartya. *Poverty and Famines*, Clarendon Press, Oxford, 1981.
- . *A. Inequality Reexamined*, Harvard University Press, Cambridge, 1992.
- . *Development as Freedom*, Anchor Books, Random House, New York, 1999.
- Shue, Henry. *Basic Rights*, Princeton, Princeton University Press, 1980.
- Singer, Peter. *One World. The Ethics of Globalization*, Yale University Press, New Haven, 2002.
- . 1972. « Famine, Affluence and Morality », *Philosophy and Public Affairs*, 1, pp. 229-43.
- Stiglitz, Joseph. *Globalization and its Discontents*, WW. Norton & Company, New York, 2002.
- Whitehead, M. « The Concepts and Principles of Equity and Health », Copenhagen, WHO Regional Office for Europe, 1990. Également reproduit sous forme d'article dans *International Journal of Health Services*, 22, 429-445, 1992.

Précis de *L'Intentionnalité, problèmes de philosophie de l'esprit*

Pierre Jacob

Cosmopolitisme et particularisme
Volume 34, numéro 1, printemps 2007

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015868ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/015868ar>

[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

Jacob, P. (2007). Précis de *L'Intentionnalité, problèmes de philosophie de l'esprit*. *Philosophiques*, 34 (1), 153–158. <https://doi.org/10.7202/015868ar>

Précis de *L'Intentionnalité, problèmes de philosophie de l'esprit*¹

PIERRE JACOB
Institut Jean Nicod
CNRS/EHESS/ENS-DEC
Paris, France
jacob@ehess.fr

Comme l'a maintes fois souligné Jerry Fodor, il existe une différence épistémologique patente entre les sciences cognitives et les autres sciences de la nature. Depuis la révolution scientifique, les sciences de la nature ont renoncé à expliquer et prédire le comportement des particules élémentaires, des atomes, des molécules, des cellules et des étoiles en leur attribuant des perceptions, des émotions, des intentions, des croyances et des désirs. Mais, depuis la « contre-révolution » anti-béhavioriste qui leur a donné naissance au milieu des années 1950², contrairement à la physique, la chimie et la biologie moléculaire (mais comme les sciences humaines et sociales), les sciences cognitives expliquent et prédisent certains comportements humains en attribuant aux agents des représentations mentales possédant un contenu ou ce que Franz Brentano nommait l'« intentionnalité ». Non seulement un agent humain est supposé former des représentations mentales, mais de surcroît certains de ses gestes sont supposés dépendre causalement du contenu de ses représentations mentales.

Au début des années 1990, à la suite de Fodor et Dretske, cette asymétrie entre les sciences cognitives et les autres sciences de la nature m'est apparue comme une raison suffisante pour m'engager dans le programme méta-physique dit de « naturalisation de l'intentionnalité ». Naturaliser l'intentionnalité, c'est chercher à concilier le réalisme intentionnel avec une ontologie moniste physicaliste. S'engager dans ce programme, c'est assumer deux tâches. En conformité avec le monisme physicaliste, la première tâche consiste à indiquer la voie d'une réduction de l'intentionnalité d'un agent à des propriétés physiques, biologiques ou computationnelles (elles-mêmes non intentionnelles) de son cerveau et de son corps. Conformément aux exigences du réalisme intentionnel, la seconde tâche consiste à montrer que l'intentionnalité des représentations mentales d'un agent n'est pas dépourvue d'efficacité causale dans la production de ses gestes corporels³.

1. Anne Tüschler a lu et critiqué une antérieure version de ce *Précis*. Je l'en remercie.

2. Dans « The Cognitive Revolution: a Historical Perspective » (*Trends in Cognitive Sciences*, 7, 3, 141-144, 2003), l'un des acteurs de ce qu'on nomme « la révolution cognitive », le psychologue Georges Miller, a souligné de manière convaincante que cette révolution n'était qu'une réponse « contre-révolutionnaire » à la révolution béhavioriste.

3. Cf. Pierre Jacob, *What Minds Can Do*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, et *Pourquoi les choses ont-elles un sens ?* Paris, Odile Jacob, 1997.

Ce programme engendre une double tension. D'une part, le fait de souscrire au monisme physicaliste pousse à réduire l'intentionnalité à des propriétés non intentionnelles. Mais souscrire au réalisme intentionnel, c'est supposer que, dans le processus comportemental d'un agent, l'intentionnalité possède une efficacité causale dont sont dépourvues les propriétés non intentionnelles du cerveau et du corps de l'agent. D'autre part, les monistes physicalistes sont enclins à admettre conjointement que les relations causales sont des relations locales entre une cause et son effet et que les propriétés d'une cause ne sont pas toutes causalement efficaces dans le processus par lequel la cause engendre son effet. Or les programmes de réduction de l'intentionnalité les plus prometteurs — la sémantique informationnelle et les théories téléosémantiques — sont des programmes *externalistes*. Pour autant que la réduction soit réalisable, l'intentionnalité d'un agent ne s'avère pas réductible aux propriétés intrinsèques de son cerveau et de son corps : elle dépend des relations historiques extrinsèques entre le cerveau de l'agent et son environnement. Les programmes de réduction les plus prometteurs font donc peser une menace sur l'efficacité causale de l'intentionnalité.

Ce livre n'est pas un ouvrage d'érudition. Il est né de la volonté de clarifier cette double tension. Or, en lisant et relisant une page célèbre du chapitre 1 du Livre II de l'ouvrage de Brentano, la *Psychologie d'un point de vue empirique*⁴ (de 1871), j'ai cru voir se dessiner non seulement les racines de la tension, mais aussi les contours du paysage de la philosophie de l'esprit et du langage du vingtième siècle. J'ai voulu restituer le *pattern* cohérent des problèmes et des controverses que me révélait la lecture de ce texte. Dans ces quelques lignes, Brentano fait deux choses. Il offre une définition complexe de l'intentionnalité et il soutient la fameuse thèse selon laquelle l'intentionnalité est la marque ou le critère des phénomènes mentaux ou psychologiques.

Selon la définition de Brentano, l'intentionnalité est le pouvoir mental de viser des objets. Le mot qu'on traduit en français par « intentionnalité » est formé sur la racine du verbe latin *tendere* : l'intentionnalité est la capacité mentale de viser une cible ou de tendre l'esprit vers un objet. On ne peut en effet désirer, percevoir, croire, aimer ou vénérer sans désirer, percevoir, croire, aimer ou vénérer *quelque chose*. De surcroît, Brentano attribue aux objets visés par l'intentionnalité ce qu'il nomme l'« inexistence intentionnelle ». Par « inexistence intentionnelle », Brentano voulait-il signifier que les objets visés par l'intentionnalité sont privés d'existence ou qu'ils n'ont d'existence qu'à l'intérieur de l'esprit ? L'esprit vise manifestement tantôt des objets qui existent, tantôt des objets qui n'existent pas dans l'espace et dans le temps. Grâce à l'intentionnalité au sens de Brentano, l'esprit peut donc se représenter des objets indépendamment du fait qu'ils existent ou non dans l'espace et dans le temps.

4. Franz Brentano, *Psychologie d'un point de vue empirique* (trad. franç. Maurice de Gandillac), Paris, Éditions Aubier, 1871-1911-1944, p. 102.

Il ne faut confondre le concept d'intentionnalité ni avec le concept exprimé par le mot « intention » ni avec celui qu'exprime le mot « intensionnalité ». Selon la thèse centrale de Brentano, l'intentionnalité est la marque de *tous* les phénomènes psychologiques. Or les intentions sont des états psychologiques parmi d'autres. L'intensionnalité est une caractéristique logique des énoncés linguistiques qui s'oppose à l'extensionnalité. Un énoncé est extensionnel à deux conditions : s'il se prête conjointement à la généralisation existentielle et à la substitution *salva veritate* de deux expressions coréférentielles. Si un énoncé n'est pas extensionnel, alors il est intensionnel. Au chapitre 5, j'expose les limites de la conception linguistique de l'intentionnalité (développée par Chisholm), en vertu de laquelle l'intensionnalité d'un énoncé serait un critère de l'intentionnalité du phénomène décrit par l'énoncé.

La définition brentanienne de l'intentionnalité a immédiatement soulevé un ensemble d'énigmes ontologiques. Une théorie satisfaisante de l'intentionnalité exige-t-elle d'introduire dans l'ontologie des objets inexistantes ? Tout ce qui est existe-t-il ? Y a-t-il des objets qui n'existent pas ? Ces questions ont provoqué un véritable schisme dans la logique philosophique et la philosophie du langage du vingtième siècle. Certains élèves de Brentano, dont Meinong, ont plaidé pour une ontologie ultra-libérale et ont maintenu qu'il y a des objets inexistantes ou que tout ce qui est n'existe pas. Mais dans leur grande majorité, les philosophes analytiques ont suivi Russell et Quine en admettant que l'existence n'est pas une propriété et que le verbe « exister » fonctionne comme un quantificateur, et non comme un prédicat. Comme je le fais valoir au chapitre 3, Frege et Russell se sont donnés notamment pour tâche de résoudre l'énigme des énoncés existentiels négatifs : comment peut-on en énonçant la phrase « Pégase n'existe pas » exprimer une proposition vraie ?

Mais dans le même chapitre, j'indique aussi que la distinction frégréenne entre le sens et la référence d'un nom propre et la théorie russellienne des descriptions définies ont certaines conséquences contre-intuitives. Intuitivement, en énonçant la phrase (1), on exprime une proposition historique vraie :

1. Les Grecs de l'Antiquité adoraient Zeus

Or, Frege aurait conclu que cette proposition est dépourvue de valeur de vérité parce que la phrase (1) contient le nom propre vide « Zeus ». En appliquant sa théorie des descriptions définies au nom propre vide en question, Russell aurait conclu que la proposition exprimée par un énoncé de (1) est fausse. Quoique les partisans de l'ultra-libéralisme ontologique incarné par Meinong soient minoritaires, le débat entre les ultra-libéraux et leurs adversaires n'est pas clos⁵. Au chapitre 4, j'examine de surcroît les objections dirigées par les partisans de la théorie de la référence directe (dont Saul Kripke et David Kaplan) contre la distinction frégréenne entre le sens et la référence d'un nom propre

5. Comme l'atteste notamment le brillant livre de Terence Parsons, *Nonexistent Objects*, New Haven, Yale University Press, 1980.

et contre la thèse russellienne selon laquelle la plupart des noms propres des langues naturelles sont des descriptions définies déguisées.

Considérons à présent la célèbre thèse de Brentano : l'intentionnalité est la marque du mental. Comme je le fais valoir dans le livre, cette thèse est la conjonction de deux thèses : l'intentionnalité est une caractéristique de *tous* les phénomènes mentaux ou psychologiques et c'est une caractéristique des *seuls* phénomènes mentaux ou psychologiques. Manifestement, ces deux thèses sont séparables : l'intentionnalité pourrait être vraie des croyances, non des douleurs, et n'être exemplifiée par aucun phénomène physique non psychologique. Dans le livre, je soutiens que l'examen de ces deux thèses permet d'organiser l'ensemble du panorama de la philosophie analytique de l'esprit au vingtième siècle.

Souscrire à la première thèse de Brentano, c'est admettre l'unité des phénomènes mentaux ou psychologiques. Au chapitre 10, je classe l'ensemble des positions prises par les philosophes analytiques de l'esprit en fonction de leurs réponses aux questions suivantes : toute conscience est-elle conscience *de* quelque chose (comme le soutenaient Husserl et Sartre) ? Une expérience douloureuse a-t-elle une intentionnalité ? Le caractère phénoménal ou qualitatif d'une douleur est-il une manifestation de son intentionnalité ? Si une expérience douloureuse possède une intentionnalité, quel objet vise-t-elle ? Quel état de choses représente-t-elle ? Lorsqu'un agent souffre, le caractère phénoménal de sa douleur dépend-il de l'intentionnalité de certaines de ses croyances ? Si oui, lesquelles ? Parmi les partisans de la thèse de Brentano (que je qualifie d'« intentionnalistes »), je distingue les partisans de l'« intentionnalisme pur » (dont Fred Dretske et Michael Tye), les partisans d'une conception « métareprésentationnelle » du caractère phénoménal de l'expérience (dont la théorie des pensées d'ordre supérieur de David Rosenthal est un exemple) et les « qualophobes » (dont Dan Dennett). Parmi les adversaires de l'intentionnalisme, je distingue ceux qui se contentent d'admettre la dualité entre l'intentionnalité et le caractère phénoménal d'une expérience subjective (dont Ned Block et Sydney Shoemaker) et ceux qui (comme John Searle et Galen Strawson) tiennent le caractère phénoménal d'une expérience pour une propriété des phénomènes mentaux plus fondamentale que l'intentionnalité.

Selon la seconde thèse de Brentano, seuls les phénomènes mentaux ou psychologiques possèdent l'intentionnalité. Au chapitre 7, j'examine la transformation linguistique de cette thèse effectuée par Chisholm et Quine : le contenu du vocabulaire intentionnel ne se réduit pas au contenu des descriptions non intentionnelles des dispositions comportementales d'un agent. Dans la célèbre section 45 de *Word and Object*, Quine assimile explicitement cette thèse à sa propre thèse de l'indétermination de la traduction radicale, selon laquelle il n'existe pas de faits physiques susceptibles de départager des manuels de traduction rivaux d'une langue L dans une autre⁶. Or, comme le montre la lec-

6. Willard Van Orman Quine, *Word and Object*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1960, p. 221.

ture de sa controverse méthodologique avec Chomsky, lorsque Quine affirme qu'il n'existe pas de faits physiques permettant de départager des manuels rivaux de traduction d'une langue L dans une autre, il présuppose, sous l'emprise du béhaviorisme, que l'ensemble des faits physiques pertinents est épuisé par la totalité des dispositions au comportement verbal des locuteurs de L⁷.

Quine s'accordait donc avec Brentano pour admettre l'incompatibilité entre le réalisme intentionnel et le monisme physicaliste, mais contrairement à Brentano, il épousait le physicalisme et rejetait le réalisme intentionnel. Comme je le fais valoir au chapitre 7, le projet naturaliste visant à réconcilier le réalisme intentionnel avec le monisme physicaliste est né de la critique de la seconde thèse de Brentano : les physicalistes qui rejettent le dilemme de Quine supposent que les rudiments de l'intentionnalité sont exemplifiés par des processus non psychologiques. Ils peuvent se prévaloir du fait que le dilemme de Quine repose en partie sur une prémisse béhavioriste controversée et qui a été rejetée pour des raisons scientifiques.

Au chapitre 8, j'examine les mérites et les faiblesses respectives des deux tentatives les plus abouties de la naturalisation de l'intentionnalité : la sémantique purement informationnelle (de Fred Dretske) et l'approche téléosémantique (de Ruth Garrett Millikan). Selon la première, la relation informationnelle est la converse de la dépendance nomique : la longueur d'une barre métallique indique la température parce que la première est sous la dépendance nomique de la seconde. Selon l'approche purement téléosémantique, le contenu d'une représentation dépend de sa contribution à la prolifération des organismes qui en sont dotés au cours de l'évolution. La sémantique purement informationnelle achoppe sur le problème de la méprise représentationnelle. La théorie téléosémantique pure sous-estime les contraintes psychophysiques qui gouvernent les mécanismes de formation des représentations mentales. Les petites bactéries marines rendues célèbres par Dretske prolifèrent dans les fonds océaniques dépourvus d'oxygène⁸. Elles sont dotées d'un aimant interne nommé « magnétosome » dont la direction covarie avec celle du Nord géomagnétique. Selon la théorie téléosémantique pure, la direction de cet aimant est supposée représenter les conditions anaérobiques de l'océan (pauvres en oxygène) parce que ces conditions ont contribué à la prolifération des ancêtres de ces bactéries. Il est plus plausible d'admettre que le magnétosome a pour fonction d'indiquer (ou représente) la direction du Nord géomagnétique dans un environnement océanique dans lequel celle-ci coïncidait le plus souvent avec les conditions anaérobiques favorables à la prolifération des bactéries.

7. Cf. Noam Chomsky, *New Horizons in the Study of Language and Mind*, Cambridge, Cambridge University Press.

8. Fred Dretske, « Misrepresentation », in Radu Bogdan (dir.), *Belief*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

Le chapitre 9 est consacré aux deux principales tentatives métaphysiques effectuées pour octroyer à l'intentionnalité une efficacité causale : la théorie computo-représentationnelle de l'esprit (défendue par Jerry Fodor) et la théorie componentielle du comportement (défendue par Fred Dretske). Selon la théorie computo-représentationnelle, les lois psychologiques qui expliquent certaines actions humaines sont intentionnelles, mais les mécanismes dont dépendent ces lois sont purement computationnels et non intentionnels. Selon la conception componentielle, le processus comportemental au cours duquel une gazelle fuit un lion n'est pas identique aux mouvements corporels de la gazelle. Les mouvements corporels d'une gazelle sont l'un des constituants du comportement de fuite des gazelles, dont l'autre constituant est la perception d'un prédateur. Une chose est de connaître le circuit grâce auquel les neurones du cortex moteur de la gazelle contrôlent les mouvements de ses membres inférieurs. Autre chose est d'expliquer le comportement des membres de l'espèce des gazelles en présence des lions : la sélection naturelle a favorisé l'évolution phylogénétique des ancêtres des gazelles chez lesquels la perception d'un ancêtre des lions engendrait régulièrement des mouvements de fuite. Les mouvements d'une gazelle en fuite à l'instant t sont simplement l'effet de la décharge des neurones de son cortex moteur. Mais cette gazelle avait des ancêtres qui ont survécu à l'épreuve de la sélection naturelle en fuyant les lions grâce au fait que dans leur cerveau, une structure a été recrutée comme cause de mouvements de fuite parce qu'elle servait à détecter la présence des ancêtres des lions.

Comme je le souligne dans l'introduction de mon livre, les questions centrales de la philosophie de l'esprit lui sont léguées par ce que les sciences cognitives nomment « la psychologie naïve ». Comme je le dis dans la conclusion, je suis sensible au caractère métaphysique et non scientifique du programme de naturalisation de l'intentionnalité. Mais bien qu'il n'ait pas lui-même directement engendré des connaissances expérimentalement corroborées sur la nature de l'esprit humain, ce programme résulte néanmoins de l'essor des sciences cognitives.

Intentionnalité et référence directe

Richard Vallée

Cosmopolitisme et particularisme
Volume 34, numéro 1, printemps 2007

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015869ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/015869ar>

[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

Vallée, R. (2007). Intentionnalité et référence directe. *Philosophiques*, 34 (1), 159–164. <https://doi.org/10.7202/015869ar>

Intentionnalité et référence directe

RICHARD VALLÉE

Université de Moncton

RVALLEE@umcs.ca

Le livre de Pierre Jacob est une excellente introduction à un grand nombre de problèmes qui ont préoccupé les philosophes analytiques au cours du siècle dernier. Je veux concentrer mon attention sur les termes directement référentiels discutés au chapitre 4. L'intérêt pour ces termes semble difficilement justifiable aux yeux du non initié. Pourquoi passer tant de temps sur les noms propres et les pronoms ? Brentano, qui fait l'objet du chapitre 2, définit le mental, ou l'esprit, en disant que tous les phénomènes mentaux ont une intentionnalité, et Pierre précise que l'intentionnalité est cette *capacité de représenter un objet* qui peut ne pas *exister*. L'esprit aurait une relation aux objets par le biais de représentations résultant de cette capacité. Cette thèse, sans précisions supplémentaires, surtout en ce qui concerne « représenter », est suffisamment vague pour qu'il soit difficile de dire ce qui la rendrait fausse sans se faire accuser de l'interpréter de façon peu charitable. L'examen des indexicaux et des noms propres suggère que les notions d'intentionnalité et de représentation mentale trouvent peut-être leurs limites quand elles affrontent ces termes, et que le thème de la relation entre une expression linguistique, une pensée et une chose est plus complexe que ce que l'on croit généralement. Je me pencherai en particulier sur les cas où l'esprit ne peut penser à un objet si cet objet n'existe pas : soi. Ce qui nous ramène au premier chapitre de *L'intentionnalité*, chapitre consacré à Descartes. La théorie de la référence directe a un caractère plus révolutionnaire que ne le laisse entendre Pierre et laisse croire que nous pensons à certains objets sans l'intermédiaire de représentations mentales de ces objets. Comme il se doit dans le cadre d'une *disputatio*, je ferai part de mon désaccord avec Pierre en ce qui concerne certains détails de la théorie de la référence directe. Je me permettrai aussi de clarifier un point soulevé par l'auteur, à savoir que la théorie de la référence directe « a pour ambition de conférer aux propositions singulières un rôle central dans l'analyse de la pensée humaine » (p. 87). Les propositions singulières remettent en fait en question notre façon d'analyser la pensée humaine.

Selon une thèse très connue,

A. – Si un individu pense à un objet, alors il a une représentation mentale de cet objet, et il pense à cet objet en vertu de cette représentation mentale.

et

B. – Si un individu a une représentation mentale d'un objet, alors il pense à cet objet en vertu de cette représentation mentale.

La théorie de la référence directe donne à penser que A est fausse. Je ne considérerai pas B ici. Supposons que je pense que je suis malade ou que Stumpf est un philosophe. Je pense à moi et à Stumpf. Mais ai-je une représentation de moi ? Ai-je une représentation de Stumpf ? Je soutiendrai que l'indexical « je » n'implique pas que j'ai une représentation mentale de moi-même et que les noms propres n'impliquent pas une représentation mentale d'un objet. Pierre montre comment le théoricien de la référence directe, devant certaines énigmes soulevées par les noms propres dans une interprétation *de dicto*, peut se prévaloir de la notion de mode de présentation. Je crois cependant que ces moyens sous-estiment l'influence des théories de la référence directe sur notre conception de la relation entre les mots, les pensées et les choses.

1. Les noms propres occupent une place importante dans la discussion de la question de savoir comment on peut parler d'un objet qui n'existe pas. Les noms qui occupent l'avant-scène sont bien sûr des noms d'objets de fiction : « Zeus », « Sherlock Holmes », etc. Pierre présente la théorie de la référence directe par le biais des noms propres conçus en termes de désignateur rigide *de jure*¹. Une description définie comme « le satellite naturel de la Terre » est un terme qui peut être analysé « à la Russell », à l'aide de quantificateurs, de variables, de connecteurs et de prédicats. Notre description aurait la forme « $(\exists x)$ satellite de la Terre x . (y) satellite de la Terre y ($y = x$) ». Un unique objet, celui qui satisfait la propriété fournie par la description définie, rend vraie une phrase contenant cette description. Une description définie n'est pas un terme référentiel et précise uniquement qu'il existe un et un seul objet qui satisfait la description. Un désignateur rigide *de jure* : i) désigne un objet auquel il a été assigné ; ii) désigne sans l'intermédiaire d'une description de cet objet ; et iii) désigne le même objet dans tous les mondes possibles où cet objet existe. Pierre souligne qu'« elle [la théorie de la référence directe] plonge ses racines dans la sémantique de la logique modale quantifiée ». Si la théorie de la référence directe émanant de la théorie des noms propres a sa source, historiquement, dans des problèmes liés à des discussions de logique modale, Barcan Marcus² introduisait les noms simplement comme des termes qui sont *insensibles aux modalités*³. Kripke utilise la logique modale pour soutenir que les noms propres n'ont pas le sens de descriptions définies, ou ne sont pas des descriptions définies abrégées, et en arrive à la même conclusion que Barcan Marcus. Les modalités ont une fonction négative : soutenir que les noms ne peuvent être analysés à la Frege ou à la Russell. Donnellan⁴ introduit d'ailleurs les noms comme termes directement référentiels sans utiliser la machinerie de la logique modale. Les noms propres, dans la théorie de la référence directe,

1. S. Kripke, *Naming and Necessity*, Oxford, Blackwell, 1972.

2. Barcan R., Marcus, « » Modalities and Intensional Languages », *Synthese* 12, 4, 1961, 303-322.

3. C'est essentiellement la caractérisation des désignateurs rigides qu'on lit p. 90.

4. K. Donnellan, « Proper Names and Identifying Descriptions », *Synthese* 21, 1970, 335-358.

sont caractérisés par le fait d'être liés à un objet par assignation, et ils sont directement référentiels parce que cet objet rend vraie la proposition exprimée : il fait partie des conditions de vérité de la phrase. Le critère de rigidité, qui est un critère modal, utilisé afin de caractériser les noms propres comme termes directement référentiels de désignateurs rigides, est accessoire. L'idée est que l'on peut prendre la proposition singulière en question, et ensuite l'évaluer dans différents mondes. En ce sens, on peut éloigner les noms propres comme termes directement référentiels de leur lieu de naissance théorique afin d'en donner la sémantique.

Dans ce contexte, « Stendhal est l'auteur de *La Chartreuse de Parme* » et « Henri Beyle est l'auteur de *La Chartreuse de Parme* » expriment la même proposition singulière⁵. Si on peut penser à un objet en utilisant un nom propre, alors on peut penser à un objet sans l'intermédiaire d'une ou de plusieurs propriétés (Russell), ou d'un mode de présentation (sens frégéen) conventionnellement associé au nom, puisque les noms propres « dirigent » la pensée vers cet objet. Supposons que je dise que Stumpf était philosophe. Je pense à Stumpf, et le nom utilisé réfère à un individu, Stumpf, mais n'est pas sémantiquement lié à une manière de penser à Stumpf au sens où cette manière le « viserait », pour employer la métaphore de Brentano. Ma pensée concerne Stumpf parce que j'utilise ce nom, qui lui a été assigné, et non parce que j'ai un mode de présentation ou une représentation mentale qui le « vise ». Le nom ne peut constituer une représentation au sens de Brentano, sinon au risque de devenir une entité mentale. On peut bien sûr dire que le nom représente l'individu, mais en un sens trivial de « représentation ». Si l'on dit que j'ai une fiche ou un dossier⁶ contenant des informations à propos de Stumpf, il est douteux que l'on veuille qualifier cette fiche de représentation mentale grâce à laquelle je pense à Stumpf. Je penserais aussi à Stumpf à cause du nom, et non de la fiche : la fiche concerne l'individu à cause du nom, et le nom ne concerne pas cet individu à cause de la fiche. Supposons maintenant que vous disiez « Richard pense que Stumpf était un philosophe. » Un autre nom coréférentiel avec « Stumpf » pourrait être substitué à « Stumpf » et, selon la théorie de la référence directe, nous aurions un énoncé vrai. Ni « Stumpf » ni le nom qu'on lui substituerait n'équivaut à une manière de penser à Stumpf. Barcan Marcus, initialement, et Donnellan n'ont pas porté une attention particulière aux noms propres enchâssés dans des termes d'attitude propositionnelle. Kripke l'a fait et, dans « A Puzzle about Belief »⁷, il souligne que le problème qui l'intéresse concerne uniquement l'interprétation *de dicto* de l'occurrence d'un nom propre (Kripke, 1979, note 7). Il s'agit de cas où il y a échec de la substitution *salva veritate* de termes co-référentiels dans un contexte d'attitude propositionnelle. Cette

5. On devrait substituer « singulière » à « générale », à la page 100, lignes 6 et 7.

6. J. Perry, *Reference and Reflexivity*, CSLI Publications, 2001.

7. S. Kripke, « A Puzzle About Belief », dans A. Margalit (dir. publ.), *Meaning and Use*, Dordrecht, Reidel, 1979.

préoccupation ne l'engage pas à se prononcer sur la raison pour laquelle il y a échec dans ce cas précis, ne l'engage pas à affirmer qu'il y a ou non un mode de présentation associé au nom et/ou à l'objet. De fait, il reste muet à ce sujet. Pierre (p. 103) semble identifier une interprétation *de re* de l'occurrence d'un nom propre à la portée large du terme quantifié, et une occurrence *de dicto* de ce nom à la portée étroite d'un terme quantifié. Les catégories *de re* / *de dicto* valent pour les termes référentiels – parce qu'elles sont définies en termes de substitution de termes coréférentiels –, et les catégories portée large / portée étroite valent pour les termes quantifiés – parce qu'elles sont définies en terme de portée du quantificateur. On doit donc clairement les distinguer. Une proposition singulière ne peut constituer une pensée, parce qu'un locuteur qui utilise « Henri Beyle est l'auteur de *La chartreuse de Parme* » et un autre qui utilise « Stendhal est l'auteur de *La chartreuse de Parme* » exprimeraient la même pensée. Mais on peut nier la première phrase et accepter la seconde sans être irrationnel. Comme le souligne Pierre dans son livre, de nombreux néo-russelliens ont supposé qu'il existait un mode de présentation lié au nom et ont posé qu'un énoncé comme « Anne croit que Henri Beyle est l'auteur de *La chartreuse de Parme* » exprime une proposition qui peut être représentée par :

($\exists$ m) [Croit (Anne < Henri Beyle, auteur de *La chartreuse de Parme* >, m)]

Je me distance de la position de Pierre selon laquelle « la théorie de la référence directe expulse donc le sens du nom propre en dehors de la proposition explicitement exprimée et l'introduit dans les propositions implicitement communiquées par l'énoncé » (p. 102). Les sens dont il est question sont des sens frégréens, et la thèse de la référence directe est que les noms propres n'ont pas de sens frégréens. On ne fait donc pas que les expulser en dehors de la proposition explicitement exprimée, puisqu'on pose que les noms propres en sont privés. Les modes de présentation, introduits par les néo-russelliens, ne sont pas des sens frégréens. De plus, on ne les caractérise que par leur fonction, et on ne leur assigne aucune autre fonction que d'expliquer l'échec de substitution de noms propres coréférentiels en contexte d'attitude propositionnelle. En cela leur introduction est *ad hoc*. Je ne crois pas non plus qu'il y ait un argument plausible pour soutenir l'existence d'une telle quantification, sauf un argument du genre : « On doit expliquer l'échec de la substitution de termes coréférentiels, et quoi d'autre utiliser ? » À ces deux titres, la forme de la proposition demeure bien insatisfaisante. Si ce que j'ai dit des noms propres est juste, les noms propres, y compris les noms de fiction, ne sont pas accompagnés d'une représentation mentale de ce à quoi ils réfèrent, et donc la question de savoir comment représenter quelque chose qui n'existe pas ne se pose ni pour les noms propres ni pour les pensées exprimées par des phrases contenant des noms propres. Il n'y a pas de représentation. Peut-être que les noms sont des représentations en un sens trivial. Si l'on veut dire qu'ils résultent de l'intentionnalité du mental, on devrait montrer que des intentions — et,

comme l'explique clairement Pierre, il faut distinguer intentions et intentionnalité — ne suffisent pas à expliquer leur présence dans les idiolectes. Je conviens que ma position n'aborde pas la question des noms privés de référent. Mais si ce que je dis est vrai, cette question ne relève pas de l'intentionnalité et n'est pas solutionnée en faisant appel à cette notion.

2. Les indexicaux, qui font l'objet de quelques lignes à la page 96, incitent à croire que l'on peut penser à un objet par l'intermédiaire non pas d'une *propriété* (ou de propriétés), ou d'une représentation, mais par le biais d'une *relation* dont les *relata* peuvent varier. Les indexicaux sont des termes référentiels et réfèrent à un objet qui rend vraie l'énonciation d'une phrase indexicale. Mon énonciation de « Je suis malade » est vraie si et seulement si le référent de « je » a la propriété d'être malade. Puisque je suis le seul objet qui puisse rendre vraie cette énonciation, je fais partie de ses conditions de vérité. Pour cette raison, les indexicaux, comme les noms, sont des termes directement référentiels. Le référent d'une énonciation de « je » est donné par la signification linguistique « le locuteur de l'énonciation », laquelle va donner des objets qui ont la relation « être locuteur de » à une énonciation, et donc désigner différents référents pour différentes énonciations. En ce sens, les indexicaux se distinguent des noms propres, qui réfèrent sans profil descriptif.

Qu'est-ce que le locuteur de « Je » a à l'esprit lorsqu'il dit « je » ? Comment pense-t-il à lui-même ? La signification linguistique du terme fait que l'énonciation ne peut qu'être à propos de lui-même. Toutefois, sa signification linguistique ne peut constituer une représentation de lui-même au sens psychologique fort. Le locuteur pense à lui-même au moyen d'une relation et d'un événement, d'une énonciation, et non d'une représentation. La relation à un événement ne peut être réduite à une représentation, puisque l'énonciation n'est pas une représentation dans une interprétation minimale de cette notion. Si l'on écarte la signification, on a peine à imaginer ce que serait la représentation du locuteur qui fait que, en vertu de cette représentation, il pense forcément à lui-même. Si le locuteur avait une représentation de lui-même, il serait aussi possible qu'il ait une mauvaise représentation de lui-même et que, croyant penser à lui-même, il pense en fait à un autre objet. Cette possibilité n'est pas plausible à cause du comportement sémantique de « je ». Qui plus est, « je » ne donne aucun indice sur la manière dont l'individu pense à lui-même — ne donne aucun accès à ce qui serait un état mental de ce locuteur qui représenterait ce seul locuteur. Il est aussi peu plausible que le terme « je » soit une représentation du locuteur. Notons que cela n'implique pas qu'il n'existe pas d'état mental caractéristique chez un locuteur qui dit « Je suis malade. » Mais rien n'incite à penser qu'il s'agit d'une représentation de soi. On peut donc émettre des doutes quant à la thèse selon laquelle si on pense à un objet, alors on a une représentation de cet objet. Enfin, si l'intentionnalité est cette capacité de représenter un objet qui peut ne pas exister, et si on ne peut penser à soi si on n'existe pas, alors penser à soi ne fait pas appel à cette capacité. Penser à soi ne résulte pas de l'intentionnalité du mental.

L'objet auquel réfère mon énonciation de « je » dans « Je suis philosophe » fait partie des conditions de vérité de l'énonciation, soit une proposition singulière, mais celle-ci ne peut constituer le contenu de pensée que j'avais au moment de l'énonciation. Vous auriez pu exprimer la même proposition singulière en disant « Tu es philosophe. » Vous n'auriez alors certainement pas exprimé la même pensée. En ce sens, si les propositions singulières ont un rôle important dans l'analyse de la pensée humaine, elles le font en obligeant à distinguer clairement ce que Frege identifiait, soit le contenu de pensée et les conditions de vérité. Elles réussissent à convaincre que l'analyse du contenu de la pensée humaine sur la base des conditions de vérité des énonciations n'est pas aussi directe et fructueuse qu'on l'espérait.

Supposons maintenant que vous vouliez rapporter ce que je pense. Vous diriez probablement « Richard pense qu'il est philosophe » ou « Richard se pense philosophe ». Mais le « il » de la première phrase ne peut être le « il » coréférentiel bien connu. Castaneda⁸ dirait que c'est un quasi-indicateur. C'est une façon de nommer le problème, et non une solution. La phrase en contexte d'attitude propositionnelle ne donne aucun indice quant à la forme ou au contenu de la pensée du locuteur. Il serait tentant d'endosser la stratégie des modes de présentation pour analyser les propositions exprimées par des phrases comme « Richard croit qu'il est philosophe ». Mais rappelons que le locuteur disant « je » parle de lui-même en vertu de sa relation à l'énonciation, et non d'une représentation de lui-même.

Si je veux parler de moi, je peux utiliser « je ». J'établirai alors une relation à un objet sans clairement recourir à une représentation mentale de cet objet; si je veux parler de Stumpf, je peux utiliser « Stumpf ». J'hésite à affirmer que le nom propre soit une représentation au sens où l'entend Brentano: ce n'est certainement pas mental. De plus, si j'ai une représentation mentale, quoi que cela veuille dire, ma représentation est certainement trop peu spécifique et ne se dirige pas vers lui et uniquement vers lui. Par exemple, on ne peut exclure que ma représentation soit aussi une représentation du double de Stumpf. Un locuteur utilisant « je » ou un nom propre pense-t-il à quelque chose? En un sens, oui. Mais sa représentation de cette chose, si représentation il y a, est effectivement opaque, sinon obscure. Il est douteux que, pour parler de quelque chose, ou pour penser à quelque chose, il soit toujours nécessaire d'avoir une représentation mentale de cette chose. Parfois, des ressources linguistiques suffisent.

8. H.-N. Castaneda, « » Indicators and Quasi Indicators», *American Philosophical Quarterly* 4, 1967, 85-100.

L'intentionnalité, naturellement!

Luc Faucher

Cosmopolitisme et particularisme
Volume 34, numéro 1, printemps 2007

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015870ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/015870ar>

[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

Faucher, L. (2007). L'intentionnalité, naturellement! *Philosophiques*, 34 (1), 165–171. <https://doi.org/10.7202/015870ar>

L'intentionnalité, naturellement !

LUC FAUCHER

Université du Québec à Montréal

Faucher.luc@uqam.ca

Les prétentions de Pierre Jacob dans ce livre ne sont pas de développer une thèse positive concernant l'intentionnalité (pour cela on consultera plutôt son autre ouvrage *Pourquoi les choses ont-elles un sens ?*), mais plutôt de présenter une géographie détaillée du traitement philosophique de la question de l'intentionnalité au vingtième siècle. L'auteur s'acquitte admirablement de sa tâche, avec pour résultat que le livre devra maintenant figurer en bonne place dans les bibliographies des cours de philosophie de l'esprit. Cela ne rend pas mon travail de commentateur très facile, mais, en cherchant bien, deux passages me semblent faire problème.

1. Tout d'abord, dans sa discussion de la position des Churchland concernant l'intentionnalité, Jacob écrit la chose suivante :

Selon le matérialisme éliminatif, c'est une erreur de croire que les êtres humains ont des intentions, des désirs et des croyances. C'est donc une erreur de croire que les croyances existent. Si la croyance que les croyances existent est elle-même fausse, alors la croyance que les croyances n'existent pas est vraie. Mais si cette croyance était vraie, alors elle serait fausse, puisqu'il existerait au moins une croyance. À moins de renoncer à la distinction entre les croyances vraies et les croyances fausses, il est paradoxal de croire que les croyances n'existent pas » (Jacob, 2004, 163).

Cet argument, qui revient parfois dans la littérature, ne m'a jamais convaincu. L'éliminativiste des croyances est bien sûr dans une situation particulière comparativement aux autres éliminativistes. Un éliminativiste des races peut sans apparence de paradoxe faire des énoncés du type « il ne faut pas croire que "les races" existent » pour indiquer que le concept "race" n'a tout simplement pas de référent. Le "problème" des éliminativistes des croyances est qu'ils doivent utiliser dans leur injonction le concept même qu'ils souhaitent éliminer¹ : par exemple, "il ne faut pas avoir la croyance que les 'croyances' existent". Pour comprendre pourquoi nous n'avons pas affaire à une formule paradoxale (et pourquoi l'éliminativisme n'est pas affecté par ce genre d'argument), il faut replacer l'injonction dans le cadre de la théorie réductionniste que défendent les Churchland. Pour un certain nombre de raisons qu'il serait

1. En fait, comme me l'a fait remarquer Pierre Poirier, la situation de l'éliminativiste des croyances pourrait finalement ressembler à celle de l'éliminativiste des races. Selon lui, Churchland pourrait dire non pas qu'il « ne *croit* pas que les croyances existent », mais bien plutôt, qu'il « dit que les croyances n'existent pas », et ces paroles sont causées par un état de mon cerveau. Churchland pourrait alors considérer l'argument de Jacob comme une pétition de principe contre sa position.

un peu long d'expliquer, le modèle de la réduction classique comme Nagel l'a formulé a été abandonné. Un des problèmes qui a mené à cet abandon est la difficulté à établir des lois-pont entre concepts de théories de niveaux différents lorsque le concept de niveau supérieur s'avère n'avoir pas de référent ou bien lorsqu'il doit être corrigé substantiellement. La nouvelle version du réductionnisme défendue par les Churchland (que Bickle [1998] nomme le réductionnisme *nouvelle-vague*) propose une vision différente des relations interthéoriques : dans le cas d'une réduction, une image corrigée ou analogue à la théorie de haut niveau est construite à partir des ressources conceptuelles fournies par la théorie de bas niveau. Cet analogue reflète dans une certaine mesure les propriétés formelles et structurelles de la théorie de haut niveau. Il peut être déduit de la théorie de bas niveau (c'est donc un cas de réduction inter-théorique), mais les relations entre l'analogue et la théorie de haut niveau sont des relations analogiques, c'est donc dire qu'elles peuvent varier sur un continuum allant de « fortement analogue » à « faiblement analogue ». Dans le cas où le concept de bas niveau est « faiblement analogue » au concept de haut niveau, ce dernier peut-être soit révisé radicalement soit éliminé ; alors que dans le cas où le concept de bas niveau est « fortement analogue » au concept de haut niveau, ce dernier peut être dit réduit au premier. Revenons maintenant au cas des croyances.

Ce qu'affirment les Churchland, c'est que, au vu du développement actuel (ou futur) des neurosciences, le concept ordinaire de croyance est (ou sera probablement) un concept inadéquat (ou insuffisant) pour expliquer la cognition humaine (voir Churchland et Sejnowski, 1989 et 1990, p. 232). Dire que le concept de croyance est inadéquat (ou insuffisant) n'équivaut cependant pas à dire qu'aucun autre concept ayant un profil fonctionnel similaire ne prendra la place. La théorie de la réduction défendue par Churchland postule en effet que l'analogue neurobiologique reflètera dans une certaine mesure les propriétés formelles ou structurelles des éléments de haut niveau. Le concept neurobiologique qui remplacera celui de croyances aura, on peut le souhaiter, la capacité d'expliquer tout ce qu'expliquait le concept de croyance, sans en avoir les limitations (par exemple, l'incapacité à expliquer les propriétés des états représentationnels infra-linguistiques exhibées par les réseaux de neurones). Affirmer que les croyances n'existent pas ou qu'elles doivent être éliminées ne conduit donc pas à un paradoxe puisqu'on espère qu'un concept X plus adéquat, dans une théorie neurobiologique, permettra de rendre compte de ce que nous nommons actuellement les croyances (sans avoir nécessairement toutes les propriétés que nous attribuons aux croyances). C'est à ce genre de quasi-équivalent fonctionnel que font allusion Churchland et Sejnowski lorsqu'ils écrivent :

Plutôt que de partir du vieux modèle logico-phrastique, nous modélisons le traitement de l'information comme la trajectoire d'un système complexe non linéaire dans un espace à plusieurs dimensions. Cette structure ne ressemble pas à des phrases déployées en séquences logiques, mais elle est potentiellement assez riche

et complexe pour donner lieu à des comportements capables de soutenir des relations logiques et sémantiques (1989 et 1990, p. 234).

Ce concept X pourra prendre la place du concept de « croyance » dans les énoncés du genre « Je crois que les croyances n'existent pas » de telle façon que nous aurons des énoncés du type « Je X que les croyances n'existent pas ». Ainsi, Paul Churchland peut-il souhaiter que, dans un avenir rapproché, « notre compréhension mutuelle et même notre introspection pourraient [...] être reconstituées à l'intérieur du cadre des neurosciences complétées, une théorie dont nous espérons qu'elle sera beaucoup plus puissante que la théorie du sens commun qu'elle remplace [...] » (1981-1990, p. 206).

En fait, malgré leur éliminativisme, et cela permet de mieux comprendre ce dont ils se font les avocats, les Churchland présentent une variante du programme de naturalisation de l'intentionnalité ; leur traitement de la question est à certains égards assez semblable à celui de Drestke ou de Millikan. Dans « Stalking the Wild Epistemic Engine » (1983 et 1990), par exemple, ceux-ci argumentent en faveur de ce qu'ils nomment un programme « naturaliste » qu'ils opposent au « rationalisme » du paradigme computationnel classique en sciences cognitives, dont les représentants principaux sont Fodor et Pylyshyn). Un élément important de ce programme est le fait que nous devons nous considérer (tout comme les autres produits de la sélection naturelle) comme des « engins épistémiques » (un autre élément est le rejet du paradigme propositionnel qui affirme que les états représentationnels sont des attitudes propositionnelles et que les relations entre ces états sont fonction des relations logiques entre les contenus de ces états²). Est un engin épistémique :

[...] tout mécanisme qui exploite le flux d'énergie environnementale, et l'information qu'il contient, pour produire plus d'information, et pour guider le mouvement. Pour autant que les engins épistémiques naturels (ou sauvages) sont concernés, la survie dépend de l'adéquation entre l'information qu'ils contiennent et le monde qu'ils habitent³ (1983 et 1990, p. 302).

Le problème est donc d'expliquer comment les organismes en viennent à être calibrés avec leur environnement. Dans certains cas, nous expliquent Drestke et Millikan, l'évolution se charge de la calibration ; dans d'autres, la calibration est établie par l'apprentissage qui conduit à modifier les états neuronaux pour qu'ils varient de façon fiable avec les états du monde. Leur définition du contenu calibrationnel est la suivante :

2. « Dans la conception connexionniste, les représentations s'avèrent être des patterns d'activation à travers un ensemble d'unités ; d'un point de vue mathématique, ce sont des vecteurs dans un état spatial. Les computations se révèlent être des transformations de vecteurs d'un état spatial à un autre » (Patricia Churchland, 1991, p. 22).

3. La traduction est de moi.

Un état E d'un système O a le contenu calibrationnel P si et seulement si O ne serait pas en E sans que P, avec un haut degré de probabilité n/m (1983 et 1990, p. 308)⁴.

Ce contenu calibrationnel peut être produit par une corrélation entre un état du monde et un état d'un système sensoriel assez périphérique, ou bien entre un état du monde et un système moins périphérique (c'est-à-dire qui intègre l'information de plusieurs systèmes périphériques). Selon Drestke et Millikan, chaque système pourrait avoir une structure représentationnelle particulière (lui permettant par exemple d'exploiter certaines régularités physiques différentes). Quelques-uns de ces systèmes utiliseront peut-être des représentations semblables au langage, mais, nous préviennent les Churchland, ces structures pourraient jouer un rôle mineur dans la cognition humaine.

La majeure partie de la cognition pourrait prendre place dans d'autres sous-systèmes, et suivre des principes inapplicables au domaine linguistique⁵ (1983 et 1990, p. 309).

Ainsi, on le voit, l'éliminativisme concernant les croyances n'est pas un obstacle au projet de naturalisation de l'intentionnalité ; au contraire, il n'est qu'une version (radicale, si on veut) de ce projet où le centre d'intérêt n'est plus (uniquement) la naturalisation d'états comme les croyances, mais plutôt celle d'entités non propositionnelles et non linguistiques.

2. Ma seconde remarque porte sur une critique adressée à la version de Millikan du programme de naturalisation de l'intentionnalité. Comme l'écrit Jacob : « Selon l'hypothèse consumériste [de Millikan], le contenu de la représentation est fixé par ce que le mécanisme consommateur M* a besoin de "savoir" pour remplir sa fonction dans des conditions normales » (193). Cela entraînerait le problème suivant :

Mais si le contenu d'une représentation dépendait aussi étroitement de la fonction propre du mécanisme consommateur que le soutient Millikan, alors le système visuel d'une mouche mâle ne devrait pas seulement lui permettre de discriminer une mouche femelle d'un caillou, d'un oiseau et d'un avion. Il devrait aussi lui permettre de discriminer une mouche femelle saine d'une mouche femelle contaminée par un virus mortel. Il devrait lui permettre de discriminer une mouche femelle fertile d'une mouche femelle stérile. [...] N'est-ce pas surcharger les capacités de discrimination du système visuel des mouches mâles que d'exiger qu'il transmette au système consommateur une représentation dotée d'un tel contenu (195).

Mon objection à ce genre de remarque est la suivante : c'est une question empirique que de savoir ce que les mouches mâles peuvent discriminer et ce dont elles ont besoin pour survivre. On ne peut, à mon avis, sur la seule

4. *Idem.*

5. *Idem.*

base de ce qui serait adaptatif pour lui, décider de ce qu'est ou devrait être le contenu des représentations d'un organisme sans risquer de faire des erreurs du type de celle commise par les premiers critiques de la théorie de la sélection parentèle (*kinship selection*), selon laquelle les fourmis n'ont pas les capacités intellectuelles ou perceptives suffisantes pour effectuer les calculs complexes nécessaires déterminant pour qui elles doivent se sacrifier. Après tout, Mère Nature est ingénieuse, elle peut trouver des solutions économiques à ce genre de problème (par exemple, Mère Nature pourrait doter les mouches mâles d'un gabarit de mouche femelle qui serait tel que les premières ne seraient attirées que par les mouches fertiles et en bonne santé. Cette solution ressemble à celle que les psychologues évolutionnistes croient que Mère Nature utilise pour nous. Selon eux, nous serions attirés par certaines qualités corrélées avec la fertilité (le grain de la peau) et avec la santé (la symétrie)⁶. Si le monde ne coopère pas ou si l'ingénuité de Mère Nature n'est pas suffisante, c'est-à-dire s'il n'existe pas d'indices qui co-varient avec les propriétés que l'organisme aurait avantage à détecter, ou si Mère Nature n'a pas doté l'organisme de la capacité (ou même de la disposition à acquérir cette capacité) à détecter ces indices, le système ne pourra consommer cette information puisqu'elle n'existe tout simplement pas — ou du moins, elle n'existe pas *pour lui* —, et on ne pourra pas attribuer ce contenu à ses états internes.

Ces quelques remarques concernant l'usage tous azimuts de ce qu'on nomme parfois l'« adaptationnisme logique » (l'utilisation de l'adaptationnisme comme heuristique pour l'attribution de contenu et de fonction), me semblent indiquer les limites à l'intérieur desquelles son usage est légitime. Il est clair qu'à lui seul l'adaptationnisme logique ne permet pas d'établir ou de fixer le contenu des représentations. En fait, pour reprendre une thèse défendue par Brian Keeley (1999), si l'on regarde la façon dont est établi le contenu et les fonctions dans le champ de la « neuroethologie » (pour prendre un domaine de la science dans lequel la fixation des croyances est une question centrale ; voir Keeley, 2000, pour une description de ce champ), il s'avère que la fixation des contenus et des fonctions demande plus que l'utilisation de la simple pensée adaptationniste. Selon lui, pour établir une fonction ou un contenu, « [...] on a besoin des données concurrentes provenant de l'analyse comportementale, de l'analyse anatomique, de la physiologie, de l'éthologie, de la biologie évolutionniste et du raisonnement adaptationniste ». Par exemple, comme je le remarquais plus haut, une contrainte sur ce qui peut figurer dans le contenu des représentations est l'étendue du domaine de réception des organes sensoriels. Un animal ne peut répondre à ou consommer un type de stimulus *que si* son système sensoriel est en mesure de le détecter.

6. Mieux encore, Downes (2001) et Keeley (2002) notent qu'en fait la détection de ces indices particuliers pourraient être inutiles. Ils citent à cet effet les travaux de Kohl et ceux de Halpern qui montrent que l'information concernant la fertilité pourrait bien plutôt être convenue par l'odorat ou par ce qu'on nomme l'organe voméronasal dont la lésion chez l'humain provoque une baisse importante des comportements reproductifs.

Cette façon de concevoir le problème de la fixation du contenu des représentations ouvre la porte à une série de questions concernant les sens qui n'ont pas reçu, je crois, toute l'attention qu'elles méritent dans la littérature philosophique. La première de ces questions concerne la façon de distinguer les systèmes sensoriels et de leur assigner un domaine. Keeley, dans un texte récent (2002), propose quatre critères qui, pris ensemble, sont nécessaires et suffisants pour identifier une modalité sensorielle. Parmi ceux-ci, la nécessité d'identifier l'usage ou la fonction propre du sens (*dedication*). Cette question est importante puisqu'un organe peut détecter une forme d'énergie sans être conçu pour ce faire. Aussi doit-on distinguer entre ce que les éthologues nomment « détection » et « réception ». Par exemple, quoique nous n'ayons pas de modalité pour l'électroréception, nous sommes capables d'électrodétection, c'est ce qui se produit quand on place sa langue sur une pile de neuf volts chargée. Dans ce cas, ce sont nos récepteurs de goût, de douleur, ainsi que nos récepteurs tactiles qui nous permettent de détecter l'électricité. Une autre question est celle soulevée par Kathleen Akins, et elle concerne le narcissisme possible des représentations. Selon elle, ceux qui veulent naturaliser l'intentionnalité commettent l'erreur de croire qu'une des fonctions des sens est de représenter le monde de façon véridique. Utilisant l'exemple de la thermoréception, Akins montre que le rôle de cette modalité n'est pas d'indiquer une propriété statique (la température dans le monde), mais bien plutôt une propriété dynamique (comment la chaleur ou le froid m'affecte-t-il ?). L'information convoiée par le système de thermoréception dépend de mes besoins thermaux spécifiques, besoins qui sont tributaires entre autres de ma physiologie, de mon environnement adaptatif, etc. Akins propose en fait une théorie dont je crois qu'elle aura l'heur de plaire à Jacob, mais qui pose un problème à la plupart des versions du programme naturaliste. Dans le cas des systèmes sensoriels, il y a tout lieu de croire qu'il existe une relation « symbiotique » entre l'information amassée par le système et l'information nécessaire au système moteur. Si tel est le cas, étant donné que les sens ne représentent pas le monde (*out there*), mais qu'ils n'ont pour but que de permettre la survie par le biais d'actions adaptées, la stratégie naturaliste classique qui consiste à tenter de comprendre l'intentionnalité de haut niveau à partir de l'intentionnalité de plus bas niveau des sens semble avoir un grave problème. Le problème devant lequel se trouvent les naturalistes devient donc celui de comprendre la raison et la modalité du passage de ce que Akins nomme le « projet sensorimoteur » (encoder l'information nécessaire pour le mouvement) au « projet ontologique » du cerveau (nous donner un monde d'objets et de propriétés stables et persistants).

Une façon de résumer le contenu de mes remarques aux deux passages du livre de Jacob serait de dire la chose suivante : étant donné que l'intentionnalité des états mentaux est un phénomène naturel, il convient, pour l'étudier, de se tourner sérieusement vers les sciences naturelles (principalement la biologie et la psychologie, mais aussi l'éthologie cognitive). Je ne veux pas

dire par là qu'il faut que la philosophie abdique tout rôle dans la discussion des questions reliées à l'intentionnalité, mais simplement qu'elle évite le plus possible la philosophie de salon (*armchair philosophy*) et qu'elle soit donc informée par les résultats venant des domaines pertinents aux questions qu'elle traite. Je ne crois pas que Jacob soit un philosophe de salon, loin de là, mais mes réponses à ses deux objections montrent à mon avis que l'adoption d'une posture véritablement (ou encore plus) naturaliste a le potentiel de modifier considérablement la forme et le contenu des questions philosophiques sur l'intentionnalité. Si je n'avais pas été habitué à un certain scepticisme concernant la notion de « progrès » en philosophie, je dirais même qu'un naturalisme comme celui auquel je fais référence pourrait faire progresser les discussions sur l'intentionnalité*.

Bibliographie

- Akins, K. « Of Sensory Systems and the 'Aboutness' of Mental States », *Journal of Philosophy*, 337-372, 1996.
- Churchland, P. S. « Les neurosciences concernent-elles la philosophie ? », in J. M. Missa (dir. publ.), *Philosophie de l'esprit et sciences du cerveau*, Paris, Vrin, p. 11-22, 1991.
- Churchland, P. et P. S. Churchland. « Stalking the Wild Epistemic Engine », in W. G. Lycan (dir. publ.), *Mind and Cognition: A Reader*, Cambridge, Blackwell, p. 300-311, 1983 et 1990.
- Churchland, P. S. et T. J. Sejnowski. « Neural Representation and Neural Computation », in W. G. Lycan (dir. publ.), *Mind and Cognition: A Reader*, Cambridge, Blackwell, p. 224-252, 1989 et 1990.
- Downes, S. M. « Some Recent Developments in Evolutionary Approaches to the Study of Human Cognition and Behavior », *Biology and Philosophy*, 16, p. 575-595, 2001.
- Jacob, P. *Pourquoi les choses ont-elles un sens ?* Paris, Odile Jacob, 1997.
- . *L'intentionnalité : problèmes en philosophie de l'esprit*, Paris, Odile Jacob, 2004.
- Keeley, B. « Fixing Content and Function in Neurobiological Systems: The Neuroethology of Electropception », *Biology and Philosophy*, 14, p. 395-430, 1999.
- . « Neuroethology and the Philosophy of Cognitive Science », *Philosophy of Science*, vol. 67, n° 3, S404-S417, 2000.
- . « Making Sense of the Senses : Individuating Modalities in Humans and Other Animals », *Journal of Philosophy*, vol. XCIX, n° 1, p. 5-28, 2002.

* Je remercie Pierre Poirier pour ses remarques toujours pertinentes sur une version précédente de ce commentaire.

Réponses à mes critiques

Pierre Jacob

Cosmopolitisme et particularisme
Volume 34, numéro 1, printemps 2007

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015871ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/015871ar>

[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

Jacob, P. (2007). Réponses à mes critiques. *Philosophiques*, 34 (1), 173–181.
<https://doi.org/10.7202/015871ar>

Réponses à mes critiques

PIERRE JACOB
Institut Jean Nicod
CNRS/EHESS/ENS
Paris, France
jacob@ehess.fr

Richard Vallée et Luc Faucher ont lu attentivement mon livre. Je les en remercie. Le premier aborde une question fondamentale en philosophie du langage, le second des questions fondamentales de philosophie de l'esprit. Conformément au plan de mon livre, je les aborderai dans cet ordre.

Réponse à Richard Vallée

Les critiques que m'adresse Richard Vallée portent sur ma discussion de la théorie de la référence directe. Selon cette théorie, lorsqu'un locuteur énonce une phrase contenant un terme singulier qui est directement référentiel (un nom propre ou un indexical), son énoncé exprime une proposition singulière dont fait partie le référent du terme singulier. Cette théorie s'oppose à la thèse russellienne selon laquelle la plupart (sinon la totalité) des noms propres des langues naturelles sont des descriptions définies déguisées. Elle s'oppose aussi à la conception frégréenne selon laquelle la proposition exprimée par l'énoncé d'une phrase contenant un terme singulier contient, non pas le référent, mais le sens du nom propre (au sens frégréen du mot « sens », c'est-à-dire le mode de présentation de son référent).

Vallée consacre une partie de ses remarques à l'application de la théorie de la référence directe aux noms propres, et une partie aux indexicaux. De ces remarques, je retiendrai deux points : un point d'accord et un point de désaccord. L'essentiel de ma discussion concernera le potentiel explicatif de la notion de proposition singulière. Nous sommes en désaccord sur la portée révolutionnaire qu'il attribue à la théorie de la référence directe pour l'analyse de la pensée. De surcroît, je ne suis pas sûr que ce qu'il dit de l'application de la théorie de la référence directe aux noms propres soit entièrement compatible avec ce qu'il dit de l'application de la même théorie aux pronoms indexicaux.

Je commence par le point d'accord. Je suis en accord avec Vallée lorsqu'il déclare que s'il énonce la phrase indexicale « Je suis philosophe » et si, en m'adressant à lui, j'énonce la phrase indexicale « Tu es philosophe », alors, selon la théorie de la référence directe, nous exprimons une seule et même proposition singulière (dont il est lui-même un constituant). Comme le dit Vallée, dire que nos deux énoncés expriment une seule et même proposition singulière équivaut à dire que nos deux énoncés ont la même condition de vérité : ils sont vrais si et seulement si Richard Vallée est philosophe et faux s'il ne l'est pas. Comme le souligne Vallée, il y a un sens manifeste dans lequel nous n'exprimons cependant pas la même pensée lorsqu'il énonce la phrase

« Je suis philosophe » et lorsque j'énonce la phrase « Tu es philosophe », même si nos énoncés ont la même condition de vérité. Nous ne pensons pas à lui de la même façon : il pense à lui-même à la première personne ; je ne pense pas à lui à la première personne.

Comme le dit Vallée, il en découle que le contenu de la pensée exprimée par un énoncé ne peut pas être identifié à la condition de vérité de l'énoncé. Si la proposition singulière exprimée par l'énoncé d'une phrase contenant un terme singulier n'est autre que la condition de vérité de l'énoncé, alors le contenu de la pensée exprimée par cet énoncé ne saurait être assimilé à la proposition singulière exprimée par cet énoncé. Tout se passe donc comme si une seule et même entité — une seule et même proposition singulière — ne pouvait pas jouer deux rôles distincts : être conjointement la condition de vérité de l'énoncé de la phrase « Je suis philosophe » et l'objet de la croyance de Richard Vallée lorsqu'on lui attribue la croyance qu'il est philosophe en énonçant la phrase « Richard croit qu'il est philosophe »¹.

Toutefois, les remarques de Vallée consacrées à l'application de la théorie de la référence directe à la proposition exprimée par l'énoncé d'une phrase contenant un nom propre semblent destinées à démontrer la fausseté de sa thèse A selon laquelle, faute de former une représentation mentale d'un objet, un individu serait incapable de penser à cet objet. Si je comprends bien Richard Vallée, nous sommes en total désaccord sur ce point. Si la fausseté de la thèse A était une conséquence de la théorie de la référence directe, alors je serais enclin à conclure à la fausseté de la théorie de la référence directe. Mais contrairement à Vallée, je ne crois pas que la fausseté de la thèse A soit une conséquence de la théorie de la référence directe. C'est pourquoi je ne crois pas que la théorie de la référence directe ait la portée révolutionnaire que lui prête Vallée.

En un sens, je ne suis pas en désaccord avec Vallée lorsqu'il écrit que « les noms propres n'impliquent pas une représentation mentale d'un objet ». Je ne suis pas non plus en désaccord avec lui lorsqu'il déclare que, selon la théorie de la référence directe, l'énoncé « Stendhal est l'auteur de *La Chartreuse de Parme* » et l'énoncé « Pierre Beyle est l'auteur de *La Chartreuse de Parme* » expriment la même proposition singulière. La théorie de la référence directe fournit une analyse convaincante de la forme logique de la proposition singulière unique exprimée par l'énoncé de deux phrases contenant deux noms propres coréférentiels, c'est-à-dire de la condition de vérité des deux énoncés : les deux énoncés sont vrais si et seulement si l'individu qui se nommait à la fois « Stendhal » et « Henri Beyle » est l'auteur de *La Chartreuse de Parme*.

Mais si je le comprends bien, du fait que ces deux énoncés sont réputés (par la théorie de la référence directe) exprimer la même proposition singulière, Vallée est enclin à conclure qu'« on peut penser à un objet en utilisant un nom

1. Comme le fait remarquer Vallée, dans l'attribution de croyance, il faut concevoir le pronom « il » comme un quasi-indicateur à la Castaneda.

propre ». Comme un nom propre n'est pas une représentation *mentale*, Vallée soutient qu'il suit de la théorie de la référence directe que, contrairement à la thèse A, il est faux de croire que, faute d'une représentation mentale d'un objet, un individu ne pourrait pas penser à cet objet. Je suis tout prêt à concéder à Vallée la prémisse selon laquelle un nom propre n'est pas une représentation mentale. Mais je ne crois pas qu'il ait raison de conclure qu'« on peut penser à un objet en utilisant un nom propre » à partir du fait que, selon la théorie de la référence directe, deux énoncés contenant deux noms propres coréférentiels distincts sont réputés exprimer une seule et même proposition singulière. *A fortiori*, je ne crois pas qu'il serait justifié à conclure qu'on peut former une seule et même pensée sur un objet en utilisant deux noms propres distincts. Sans doute peut-on attirer l'attention d'un interlocuteur sur un objet en y faisant référence intentionnellement au moyen d'un nom propre. Mais la référence à l'objet grâce à l'usage du nom propre ne suffit pas à indiquer comment le locuteur ou son interlocuteur pense à l'objet. Lorsque je dis à Richard Vallée « Salut Richard ! », je fais référence à Richard. Lorsqu'il comprend ce que je lui dis, il comprend que je fais référence à lui. Mais nous ne pensons pas à lui de la même manière. Mon usage de son prénom lui révèle que je fais référence à lui, mais il ne lui révèle pas la façon dont je pense à lui. L'usage d'un nom propre ne suffit pas à dévoiler le contenu de la pensée du locuteur sur le référent du nom. Il n'est pas non plus nécessaire d'utiliser un nom propre pour penser à un objet : je peux penser à un objet sans connaître son nom (s'il en a un).

Deux énoncés contenant deux noms propres coréférentiels distincts sont réputés exprimer une seule et même proposition singulière parce qu'ils sont réputés avoir la même condition de vérité. Ils sont réputés avoir la même condition de vérité parce qu'il faut et il suffit que le même état de choses soit réalisé dans le monde pour qu'ils soient vrais : il faut et il suffit qu'un seul et même individu exemplifie une seule et même propriété. C'est en ce sens que la théorie de la référence directe peut soutenir que ces deux énoncés distincts expriment une seule et même proposition singulière. Mais faute de la compléter par des hypothèses auxiliaires, cette théorie est condamnée à rester muette sur le contenu des pensées respectivement exprimées à l'aide des deux énoncés.

Vallée est apparemment confronté à un dilemme : soit il lui paraît justifié de conclure de la théorie de la référence directe qu'« on peut penser à un objet en utilisant un nom propre » et qu'on peut de surcroît former une seule et même pensée sur un objet en utilisant deux noms propres distincts. Soit il lui paraît justifié d'affirmer que nous n'exprimons pas la même pensée lorsqu'il énonce la phrase « Je suis philosophe » et lorsque j'énonce la phrase « Tu es philosophe » (en m'adressant à lui), en dépit du fait que nos énoncés ont la même condition de vérité et qu'ils expriment une seule et même proposition singulière. Il ne peut pas avoir le beurre et l'argent du beurre : il lui faut choisir entre les deux options.

De mon point de vue, il existe une contrainte explicative (ou psychologique) sur le contenu de la pensée exprimée par un locuteur qui énonce une phrase contenant un nom propre ou un indexical. Lorsque Œdipe énonce intentionnellement en français la phrase « J'aimerais épouser Jocaste », le contenu de sa pensée doit contribuer à expliquer pourquoi il entreprend de l'épouser. Si Œdipe avait énoncé la phrase française « J'aimerais épouser maman », il aurait exprimé la même proposition singulière (au sens de la théorie de la référence directe) : ses deux énoncés représentent le même état de choses possible et non réalisé. Cependant, comme le montre le mythe grec, Œdipe n'aurait pas intentionnellement énoncé la seconde phrase, parce que le contenu de la pensée qu'il aurait ainsi exprimée n'aurait pas contribué à expliquer le même comportement. Une contrainte semblable pèse sur l'objet des croyances d'un agent et donc sur les attributions de croyance. La proposition singulière ne peut satisfaire les contraintes psychologiques qui pèsent sur le contenu des pensées et sur l'objet des attitudes propositionnelles d'un agent.

Réponse à Luc Faucher

Pas plus que Luc Faucher, je ne souscris au dualisme entre l'activité purement conceptuelle de l'analyse philosophique et l'activité expérimentale ou empirique de la démarche scientifique. Certes, les questions soulevées par le programme de la naturalisation de l'intentionnalité sont des questions métaphysiques. Mais comme l'affirme Faucher, les résultats scientifiques en biologie et en sciences cognitives (y compris en éthologie cognitive) ont déjà contribué à clarifier ces questions et, puisqu'ils l'ont déjà fait, il y a fort à parier qu'ils continueront à le faire à l'avenir. Dans ses remarques critiques, Faucher m'adresse deux objections. D'une part, il soutient que j'ai tort de soutenir (comme d'autres philosophes) que le matérialisme éliminatif est une doctrine paradoxale. D'autre part, ma critique de la version consumériste de l'approche téléosémantique défendue par Ruth Garrett Millikan révèle, selon lui, mon attachement irrésistible et excessif aux vertus de la seule analyse conceptuelle coupée de la démarche scientifique. Mais je crois que lorsque les malentendus sont dissipés, les différences entre nos points de vue respectifs se réduisent à de simples nuances. J'aborderai les deux critiques de Faucher dans le même ordre que lui.

Dans son article séminal, Paul Churchland (1981) défend le matérialisme éliminatif à partir d'un réquisitoire destiné à démontrer l'infertilité scientifique de la psychologie naïve. L'inventaire des énigmes inexplicables par la psychologie naïve inclut les phénomènes suivants (cf. Churchland, 1981, 210) :

- la nature et la dynamique des maladies mentales,
- la créativité de l'imagination,
- les différences d'intelligence inter-individuelles,
- la fonction psychologique du sommeil,
- la capacité humaine de saisir une balle au bond,

- la capacité humaine d'atteindre une automobile en mouvement, avec une boule de neige,
- la construction interne d'une image visuelle 3D à partir de différences subtiles entre les stimulations rétiniennes 2D,
- les illusions visuelles,
- « le miracle de la mémoire ».

De cet inventaire des phénomènes inexplicables par la psychologie naïve, le partisan du matérialisme éliminatif nous invite à conclure que la psychologie naïve est elle-même une « théorie radicalement fautive et si inadéquate que ses principes et son ontologie [...] seront au bout du compte purement et simplement remplacés par ceux des neurosciences achevées » (Churchland, 1981, 206). Puisque l'ontologie de la psychologie naïve inclut entre autres des croyances, le partisan du matérialisme éliminatif en conclut notamment que c'est une erreur de croire que les croyances existent. Deux questions se posent : cet argument est-il persuasif ? La conclusion n'est-elle pas paradoxale ? Je tiens la conclusion pour paradoxale et je ne suis pas convaincu par l'argument. C'est en effet une chose de fournir des raisons de penser que la psychologie naïve est incapable de *tout* expliquer (ou qu'il existe des phénomènes inexplicables par la psychologie naïve). C'est tout autre chose d'affirmer que la psychologie naïve ne peut *rien* expliquer, *a fortiori* que ses concepts de base sont dépourvus de référence.

Faucher ne conteste pas le fait que si c'est une erreur de croire que les croyances existent ou si la croyance que les croyances existent est fautive, alors la croyance que les croyances n'existent pas est vraie. Il ne conteste pas non plus le fait que si cette croyance était vraie, alors il existerait au moins une croyance. Si Faucher m'accorde ce qui précède, alors il me concède que si cette croyance était vraie, alors elle serait fautive. Auquel cas, il m'accorde que la croyance que les croyances n'existent pas est paradoxale. En revanche, Faucher fait valoir que j'ai tort d'attribuer au partisan du matérialisme éliminatif cette croyance paradoxale.

Incidentement, je crois que la solution envisagée par Pierre Poirier (rapportée par Faucher à la note 1 de son texte) n'en est pas une, car elle est elle-même confrontée à un dilemme. Selon la suggestion de Poirier, le partisan du matérialisme éliminatif pourrait se contenter de *dire* que les croyances n'existent pas et d'ajouter que « ces paroles sont causées par un état de [son] cerveau ». Mais que veut dire « dire quelque chose » ? Nous énonçons beaucoup de phrases grammaticales (des phrases interrogatives ou impératives) sans que nos énoncés aient une condition de vérité et *a fortiori* la valeur d'une assertion. Mais seules nos assertions peuvent être justifiées par des preuves ou des arguments et rationnellement contestées par autrui.

De deux choses l'une : soit le partisan du matérialisme éliminatif se contente d'énoncer (ou d'« ébruiter ») la phrase française « Les croyances n'existent pas » (ou sa traduction dans une autre langue) sans avoir l'intention de

l'asserter, soit il l'énonce avec l'intention de l'asserter. Dans le second cas, il exprime sa croyance et le fait d'ajouter que son assertion est l'effet d'un état de son cerveau n'enlève rien au caractère paradoxal de sa croyance. Dans le premier cas, si le partisan du matérialisme éliminatif se contente d'émettre des sons linguistiques sans avoir l'intention de communiquer une croyance véridique, pourquoi prendre ses énoncés au sérieux ? Le fait que ses énoncés soient engendrés par des états de son cerveau et que le partisan du matérialisme éliminatif le reconnaisse ne leur confère aucune dignité particulière.

Selon Faucher, le partisan du matérialisme éliminatif n'est pas contraint de former la croyance paradoxale que les croyances n'existent pas : il postule en effet que le concept de croyance sera remplacé par « un concept X dans une théorie neurobiologique plus adéquate ». Appelons « croyance* » le successeur putatif du concept de croyance. Ce successeur putatif du concept de croyance devrait, nous dit Faucher, avoir « la capacité d'expliquer tout ce qu'expliquait le concept de croyance, sans en avoir les limitations ». Selon Faucher, le matérialiste éliminatif ne croit pas que les croyances n'existent pas : il croit* que les croyances n'existent pas. En croyant* que les croyances n'existent pas, échappe-t-il au paradoxe ? Pour répondre à cette question, il faut poser une autre question : quelle est la nature du fossé entre croire* et croire ? Lorsqu'on considère cette seconde question, on s'aperçoit, je crois, que la stratégie de défense du matérialisme éliminatif choisie par Faucher est à son tour confrontée à un nouveau dilemme.

Dans son article séminal, en qualifiant la psychologie naïve de théorie radicalement fausse, Paul Churchland (1981) semblait opter pour la stratégie qui consiste à maximiser le fossé entre croire* et croire. Mais Faucher opte manifestement pour la stratégie qui consiste à minimiser le fossé entre croire* et croire. Premièrement, il indique que le successeur putatif du concept de croyance partagera les propriétés « fonctionnelles », « formelles » et « structurales » du concept de croyance. Je suppose qu'il veut dire que les croyances* auront la même « direction d'ajustement esprit-monde » que les croyances (au sens d'Elizabeth Anscombe et John Searle) : une croyance* sera vraie si l'état de choses qu'elle représente est un fait et fausse autrement. Deuxièmement, il présente le matérialisme éliminatif bien compris comme « une variante du programme de naturalisation de l'intentionnalité » (auquel je souscris). Troisièmement, il attribue au partisan du matérialisme éliminatif une pluralité d'attitudes propositionnelles qu'un agent ne pourrait pas avoir s'il n'avait des croyances. Selon lui, en effet, le partisan du matérialisme éliminatif fait des *postulats*, il a des *souhaits* et des *espoirs*.

Je ne crois pas que nous puissions nous dispenser du concept ordinaire de croyance (que je tiens pour un concept psychologique primitif parce que je m'avoue incapable de l'analyser), ni dans la vie ordinaire ni dans la démarche scientifique. Le destin du concept ordinaire de croyance me semble indissociable des concepts de *concept* et de *vérité*. Sans doute la démarche scientifique nous aidera-t-elle à mieux comprendre les limites d'application du concept de

croyance. D'une part, elle nous aidera à déterminer la contribution de la faculté de langage au contenu des croyances. D'autre part, comme l'a souligné Bermudez (2005), elle nous aidera à conceptualiser la transition entre le contenu non conceptuel des représentations perceptives et le contenu conceptuel des croyances. Le dilemme auquel est confronté Faucher est, à mon avis, le suivant. Parce qu'il est parfaitement conscient de l'indispensabilité de la plupart des traits fonctionnels du concept de croyance, Faucher cherche à minimiser le fossé entre croire* et croire. Mais pour que la croyance* que les croyances n'existent pas échappe au paradoxe, il est indispensable de maximiser le fossé entre croire* et croire.

Je passe à la seconde critique de Faucher. Selon lui, mon objection à la version consumériste de la conception téléosémantique révèle les limites de mon engagement naturaliste et mon penchant coupable pour l'analyse conceptuelle séparée de la démarche scientifique. Je plaide non coupable et mon plaidoyer comportera deux points complémentaires.

Premièrement, comme le dit Faucher, « c'est une question empirique » de savoir ce que le système sensoriel d'un animal lui permet de discriminer et ce dont il a besoin pour survivre. Je suis entièrement d'accord avec lui. Or, selon la version consumériste de la conception téléosémantique, le contenu d'une représentation R dépend entièrement de ce dont l'animal a besoin pour survivre. Selon l'approche téléosémantique, il convient de distinguer entre le mécanisme qui engendre la représentation R et le mécanisme qui exploite (ou consomme) le contenu véhiculé par R. Selon la version consumériste de cette approche, le contenu de R dépend, non pas des capacités discriminatives du mécanisme qui engendre R, mais des besoins du mécanisme consommateur. Nous savons que le système visuel des grenouilles rainettes ne leur permet pas de discriminer entre le vol d'une mouche et le mouvement d'une bille de plomb. Mais les ancêtres des rainettes ont proliféré grâce au fait que leur système visuel leur permettait de capturer des mouches, et non des billes de plomb. Selon la version consumériste de la conception téléosémantique, l'activité du système visuel d'une rainette représente le vol d'une mouche conjointement lorsqu'elle est provoquée par le vol d'une mouche et lorsqu'elle est provoquée par le mouvement d'une bille de plomb. Dans le premier cas, la représentation est véridique ; dans le second cas, elle est incorrecte. Comme le système visuel des rainettes ne leur permet pas de discriminer le vol d'une mouche du mouvement d'une bille de plomb, il me paraît plus plausible de supposer que l'activité du système visuel des rainettes représente des taches noires en mouvement dans un environnement dans lequel le plus souvent les taches noires en mouvement n'étaient autres que des mouches qui volaient.

Du point de vue téléosémantique (ou évolutionniste), il fait peu de doute qu'un système perceptif tire sa fonction de l'avantage adaptatif qu'il confère aux membres de l'espèce qui en sont dotés. Supposons qu'il soit adaptatif pour un animal A d'effectuer un comportement (de fuite ou de capture) lorsque la propriété F est exemplifiée. Cela ne signifie pas *ipso facto* que le

système perceptif de A ait directement pour fonction d'indiquer la présence de la propriété F elle-même. Comme le dit Faucher, c'est une question empirique (c'est-à-dire scientifique) de savoir si le système perceptif de A est doté des capacités psychophysiques requises pour représenter F. Dans de nombreux cas, l'évolution phylogénétique a sélectionné des systèmes perceptifs qui avaient pour fonction d'indiquer la présence de la propriété G (et non de F) chez des organismes pour lesquels il était adaptatif d'agir en présence de F (et non de G), dans un environnement dans lequel il existait une corrélation fiable entre la présence de G et la présence de F².

Deuxièmement, Faucher me demande, à juste titre, de réagir au défi lancé par Kathleen Akins (1996) aux partisans du programme de la naturalisation de l'intentionnalité qui supposent que la fonction primordiale de la perception est de représenter correctement le monde. Akins (1996) leur oppose ce qu'elle nomme « le narcissisme » des systèmes sensoriels de traitement de l'information. Si je comprends bien l'argumentation d'Akins (1996), ce qui confère son « narcissisme » à un système sensoriel de traitement de l'information, c'est qu'un tel système est en réalité un système sensori-moteur, c'est-à-dire qu'il est asservi aux besoins du système *moteur* de l'organisme, et non pas aux besoins de son mécanisme de formation des croyances objectives sur le monde. Si les systèmes de traitement sensoriels de l'information sont effectivement narcissiques au sens de Akins (1996), alors, comme elle le soutient (et comme le rappelle Faucher), un fossé s'ouvre entre les contraintes du « projet sensori-moteur » et celles du « projet ontologique » (c'est-à-dire la représentation objective d'un monde composé d'objets et de propriétés). Élucider le projet sensori-moteur consiste en effet à déchiffrer le code dans lequel l'information traitée par les systèmes sensoriels est servie au système moteur. Le mystère consiste à comprendre comment le traitement sensoriel de l'information peut contribuer à la représentation non narcissique d'un monde composé d'objets et de propriétés indépendants s'il est asservi aux besoins narcissiques du système moteur de l'organisme.

Ma réponse au mystère du dualisme entre le projet sensori-moteur et le projet ontologique au sens d'Akins tient en deux parties. D'abord, l'étude détaillée d'un système sensoriel particulier — la vision — conduit à modifier la nature du fossé entre « le projet sensori-moteur » et « le projet ontologique » tel que le présente Akins (1996). Selon le modèle dit du « double système visuel », il existe une dualité entre le traitement visuomoteur et le traitement perceptif de l'information visuelle³. La fonction du premier est d'encoder l'information visuelle sur la forme, la taille, l'orientation, le mouvement et la position spatiale des objets dans un format adapté aux actions visuellement

2. Comme je le dis dans le *Précis*, les petites bactéries marines de Dretske ont besoin d'un environnement anaérobique (pauvre en oxygène), mais le magnétosome détecte le Nord géomagnétique.

3. Cf. Milner et Goodale, 1995, et, pour une version différente, Jacob et Jeannerod, 2003.

guidées sur les objets (notamment la préhension). La fonction du second est de faciliter la reconnaissance et l'identification des objets visuellement présentés en dépit des changements dans les conditions d'éclairage et du fait que l'orientation des objets n'est jamais deux fois la même et que leurs positions spatiales change relativement les uns aux autres et relativement à l'observateur. Auquel cas, la dualité entre le projet sensori-moteur et le projet ontologique est intérieure au traitement sensoriel de l'information.

Ensuite, selon la théorie dite des « modèles internes » de l'action proposée par les neurosciences computationnelles de l'action, chaque fois qu'un agent envoie une instruction motrice à ses muscles, il envoie simultanément une « copie d'efférence » de son instruction motrice à un « comparateur »⁴. Cette copie d'efférence est une information « narcissique » au sens d'Akins (1996) : cette copie d'efférence est la signature du fait qu'il est l'agent de l'action exécutée. Grâce à elle, il est en mesure de prédire les conséquences sensorielles de son action avant de l'effectuer et de comparer les réafférences sensorielles observées avec le contenu de sa prédiction. Grâce à la comparaison entre la prédiction des conséquences sensorielles de son action et les réafférences sensorielles observées, il peut non seulement corriger ses erreurs motrices (s'il y a lieu), mais il peut de surcroît faire une économie dans le traitement de l'information. En effet, lorsque les changements sensoriels qui résultent de son action sont congruents avec sa prédiction, il peut les négliger pour porter son attention sur les changements exogènes dont il n'est pas la cause. Si ce qui précède est correct, alors la subordination narcissique des systèmes sensoriels de traitement de l'information au système moteur contribue indirectement au succès du projet ontologique au sens d'Akins (1996).

Références

- Akins, K. « Of Sensory Systems and the «Aboutness» of Mental States », *Journal of Philosophy*, 337-372, 1996.
- Bermudez, J. « Arguing for Eliminativism », in B. Keeley (ed.), *Paul Churchland: Contemporary Philosophy in Focus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Blakemore, S.-J., D. Wolpert, et C.D. Frith. « Why Can't You Tickle Yourself? », *NeuroReport*, 11, R11-R16, 2000.
- Churchland, P. M. 1981. « Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes », in W. G. Lycan (ed.), *Mind and Cognition, A Reader*, Oxford, Blackwell, 1990.
- Jacob, P. et M. Jeannerod. *Ways of Seeing, the Scope and Limits of Visual Cognition*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- Jeannerod, M. « The Mechanism of Self-Recognition in Humans », *Behavioral Brain Research*, 142, 1-15, 2003.

4. Cf. Blakemore *et al.*, 2000; Jeannerod, 2003; Tsakiris et Haggard, 2004; et Wolpert, 1997.

Milner, A.D. & M.A. Goodale. *The Visual Brain in Action*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

Tsakiris, M. et P. Haggard. « Experimenting With the Acting Self », *Cognitive Neuropsychology*, 21, 1-19, 2004.

Wolpert, D. « Computational Approaches to Motor Control », *Trends in Cognitive Sciences*, 1, 209-216, 1997.

Les gardiens du bon usage

Étude critique de « *Philosophical Foundations of Neuroscience* », de P. M. R. Hacker et M. R. Bennett

Pierre Poirier et Nicolas Payette

Cosmopolitisme et particularisme

Volume 34, numéro 1, printemps 2007

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015872ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015872ar>

[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

Poirier, P. & Payette, N. (2007). Les gardiens du bon usage : étude critique de « *Philosophical Foundations of Neuroscience* », de P. M. R. Hacker et M. R. Bennett. *Philosophiques*, 34 (1), 183–200. <https://doi.org/10.7202/015872ar>

Étude critique

Les gardiens du bon usage

Étude critique de « *Philosophical Foundations of Neuroscience* »,
de P. M. R. Hacker et M. R. Bennett

PIERRE POIRIER et NICOLAS PAYETTE

Université du Québec à Montréal

pierre.poirier@uqam.ca

nicolas.payette@internet.uqam.ca

1. Introduction

L'école philosophique qui s'est épanouie à l'Université Oxford entre les années 1930 et 1970 sous l'impulsion de Wittgenstein, Ryle, Austin, Strawson et Malcolm, entre autres, et que l'on connaît aujourd'hui sous le nom de « philosophie du langage ordinaire », ne compte plus beaucoup d'adeptes, et encore moins de pratiquants. Dans l'histoire de la philosophie analytique, on la voit souvent comme la première des deux réactions à la philosophie, quelques fois dite « du langage idéal », défendue par exemple par Russell, le premier Wittgenstein et Carnap, réaction qui s'est étiolée au contact de la seconde réaction à la philosophie du langage idéal, soit le mariage d'analyse conceptuelle, de naturalisme et de pragmatisme que l'on retrouve, sous diverses formes, chez Quine, Putnam et Rorty. La disparition de la philosophie du langage ordinaire de l'avant-scène philosophique ne signifie pas toutefois qu'elle soit morte et enterrée, comme en témoigne *Philosophical Foundations of Neuroscience*, l'ouvrage de Max R. Bennett et de Peter M. S. Hacker (B. et H. ci-dessous). On se souviendra que, selon cette école, comprendre la signification d'une expression linguistique, c'est suivre les règles qui guident son usage, et les philosophes créent une variété de faux problèmes lorsqu'ils emploient les mots hors du contexte de leur usage ordinaire. Dans l'ouvrage qui nous intéresse, ce ne sont toutefois pas les philosophes qu'on retrouve au banc des accusés, mais certains psychologues et neuroscientifiques, notamment ceux qui se réclament des *neurosciences cognitives*. Page après page, B. et H. y montrent patiemment, en multipliant les pièces à conviction, et ce non sans quelques longueurs, que les chercheurs et théoriciens des neurosciences cognitives n'utilisent pas le vocabulaire psychologique (connaître, se rappeler, se représenter, emmagasiner de l'information, etc.) comme le prescrit l'usage ordinaire. Nous ne contesterons pas ici ce point puisque nous croyons que les auteurs l'ont amplement établi. Mais la question qui se pose — nous ne l'aborderons pas ici parce qu'elle nous amènerait sur le terrain d'une enquête empirique sur les neurosciences —, est de savoir si, dans ce cas précis, de réels faux problèmes découlent des usages non standards des neuroscientifiques ou si ceux-là n'ont d'autre effet que de choquer la bienséance des puristes de l'usage linguistique. Selon B. et H., tous

ces usages non standards des chercheurs en neurosciences découlent d'une même source, soit le fait qu'ils attribuent au cerveau, ou à certains de ses processus, ou à des parties du cerveau, ou à certains de leurs processus, des propriétés que l'usage ordinaire attribue aux agents psychologiques (personnes, organismes, etc.). Sur le plan logique, cette déviation de l'usage ordinaire aurait pour source un sophisme méréologique de division, sophisme qui trouverait son origine chez Descartes. Puisque le sophisme méréologique est le genre de faute logique contre laquelle sont mis en garde les étudiants d'un cours de pensée critique, les neuroscientifiques rejeteront évidemment cette accusation, et les auteurs leur prêtent la parole pour se défendre, identifiant dans les écrits de ce domaine des penseurs qui offrent diverses défenses des positions neurologiques. Évidemment, B. et H. répondent à ces objections des neuroscientifiques, mais sans leur offrir un droit de réplique. C'est ce que nous ferons ici mais, avant d'entrer en mode polémique, nous allons d'abord présenter, à la section 2 ci-dessous, la nature et l'origine de ce que B. et H. nomment le principe méréologique en neurosciences, puis nous illustrerons, section 3, leur critique en tant qu'elle s'applique à l'étude de la mémoire en neurosciences.

2. Le principe méréologique en neurosciences

Pour B. et H., le *principe méréologique en neurosciences* est un principe logique général qui circonscrit la classe des prédicats qu'on peut de bon droit attribuer aux structures neurologiques. Ce principe stipule simplement que l'attribution de prédicats psychologiques à des structures neurologiques est dénuée de sens. Chez les auteurs, l'attribut « dénué de sens » doit être compris comme le voulaient les positivistes logiques : un énoncé attribuant une propriété psychologique à une structure neurologique n'a *aucune signification cognitive*, c'est-à-dire aucune valeur de vérité. Il n'est pas faux (ni vrai) mais simplement sans signification. Ainsi, pour prendre un exemple cité par les auteurs (p. 69), lorsque Antonio Damasio énonce, dans *L'erreur de Descartes* (1997), que « nos cerveaux peuvent prendre de bonnes décisions en quelques secondes... », il dit quelque chose qui, à strictement parler, ne possède pas de valeur de vérité. Comme le rappellent les auteurs, Wittgenstein défend un principe semblable lorsqu'il soutient que « seul d'un être humain vivant et de ce qui lui ressemble (dans son comportement) on peut dire : il a des sensations ; il voit ; est aveugle ; entend ; est sourd ; est conscient ou inconscient » (Wittgenstein, 1961, § 281).

Les neuroscientifiques et les psychologues produiraient ainsi des énoncés sans signification cognitive qui font fi du principe méréologique parce qu'ils commettraient un *sophisme méréologique* en attribuant à la partie (le cerveau ou ses régions, composants, etc.) des propriétés normalement attribuées aux êtres humains ou aux animaux, c'est-à-dire à des organismes en tant qu'ils manifestent des comportements. Rappelons que commettre un sophisme méréologique, c'est faire l'erreur de confondre le tout et la partie, et cette confusion peut être de deux types : a) attribuer à la partie une propriété du tout

(sophisme méréologique de division) ; ou b) attribuer au tout une propriété de la partie (sophisme méréologique de composition). Le sophisme méréologique est une bête erreur de raisonnement. Il serait à tout le moins surprenant que *tous* les neuroscientifiques d'une époque commettent cette faute de débutant. Cette allégation exige une explication, et B. et H. se penchent sur l'histoire des neurosciences pour nous en offrir une.

Incidemment, c'est Descartes qui porte l'opprobre, ayant mis au rancart les neurosciences fondées sur la doctrine aristotélicienne, pourtant beaucoup plus saine sur le plan méréologique. Lorsque Aristote parlait des capacités psychologiques, il les attribuait à la « psyché » (ou « âme », *anima*), conçue d'emblée comme l'ensemble des fonctions essentielles d'une créature. Pas de sophisme méréologique ici, puisque la psyché n'est pas une partie du corps, mais bien la « forme » de celui-ci. Selon l'exemple d'Aristote, on ne peut pas plus séparer la psyché du corps qu'on ne peut séparer la capacité d'une hache à couper du bois du manche et de la lame de cette hache. Aristote distingue trois sortes de psyché, chacune porteuse d'un ensemble de propriétés différentes : la croissance, la nutrition et la reproduction sont le propre de l'« âme nutritive » ; la perception, le désir et la locomotion appartiennent à l'« âme sensitive » et finalement, le raisonnement et la volition nécessitent une « âme rationnelle ». Cette conception de la psyché est conservée chez Galen (130-200 ap. J.-C.) qui, lorsqu'il découvre que les nerfs jouent le rôle de conduits pour les sensations et les commandes motrices, postule lui aussi une « âme sensorielle » et une « âme motrice » qui constituent deux principes d'activité distincts. Ce genre de conception aristotélicienne, quoiqu'elle ne fasse pas l'unanimité (Nemesius par exemple, le père de la doctrine ventriculaire, adhérerait plutôt à une forme de dualisme néo-platonicien, métempsychose comprise), accompagnera le développement des neurosciences jusque chez Jean Fernel (1495-1558), auquel B. et H. attribuent par ailleurs le premier traitement formel de la physiologie. Fernel hérite toutefois des « confusions » nées des tentatives scolastiques de réconcilier la doctrine chrétienne de l'immortalité de l'âme avec la psyché aristotélicienne. Descartes, par contre, ne s'embarrassera pas de tels compromis : la coupure entre le corps et l'âme est chez lui bien nette.

B. et H. relèvent quatre marques de la transformation radicale que Descartes fait subir au concept d'âme. La première est qu'il n'y a pas chez Descartes d'âme autre que l'esprit. Les fonctions de l'âme nutritive et la plupart de celles de l'âme sensitive d'Aristote sont reléguées au statut de fonctions corporelles qui doivent être conçues en termes entièrement mécanistes. Cette restriction s'accompagne d'une extension dans une autre direction, qui constitue la seconde marque de la transformation cartésienne : l'esprit est identifié à la pensée, elle-même définie en termes d'expérience consciente. La perception sensorielle et l'imagination, propriétés de l'âme sensitive chez Aristote, figurent dans l'esprit cartésien aux côtés du raisonnement et de la volonté. Le troisième changement apporté par Descartes est bien connu : c'est

l'adoption du dualisme radical. Le corps et l'esprit ne sont plus deux aspects d'une seule et même chose, mais bien deux substances distinctes, dont les interactions seront désormais l'objet des neurosciences. Finalement, chacune des deux substances cartésiennes possède une seule propriété essentielle : la pensée pour l'esprit (la *res cogitans*), et l'extension pour la matière (la *res extensa*) et donc pour le corps. Cette conception du corps en tant que substance étendue évacue la téléologie chère à ses prédécesseurs et amène la physiologie et les neurosciences sur le terrain de l'analyse mécanique. C'est peut-être, admettent B. et H., la plus grande contribution de Descartes aux sciences biologiques.

La transformation cartésienne a toutefois pour conséquence malheureuse de plonger les neurosciences en pleine confusion méréologique. Cette confusion naît du problème auquel Descartes fait face en ce qui concerne l'union de l'âme et du corps. On se rappellera que, pour Descartes, c'est la glande pinéale qui est le lieu de l'interaction entre les deux substances : les événements sensoriels affecteraient causalement cette glande, ce qui permettrait à l'âme de percevoir des images et de former des représentations. Ce faisant, Descartes tombe dans le piège consistant à attribuer à une partie (l'âme), ce qui ne peut logiquement, selon B. et H., n'être attribué qu'au tout (la personne). Ce faux pas cartésien serait un moindre mal s'il n'avait eu la postérité qu'on lui connaît. B. et H. retracent cette postérité dans le détail, ce que nous ne ferons pas ici. Qu'il suffise de dire que le problème de l'union de l'âme et du corps continue à faire couler beaucoup d'encre et que les successeurs de Descartes, de Thomas Willis (1621-75) à John Eccles (1903-97), persistent à la fois dans un dualisme plus ou moins cartésien et dans la confusion méréologique. Et si la génération actuelle de neuroscientifiques et de psychologues ont majoritairement délaissé le dualisme au profit d'un monisme matérialiste, ils n'échappent pas pour autant à l'erreur méréologique puisque les caractéristiques auparavant attribuées erronément à l'âme sont maintenant attribuées, tout aussi erronément, au cerveau, ce que B. et H. qualifient d'« adhésion irréfléchie à une forme mutante de cartésianisme » (p. 72).

B. et H. ne manquent pas d'exemples pour appuyer ce dernier constat. Outre celui de Damasio cité plus haut (le cerveau qui décide), on a le cerveau qui « croit », « interprète » et « devine » (Crick, 1995, pp. 30, 32n., 57) ; qui « catégorise », qui « distingue » et qui « manipule des règles » (Edelman, 1994, pp. 109n., 130) ; qui « connaît », qui « raisonne » et qui « construit des hypothèses » (Blakemore, 1977, p. 91) ; qui « pose des questions » et « cherche des réponses » (Young, 1978, p. 119) ; et la liste s'étend à maintes autres facultés (voir pp. 68-70). On a même chez Blakemore (*ibid.*) des neurones « intelligents » qui « estiment des probabilités ». Bref, ces façons de parler sont omniprésentes dans le discours neuroscientifique contemporain. Un discours qui, selon B. et H., est gravement malade et a besoin de la philosophie à son chevet pour lui administrer une bonne dose de clarification conceptuelle. À défaut de quoi, il est condamné à ne pas avoir de sens et à abandonner, conséquemment, toute prétention de vérité.

Évidemment, la valeur du diagnostic dépend de celle du principe méréologique : les neuroscientifiques ne commettent un sophisme méréologique lorsqu'ils attribuent une propriété psychologique à une structure neurologique que s'il est vrai qu'il n'y a aucun sens à attribuer une propriété psychologique à autre chose qu'un organisme complet (comme un humain). Or on peut se douter que les neuroscientifiques n'accepteraient pas ce principe et que, s'ils avaient la chance de répondre, ils mettraient en doute sa valeur, ou à tout le moins sa préséance absolue. À la fin de ce commentaire, nous tenterons d'ébaucher le genre d'argument qu'ils devraient selon nous opposer au principe méréologique. Avant de formuler ces objections, nous présenterons toutefois les raisons invoquées par B. et H. en faveur du principe et nous illustrerons en détail son application à l'attribution d'une capacité psychologique : la mémoire.

Selon les auteurs, nous reconnaissons l'applicabilité d'un prédicat psychologique sur la base de critères d'évidence (*criterial grounds*), principalement des évidences comportementales, et non sur la base d'inférences inductives basées sur le comportement observé. Nous ne voyons pas une personne gémir puis en concluons par induction qu'elle souffre (probablement) : nous *voyons* qu'elle souffre, et son gémissement sert d'évidence pour justifier l'attribution de souffrance à la personne. Au besoin, par exemple lorsqu'on nous le demande, nous nous justifions en citant les évidences comportementales qui servent de critère à cette attribution. Selon B. et H., ces évidences comportementales constituent en partie la signification des prédicats psychologiques. Cela ne veut pas dire qu'il soit impossible d'établir des corrélations entre des états psychologiques et des événements neurophysiologiques, mais que de telles corrélations sont logiquement subordonnées à nos critères habituels d'attribution des prédicats psychologiques. Qu'il se produise telle ou telle chose dans le cerveau lorsqu'une créature souffre est une découverte empirique qui ne pourrait avoir lieu si nous n'avions pas déjà les critères d'attribution inhérents au concept de douleur. En cas de conflit avec les observations neurophysiologiques, tranchent B. et H., ce sont les critères comportementaux qui priment.

Puisque le cerveau ne manifeste pas de comportements (il ne gémit pas, etc.), il ne satisfait pas les critères d'application des prédicats psychologiques. C'est pourquoi il est épistémiquement erroné d'appliquer des prédicats psychologiques au cerveau ; et aussi pourquoi les phrases résultant de telles applications sont sans signification. Lorsque nous attribuons, erronément, des prédicats psychologiques au cerveau, nous le faisons à la suite d'une inférence inductive. Nous voyons que la personne a appris une information, nous voyons que telle activité cérébrale chez cette personne est corrélée à cet apprentissage, et nous en concluons, erronément, que le cerveau a appris. Tout ce que nous pouvons vraiment conclure, c'est que l'activité en question est corrélée avec l'apprentissage de la personne.

Pourquoi alors les neuroscientifiques sont-ils tentés d'attribuer des propriétés psychologiques au cerveau ? Nous avons déjà évoqué les origines cartésiennes attribuées par B. et H. à ces façons de parler, mais les auteurs poussent leur analyse encore un peu plus loin et révèlent un mal encore plus profond. C'est que les neuroscientifiques souscriraient aussi à certaines thèses que le cartésianisme partage avec l'empirisme classique. Ces thèses seraient fondées sur des mauvaises conceptions du psychologique, notamment quant aux propriétés psychologiques (qui seraient « intérieures » et « mentales »), quant à l'introspection (qui serait une forme de perception), quant à « l'accès privilégié » et « l'accès direct » à l'expérience, quant au caractère privé et subjectif de l'expérience et enfin quant à la signification des prédicats psychologiques. Après avoir montré par diverses citations que les neuroscientifiques souscrivent bel et bien à ces thèses, les auteurs expliquent comment elles sont fondées sur de mauvaises conceptions et comment, le cas échéant, on devrait plutôt comprendre les éléments en jeu.

Ces mauvaises conceptions du psychologique sous-tendent entre autres une conception erronée de la sémantique des prédicats psychologiques, à savoir que ceux-ci nomment des états internes comme le nom « pomme » désigne un certain fruit. Les termes comme « pomme » sont définis ostensivement (ce fruit <INSÉRER UNE POMME ICI> s'appelle « pomme ») et la conception cartésienne/empiriste de l'esprit nous laisse croire que les termes psychologiques sont également définis ostensivement (cette sensation <INSÉRER UNE DOULEUR ICI> se nomme « douleur »). Logiquement, les prédicats psychologiques comme « avoir mal », « désirer que », « avoir l'intention de » et « croire que » ne sont pas des noms qui acquièrent leur signification par définition ostensive (les auteurs justifient cette thèse par le fameux argument du langage privé de Wittgenstein). Ces prédicats n'ont même pas une sémantique unique (croire qu'ils en possèdent une est une autre conséquence de la conception cartésienne/empiriste) : « avoir mal » et « désirer que » sont des extensions linguistiques de comportements naturels (respectivement de comportements de douleur et de comportements conatifs) ; « croire que » (aussi « savoir que ») est un opérateur linguistique pour exprimer notre accord avec une certaine proposition ou nos fondements pour la soutenir ; « avoir l'intention de » est aussi un opérateur linguistique, dans ce cas pour donner un fondement à une prédiction comportementale (si quelqu'un dit : « J'ai l'intention de partir », alors il nous donne un fondement pour prédire qu'il partira). Il est facile de voir comment la conception cartésienne/empiriste de la sémantique des prédicats psychologiques peut mener à l'attribution de ces prédicats au cerveau : si l'on considère les termes psychologiques comme étant des noms pour des entités intérieures, accessibles à la conscience, et que ces entités sont localisées dans le cerveau, il est tout naturel de franchir le pas faisant du cerveau le possesseur de ces entités. Ce pas, B. et H. montrent bien que les neuroscientifiques et les psychologues le franchissent allégrement. Nous verrons plus loin ce qu'ils ont à dire pour leur défense, mais pas avant d'avoir donné un

exemple du genre de critique à laquelle les auteurs consacrent la majeure partie de leur ouvrage.

3. Une critique linguistique des théories neurologiques de la mémoire

B. et H. appliquent leur analyse conceptuelle à une multitude d'habiletés psychologiques (par exemple avoir des sensations et perceptions), de capacités cognitives (connaître et mémoriser) et cogitatives (croire, penser, imaginer). L'analyse est également appliquée aux émotions, à la volition et à la conscience. Il serait évidemment trop long de reprendre chacune de ces analyses ici, et le résultat serait beaucoup trop superficiel pour être satisfaisant. Nous proposons plutôt de reprendre une de ces analyses en détail, celle qui concerne la mémoire, c'est-à-dire la « faculté de *retenir* la connaissance acquise » (p. 154). Dans cette section, nous tenterons surtout de donner la saveur des analyses des auteurs, en gardant autant que possible nos réponses ou nos critiques pour la prochaine section.

Selon B. et H., la mémoire est une capacité cognitive des organismes, en particulier des êtres humains. Pour un être humain, se remémorer, c'est ramener à son esprit une connaissance qu'il a retenue (p. 155). Et bien que, pour ce faire, il doive en être venu à connaître ce dont il se souvient, il ne s'ensuit pas que la mémoire concerne spécifiquement le passé. On peut se souvenir de faits présents (comme lorsque je me rappelle que la lampe est allumée dans la chambre), futurs (comme lorsque je me rappelle que l'hiver arrivera autour du 21 décembre) ou intemporels (comme lorsque je me rappelle que l'hypoténuse d'un triangle rectangle est égale à la racine carrée de la somme du carré des deux autres côtés). Ils soulignent, suivant Malcolm (1963, pp. 203-221), que la mémoire, en tant que capacité cognitive d'un être humain, peut prendre trois formes : *factuelle* (ramener à l'esprit des connaissances factuelles, comme les trois précédents exemples), *expérientielle* (ramener à l'esprit des expériences, comme se rappeler avoir traversé l'Amérique en voiture) et *objectuelle* (ramener à l'esprit des objets, des personnes, comme se rappeler la maison de son enfance — à distinguer du fait de se rappeler que l'on avait une telle maison, ce qu'on exprime parfois en disant : « Oui, je me souviens bien que j'habitais cette maison pendant mon enfance, mais je ne me souviens plus de la maison elle-même »). Une dernière distinction linguistique est amenée par B. et H. avant de passer en mode critique. Il s'agit de la distinction entre *se souvenir que* (je me souviens que la neige arrive d'habitude en novembre) et *se souvenir comment* (je me souviens comment patiner sur de la glace). Comme avec la distinction plus connue de Ryle (*savoir que* et *savoir comment*), ces deux formes de souvenir ne sont pas mutuellement exclusives, puisque, dans bien des cas, se souvenir *comment*, c'est se souvenir *que* l'on fait une chose de telle et telle manière.

Le sujet grammatical de toutes ces capacités est un être humain et non, comme le supposent les neuroscientifiques, le cerveau ou le système nerveux, ou une partie de ceux-ci. Parce que, selon B. et H., les seules normes dont nous

disposons pour juger de l'application adéquate ou non des prédicats concernés sont de nature comportementale (nous voyons que Paul se souvient comment faire de la bicyclette lorsque nous le voyons en faire), et que le comportement en question est celui d'un être humain, il s'ensuit que les prédicats ne s'appliquent pas à des cerveaux ou des parties de cerveaux (le cortex, l'hippocampe, ou une autre structure). Comme nous l'avons dit précédemment, ce n'est pas qu'il soit faux de dire que le cerveau se souvient (ou apprend, ou emmagasine) : de telles phrases sont tout simplement dénuées de sens. Dans le cas particulier de la mémoire, les auteurs corrigent les erreurs des neuroscientifiques sur deux points en particulier : (i) dans leur traitement de la mémoire — déclarative et non déclarative —, et (ii) dans leur usage d'expressions comme l'*emmagasinement*, la *rétenion*, et les *traces mnésiques*. Nous reprenons ces critiques tour à tour.

La distinction mentionnée ci-dessus entre *se souvenir que* et *se souvenir comment* est associée dans la littérature neuroscientifique à la distinction entre la mémoire déclarative et la mémoire non déclarative. En neurosciences et en psychologie, la mémoire déclarative est la mémoire des faits : elle peut être exprimée linguistiquement, peut être vraie ou fausse, et permet d'emmagasiner des faits et des événements. Selon B. et H., bien qu'important, le travail des neuroscientifiques sur la mémoire déclarative est mal conçu lorsque compris comme impliquant l'emmagasinement d'informations ou la construction d'un modèle du monde. Ce sont les humains qui emmagasinent de l'information (par exemple, lorsqu'on emmagasine l'heure des marées dans un almanach) ou qui construisent des modèles du monde (ce que fait un maquetiste, par exemple). Selon les auteurs, on doit plutôt concevoir le travail des neuroscientifiques comme un travail concernant les changements neuronaux qui sont la cause de la rétention de l'information factuelle (déclarative) par l'individu. À part cette remarque au sujet de l'usage, qui est une application directe de leurs thèses plus générales sur le principe méréologique, les auteurs ne font aucune critique plus précise sur le traitement neurologique de la mémoire déclarative. Ils questionnent par ailleurs une thèse empirique qu'on rencontre chez certains auteurs, selon laquelle la mémoire déclarative est toujours associée à une expérience consciente (l'expérience de remémoration). Selon eux, et nous sommes d'accord, il est faux de dire que la mémoire déclarative est *toujours* associée à une expérience consciente de remémoration : je peux me rappeler qu'on peut tourner à droite au feu rouge sans qu'aucune expérience consciente n'y soit associée. Mais si nous sommes ici d'accord avec eux, c'est que cette critique est de nature empirique (introspective) et que, là, ils ont vu juste.

Dans la littérature neuroscientifique, la mémoire non déclarative est comprise comme sous-tendant divers changements neurologiques permettant de s'adapter à l'environnement, que ce soit par sensibilisation, par habitude, par amorçage ou par conditionnement classique. Selon B. et H., la confusion des neuroscientifiques est ici plus profonde, car toutes ces capacités ne sont

pas des formes de mémoire, laquelle est toujours *cognitive*, mais des formes non cognitives d'adaptation à l'environnement. Bien qu'il s'agisse dans tous ces cas de formes d'apprentissage, selon les auteurs, les apprentissages ne sont pas tous de l'acquisition de connaissances (donc de la mémorisation)¹.

Les auteurs terminent le chapitre par une analyse de trois concepts associés à la mémoire : l'emmagasinement, la rétention et les traces mnésiques. L'erreur principale des neuroscientifiques est de concevoir la mémoire comme de la connaissance emmagasinée (pire : emmagasinée dans le cerveau). Les auteurs retracent cette conception erronée dans l'histoire, d'Aristote et Platon jusqu'aux neuroscientifiques contemporains (LeDoux, Squire, Kandel, etc.) en passant par les empiristes classiques et les psychologues du XIX^e (James) et du XX^e siècle (Köhler). Ils analysent ensuite quatre idées douteuses impliquées dans cette conception de la mémoire comme emmagasinement d'informations ou de connaissances : (i) nous emmagasinons ce que nous percevons, (ii) ce que nous emmagasinons, une mémoire (*a memory*) ? un souvenir ? *représente* l'expérience originelle qui est mémorisée, (iii) la trace mnésique est déposée dans le cerveau par le biais de changements synaptiques et donc ceux-ci contiennent une représentation de l'expérience originelle ; (iv) et enfin la remémoration consiste en une recreation du patron originel d'activation des neurones.

Selon B. et H., une erreur conceptuelle importante causée par ces idées douteuses peut être de laisser croire aux neuroscientifiques que la mémoire n'est que mémoire du passé : comment le cerveau pourrait-il emmagasiner des traces mnésiques du présent ou du futur ? Or, comme nous l'avons souligné ci-dessus, on peut se souvenir de faits passés, actuels, futurs ou intemporels. Le cadre conceptuel erroné des neuroscientifiques, et notamment la proposition (ii) ci-dessus, les obligerait donc à penser que, dans ces cas, nous ne nous souvenons pas du présent (que la lampe est actuellement allumée dans la chambre) ou du futur (que l'hiver arrivera le 21 décembre) mais des événements passés associés (l'événement passé : j'ai allumé la lampe, ou le moment où j'ai appris que l'hiver arrivait le 21 décembre). Selon eux, cela est absurde, et ils ont certainement raison. Mais on peut se demander si les neuroscientifiques pensent vraiment ce genre de choses, notamment s'ils accepteraient bien cette proposition (ii). Ils pourraient répondre que, lorsqu'on se souvient

1. Nous sommes d'accord sur ce point mais remettons en doute son importance. L'idée d'inclure toutes les formes d'adaptation non cognitives à l'environnement, de l'amorçage au conditionnement classique, sous le vocable « mémoire » dans le contexte des théories dites des « systèmes de mémoire multiples », est récente (elle date des années 1980) et sans grandes conséquences conceptuelles ou empiriques. Imaginons que, convaincue par les propos des auteurs, la communauté se ravise et choisisse plutôt de parler de « systèmes d'adaptation ontogénique multiples », dont l'un est le système cognitif d'adaptation (la mémoire, qui était sous l'ancien système « la mémoire déclarative ») et l'autre regroupe les systèmes sous-cognitifs d'adaptation ontogénique (et incluent la sensibilisation, l'habituation, l'amorçage et le conditionnement classique). Qu'est-ce d'autre que des mots qui aurait changé ?

d'un événement futur, c'est que s'active dans notre cerveau une trace faite dans le passé *mais à propos de, ou représentant un événement qui surviendra dans le futur*. Lorsqu'on se souvient d'un événement futur, on ne se souvient pas de la trace mais d'un élément de son contenu. En fait, on ne se souvient jamais de la trace : la trace est le moyen par lequel on se souvient. On pourrait aussi, si on le voulait, se souvenir de l'événement qui a laissé la trace (ou du moins, chercher à le faire). Ainsi, une personne peut se rappeler qu'elle doit aller dîner avec un ami la semaine prochaine, et ce souvenir porte sur le futur. Mais elle pourra également se rappeler le moment où elle a accepté l'invitation de son ami, événement qui a laissé la trace, donc le contenu porte sur le futur. Les deux souvenirs sont indépendants, quoiqu'ils soient souvent, dans les faits, invoqués ensemble.

4. Entre anarchie et inertie sémantique

Nous avons promis plus haut que nous allions donner un droit de réplique aux neuroscientifiques, et c'est ce à quoi nous allons consacrer cette dernière section. Nous procéderons plus précisément de la façon suivante : nous exposerons d'abord quatre répliques possibles, formulées par B. et H. eux-mêmes, que les neuroscientifiques pourraient objecter au principe méréologique. Nous noterons au passage les réponses que les auteurs formulent contre ces répliques. Nous construirons ensuite notre propre argument en faveur du maintien d'une certaine latitude sémantique en neurosciences, c'est-à-dire une latitude certaine mais limitée, et ce afin de trouver un milieu entre l'inertie sémantique que nous entrevoyons comme conséquence des propos de B. et H. et l'anarchie sémantique qu'ils voient dans les écrits des neuroscientifiques. Les trois premières répliques sont présentées au chapitre 3, et la quatrième est présentée au chapitre 14. En ce qui concerne les trois premières répliques, nous ne respecterons pas l'ordre d'exposition utilisé par B. et H. Nous nous permettons cette réorganisation parce qu'il nous semble y avoir entre elles une certaine progression logique, que nous essaierons de faire ressortir dans le texte.

La première objection que nous allons considérer (la deuxième traitée par B. et H.) veut que les termes psychologiques utilisés par les neuroscientifiques soient des extensions, par analogie, des termes usuels. L'exemple classique d'une telle extension par analogie est celle du vocabulaire de l'hydrodynamique dans la théorie de l'électricité. Cette « analogie hydraulique » s'est non seulement révélée fructueuse lors du développement de la théorie de l'électricité, mais elle est encore aujourd'hui un outil pédagogique précieux pour l'enseignement de cette théorie. Le vocabulaire psychologique pourrait-il remplir la même fonction en neurosciences ? C'est la prétention que B. et H. attribuent à Richard Gregory (1973, p. 51), prétention avec laquelle ils ne sont évidemment pas d'accord. Leur désaccord repose en partie sur le principe méréologique, lequel n'est pas transgressé par l'analogie entre l'électricité et un fluide ou entre un fil électrique et un tuyau. La théorie des

fluides établit entre ses objets des relations qui ont bel et bien une parenté structurale avec la théorie de l'électricité. Ces relations sont exprimées par des équations qui peuvent servir à justifier des énoncés tels que : « Le courant est inversement proportionnel à la résistance du fil conducteur *comme* le débit est inversement proportionnel au diamètre du tuyau ». Dans le meilleur des cas, une bonne analogie peut même servir de support inductif. L'analogie entre un humain qui pense et un cerveau qui pense, par contre, ne pourrait se prévaloir de la même correspondance structurale puisque la pensée est attribuée au tout dans le premier cas et à la partie dans le second. De plus, l'analogie avec le vocabulaire psychologique ne partagerait pas, selon B. et H., le caractère formel de l'analogie hydraulique, et ne mettrait donc pas à la disposition des neurosciences l'appareillage qui serait nécessaire à sa justification. Au chapitre 13, qui porte sur le réductionnisme, B. et H. font grand cas du caractère non théorique du vocabulaire psychologique, lequel, selon eux, met celui-ci à l'abri de toute réduction interthéorique. La question du réductionnisme est assez périphérique dans leur ouvrage (et nous ne la traiterons pas ici), mais elle met en relief le statut particulier qu'ils accordent au vocabulaire psychologique : non seulement la science n'a pas droit de regard sur les règles qui le régissent, mais elle ne doit pas non plus oublier qu'il n'est pas soumis aux mêmes critères épistémologiques qu'elle. Les « fonctions [du vocabulaire psychologique] sont aussi diverses que celles du langage humain et ses ramifications tout aussi étendues que celle du phénomène de la vie humaine elle-même » (p. 375). Puisqu'ils conçoivent en ces termes le rôle du vocabulaire psychologique, il n'est pas surprenant que B. et H. écartent la possibilité de l'utiliser comme support analogique pour penser les neurosciences. Comment, en effet, établir une analogie bien contrôlée avec un réseau conceptuel dont les ramifications sont aussi étendues ? Si les neuroscientifiques ne sont pas en mesure d'établir qu'il existe une analogie satisfaisante entre le vocabulaire psychologique ordinaire et celui des neurosciences, ils peuvent néanmoins tenter d'invoquer le recours à une figure linguistique moins contraignante : la métaphore. C'est sur l'utilisation de celle-ci que repose l'objection suivante.

Cette seconde objection (la troisième traitée par B. et H.) que les neuroscientifiques pourraient opposer à leur argument est attribuée à Colin Blakemore (1990, pp. 257-283). Selon cette réplique, les neuroscientifiques savent très bien de quoi ils parlent lorsqu'ils expriment leurs découvertes. Les référents de leurs idées ou de leurs concepts sont alors bien clairs. Cependant, continue la réplique, la langue (anglaise en l'occurrence) ne possède pas les termes pour exprimer ces concepts ; ce qui n'est pas surprenant puisque c'est la première fois que des humains appréhendent le type de phénomènes qui occupent les neuroscientifiques. Pour exprimer ces concepts aux référents clairement identifiés, et ce malgré les carences de la langue anglaise, les neuroscientifiques doivent donc utiliser les termes usuels de manière métaphorique et figurative. Ainsi, lorsqu'ils parlent de « cartes » dans le cerveau, ils savent bien qu'il n'y a pas, dans le cerveau, un petit cartographe

(avec des petites feuilles sur lesquelles tracer ses cartes et de petits crayons pour les tracer). Le terme « carte » exprime alors une idée bien précise : *le patron topographique de l'activité nerveuse observé dans diverses aires cérébrales*, ou encore *les dépendances topographiquement systématiques entre les variations de l'activité nerveuse et les variations d'une portion délimitée du champ perceptuel*. Le problème, selon B. et H., c'est qu'il est très difficile alors de ne pas se laisser emporter par l'usage métaphorique et ainsi faire des inférences illégitimes. D'ailleurs, ils illustrent leur propos au moyen d'une telle inférence illégitime faite par Blakemore lui-même lorsqu'il dit que ces cartes servent à l'« interprétation » du monde par le cerveau. Selon eux, ces métaphores sont autant de pelures de bananes (leur expression) que les neuroscientifiques lancent sur le chemin et qui peuvent les amener (eux-mêmes, d'autres neuroscientifiques ou le public) à glisser et à faire de mauvaises inférences. Cependant, pourrions-nous répondre, tout ce que B. et H. prouvent ici, c'est que les usages métaphoriques en génèrent d'autres, ce qui n'est pas un problème tant qu'ils ne nous ont pas montré que l'usage métaphorique des termes psychologiques amène de véritables fautes conceptuelles ou empiriques. Quoi qu'il en soit, les auteurs répondront finalement à cette réplique plus loin dans l'ouvrage, et de manière assez cinglante : « Ce ne sont pas les carences de la langue anglaise qui sont responsables des confusions et des incohérences que l'on retrouve dans les écrits de tant de neuroscientifiques cognitifs — on doit plutôt celles-ci à des erreurs de compréhension, c'est-à-dire à la compréhension inadéquate des concepts et liens conceptuels en termes desquels ces scientifiques décrivent leurs découvertes et s'efforcent d'expliquer leurs implications pour notre compréhension de la psychologie humaine » (p. 379). Pour le prouver, ils invoquent leur re-description des résultats de la commissurotomie en termes méréologiquement adéquats, où ils remplacent des énoncés comme « l'hémisphère gauche ne sait pas ce que l'hémisphère droit a vu » par « la stimulation visuelle de l'hémisphère droit est déconnectée de l'hémisphère gauche » (p. 392). La description proposée par B. et H. montre qu'il est tout à fait possible de se passer des métaphores psychologiques, mais ce qu'elle gagne en rectitude linguistique, elle le perd en concision et en expressivité. Il serait sans doute intéressant de comparer les vertus pédagogiques de l'une et l'autre en les faisant lire à deux groupes de sujets différents et en comparant les résultats obtenus par ces sujets à un test leur demandant, par exemple, de prédire le comportement de patients ayant subi une commissurotomie. Mais de tels résultats empiriques (et les conséquences pragmatiques qui en découlent) n'auraient, bien sûr, aucun impact sur la philosophie telle que conçue par B. et H. Soulignons aussi que chaque traduction réussie d'un usage métaphorique en termes non métaphoriques montre bien que les neuroscientifiques savent de quoi ils parlent lorsqu'ils utilisent leurs métaphores. La situation qui poserait problème serait celle où il est impossible de traduire un usage métaphorique en termes non métaphoriques. Au mieux, et en l'absence de telles démonstrations, nous croyons que les arguments de B. et H. pourraient simplement

servir de mise en garde aux neuroscientifiques contre les possibles méfaits des inférences basées sur les métaphores. Mais si l'on considère malgré tout que les figures linguistiques qui tentent de préserver une communauté de sens entre l'usage scientifique et l'usage ordinaire échouent, les neuroscientifiques peuvent encore tenter de préserver l'usage de termes communs dans le discours scientifique en abandonnant la prétention d'en préserver le sens.

Alors que les deux objections précédentes plaidaient pour des usages non littéraires des termes psychologiques (l'un par analogie, l'autre par métaphore), la troisième objection que nous considérons ici (mais la première traitée par B. et H.) pose qu'un *nouveau* sens est créé par les usages des neuroscientifiques. Selon cette objection, que les auteurs attribuent à Ullman (1991, p. 314n.), les termes psychologiques utilisés par les neuroscientifiques sont des homonymes des prédicats du langage ordinaire, mais ce sont en fait des termes différents qui ont un sens technique distinct de celui de leurs homonymes psychologiques. Ainsi, les neuroscientifiques ne soutiendraient pas que le cerveau *pense*, *croit*, *infère*, *interprète*, etc., mais plutôt que le cerveau *pense**, *croit**, *infère**, *interprète**, etc., les termes affublés d'une étoile n'étant que des termes neuroscientifiques vaguement apparentés aux termes originaux. Puisque ce sont des termes différents, ils ne sont pas soumis aux conventions de l'usage ordinaire, mais bien à des règles d'utilisation théorique que les neuroscientifiques sont libres de définir comme bon leur semble. B. et H. voient deux problèmes concernant cette objection. Le premier étant que, quoi que puissent clamer les neuroscientifiques, ils ne se contentent pas d'utiliser ces termes dans leur sens technique : ils retombent constamment dans l'usage ordinaire. Selon eux, lorsque Crick (1995, p. 30), par exemple, affirme que « ce que vous voyez n'est pas ce qui est réellement là, c'est ce que votre cerveau *croit* être là », il fait intervenir toutes les connotations normalement associées à la *croissance*, non à la *croissance**. Ces dérives seraient particulièrement marquées lorsque vient le temps d'évaluer la portée explicative des théories : les neuroscientifiques prétendent offrir des théories sur la *mémoire*, la *connaissance*, l'*information*, etc., pas sur la *mémoire**, la *connaissance**, l'*information**, etc. L'autre problème envisagé par B. et H. concernant cette objection, c'est que, selon eux, les neuroscientifiques n'ont tout simplement pas encore fait le travail nécessaire pour se prévaloir de ces termes techniques : « De nouvelles règles de formation devraient être spécifiées, les conditions d'application correcte de ces phrases innovatrices devraient être spécifiées et les conséquences logiques de leur application devraient être explicitées » (p. 384), disent-ils. Nous pourrions ici répondre à B. et H. que le développement du langage ne fonctionne tout simplement pas ainsi. On a longtemps utilisé les termes psychologiques avant qu'une personne ne s'avise de spécifier les règles comportementales de leur usage ou les conséquences logiques de leur application. L'exigence que les auteurs imposent au développement du langage et, pour ce qui nous intéresse ici, aux homonymes techniques des termes psychologiques, ne peut être satisfaite que lorsque le nouvel usage est bien établi. Imposer cette exigence à tout

le langage signifierait la fin d'une large part de son évolution sémantique. Si une telle règle avait été en vigueur par le passé, des grands-parents spirituels de B. et H. se seraient élevés contre l'usage déviant du terme « atome », invoquant que seul le sens traditionnel du terme (*a-tome*, qui ne peut être divisé) possède des règles d'usage et qu'il y a des conséquences logiques bien définies à son application. Si ces règles et conséquences existent et sont connues aujourd'hui, ce n'était certes pas le cas lorsque le concept moderne d'atome était en développement. Et si on n'impose pas ces exigences ailleurs en sciences, les imposer en psychologie uniquement témoignerait selon nous d'un dualisme linguistique que nous ne croyons pas justifié. Quoi qu'il en soit, même si ces exigences sont satisfaites, le premier problème qu'elles soulèvent reste entier, pensent B. et H. Il est vrai, croyons-nous, qu'il peut y avoir une certaine confusion lors de la phase de l'établissement initial du nouveau sens technique, mais pas par la suite. Personne ne confondra aujourd'hui les deux sens de « atome » ou ne fera des inférences illégitimes du genre : les électrons sont impossibles, car ils sont posés comme étant une composante de l'atome et celui-ci, par définition, n'a pas de composantes. Si on se base sur l'histoire de la science, il nous semble y avoir de bonnes raisons de croire que l'univers sémantique des homonymes usuels et techniques se scindera progressivement, de sorte qu'un jour, les mauvaises inférences comme celles que B. et H. relèvent dans les ouvrages des neuroscientifiques contemporains ne se produiront plus. Nous devons cependant admettre que, une fois cette scission bien établie, les neuroscientifiques ne peuvent plus prétendre offrir des explications portant sur nos concepts psychologiques ordinaires. Si intéressante que puisse être une explication de la *mémoire*^{*}, ne voulions-nous pas, au départ, une explication de la *mémoire* ? Cette lacune est d'autant plus embarrassante que, dans le scénario évoqué, les termes ordinaires conservent leur usage (et donc leur sens) initial. Les neuroscientifiques pourront amoindrir un peu cet embarras s'ils parviennent à établir des explications liant la *mémoire*^{*} (concept neurologique, dont le sens est assuré par des règles de bon usage de nature neurologique) et la *mémoire* (concept psychologique, dont le sens est assuré par des règles comportementales). Une telle explication montrerait comment la *mémoire*^{*}, par exemple, la potentialisation à long terme, est impliquée dans la remémoration des connaissances par un individu. Dans le cas particulier de la mémoire, il y aura peut-être tellement de mécanismes distincts qui mériteraient d'être appelés « mémoire^{*} » (mémoire^{*}, mémoire^{**}, mémoire^{***}, etc.) que l'opportunité de créer ces sens techniques apparaîtra douteuse. Mais ce ne sera peut-être pas le cas pour d'autres concepts psychologiques. Ces considérations nous entraînent vers la dernière objection considérée par B. et H. où, cette fois, le vocabulaire psychologique ne bénéficie plus de l'immunité qui lui était accordée lors des objections précédentes.

Au chapitre 14 (p. 378), B. et H. introduisent une quatrième objection possible : que l'utilisation des prédicats psychologiques par les neurosciences constitue une innovation linguistique, justifiée pour des raisons théoriques.

C'est la philosophe Patricia Churchland (1986, pp. 272-274) qui, cette fois, se porte à la défense du vocabulaire utilisé par les neuroscientifiques. Sa thèse est que le sens d'une hypothèse et le fait que celle-ci soit ou non concevable dépendent du réseau de croyances et de concepts de la personne qui aborde cette hypothèse. Une nouvelle théorie peut contribuer à modifier ce réseau et changer ainsi le sens des termes utilisés : ce qui semblait auparavant insensé cesse de l'être une fois le nouveau cadre bien intégré. Le sens original du terme, plutôt que de bénéficier d'un statut antéthéorique qui le met à l'abri de toute influence, fluctue avec la théorie. Un refus d'accepter de tels changements de sens s'apparenterait, selon Churchland, à de l'inertie sémantique. On reconnaîtra derrière cette position l'idée quiniennne d'un réseau holistique de croyances et de concepts où rien ne serait, en principe, entièrement à l'abri d'être révisé. Nous touchons ici à un point crucial, en ce que B. et H. refusent catégoriquement d'admettre l'absence d'une distinction entre énoncés analytiques et synthétiques (sur laquelle repose l'idée de Quine) ou toute conséquence que l'on pourrait en tirer (comme la continuité entre science et philosophie). « Rien, selon nous, ne pourrait être plus éloigné de la vérité », disent-ils (p. 380n.), tout en affirmant que leur livre n'est pas le bon endroit pour discuter de la chose (ils nous renvoient pour cela à Hacker, 1996, et Glock, 2003). Puisque l'ouvrage de B. et H. dit s'adresser d'abord et avant tout à des neuroscientifiques et que ceux-ci, dans les faits, se comportent majoritairement (quoique peut-être inconsciemment) en naturalistes, il nous semble problématique de balayer le débat sous le tapis et de faire comme s'il avait été tranché en faveur de Wittgenstein. Le seul argument que les auteurs consentent à nous donner ici est que le résultat de leurs analyses justifie leur approche, ce qui, avouons-le, est un peu circulaire. De toute façon, cela leur permet de répondre à Churchland que le caractère sensé ou non d'un énoncé n'a rien à voir avec les intuitions ou les croyances de qui que ce soit, mais bel et bien avec les règles du langage, qui sont elles-mêmes déterminées par l'usage ordinaire, non théorique, des mots. Aucun fait empirique, aucune théorie scientifique, ne peut y changer quoi que ce soit. Et si une théorie scientifique s'avise de redéfinir les mots pour son propre usage, ce ne seront alors que des homonymes... ce qui nous ramène à l'objection précédente, et à la réponse de B. et H. selon laquelle les neuroscientifiques ne pourraient alors prétendre offrir des explications de nos concepts psychologiques ordinaires. L'objection de Churchland nous semble néanmoins la plus sérieuse, et l'argument que nous nous apprêtons à développer en constitue en fait un approfondissement. Mais notons d'abord que si B. et H. ont raison de dire que leur ouvrage de plus de quatre cents pages n'est pas l'endroit pour discuter du holisme quinienn, alors cette courte étude critique l'est encore moins. Cependant, nous allons nous permettre la même licence que B. et H. prennent dans leur ouvrage : nous allons faire comme si celui-ci était vrai et voir ce qui s'ensuivrait. En particulier, nous montrerons qu'il y a eu en fait de tels déplacements de sens dans l'histoire des sciences que le holisme quinienn est la meilleure façon d'en rendre compte, et

enfin, comme les auteurs, nous soutiendrons que cela est un argument en faveur de la thèse quiniennne. (Nous nous contenterons donc ici d'un match nul.)

Rappelons que l'objection précédente portait sur l'ajout d'un nouveau sens à un terme psychologique et que nous avons répondu que la contrainte imposée par B. et H. à ces ajouts de sens enfermerait la science (ou du moins le langage utilisé pour faire celle-ci) dans son état actuel. La présente objection concerne plutôt le déplacement sémantique d'un terme. Admettons donc avec Quine (et bien d'autres) que le sens de tout terme (scientifique ou non, cette distinction n'existant pas au niveau sémantique selon l'hypothèse considérée), est déterminé par sa position dans un réseau doxastique (*web of belief*). Chaque ajout ou retrait d'une croyance dans ce réseau modifie la signification de tous les termes constituant ces croyances. On peut penser que, en général, ces changements de sens sont lents et graduels mais que, occasionnellement, avec le développement de nouvelles méthodes ou de nouveaux instruments d'observation, il se produit des changements importants qui relèguent l'ancien sens aux oubliettes. La question, évidemment, est de savoir si, de fait, on observe bien ces changements radicaux de sens. Il nous semble évident qu'ils sont fréquents. On se rappellera qu'à une certaine époque, le terme « or » référait à toute substance d'une certaine apparence jaune et brillante. Le terme était alors essentiellement phénoménal : apparence jaune et brillante. Comme tout le monde le sait aussi, Archimède a développé une méthode pour déterminer, d'une substance d'apparence jaune et brillante quelconque, s'il s'agit bel et bien de l'or. Faisant appel à la densité de la substance, qui est corrélée avec le volume d'eau déplacé lorsqu'on l'immerge, cette nouvelle procédure d'observation a radicalement changé le sens du terme « or » et de tout autre terme associé à de telles substances, pour lesquelles l'apparence devenait maintenant secondaire. Notons qu'au début l'apparence était encore importante pour calibrer (pour ainsi dire) nos croyances liant les substances à leur densité. Éventuellement, les croyances physiques (densité, etc.) sont devenues suffisantes pour déterminer le sens de ces termes. Aujourd'hui, avec notre concept atomique d'or, on peut aisément concevoir qu'un plasma incandescent soit de l'or : l'apparence est une considération périphérique, parfois même néfaste lorsqu'elle nous amène à faire de mauvaises inférences (lançant ainsi les chercheurs sur des fausses pistes). Peut-on penser que de tels déplacements se produisent pour les termes psychologiques, dont l'essence sémantique est comportementale ? N'est-il pas possible que les croyances au sujet de comportements, croyances qui, selon l'hypothèse quiniennne acceptée pour l'argument, déterminent le sens des termes psychologiques, soient insérées dans un champ plus vaste de croyances (incluant maintenant des croyances neurologiques) et où les croyances comportementales sont d'abord utilisées, comme chez les premiers physiciens, comme contrôle des croyances neurologiques ? Ensuite ces contrôles deviendraient des preuves secondaires, utiles mais superflues. On pourrait alors concevoir, par exemple, et contrairement à ce qu'affirment B. et H., qu'il y ait douleur sans qu'il y ait comportement de

douleur. Puis, enfin, ces croyances pourraient être marginalisées dans le réseau, voire néfastes si elles s'attachent à des ressemblances comportementales superficielles ne correspondant pas aux mécanismes neurologiques qui les causent. Si cela se produit, les croyances neurologiques en viendraient à suffire pour déterminer le sens des termes psychologiques. Nous ne voyons aucune raison de croire que le fait que les croyances initiales soient de nature comportementale empêche que les croyances nouvelles soient d'une nature différente, tant qu'il existe des liens contingents unissant les deux types de croyances, par exemple : lorsqu'une personne se souvient d'un événement particulier, son hippocampe s'active. Ce cas, croyons-nous, est parfaitement analogue à celui de l'or. Il n'y a aucune raison d'immuniser la psychologie contre ces changements de sens, du moins sans adopter au préalable une attitude anti-naturaliste qui refuse à la psychologie ce qui est permis aux autres sciences.

5. Conclusion

Bien que nous ayons des doutes quant à la pertinence d'imposer le bon usage comme le font B. et H., nous croyons que tous ceux qui s'intéressent aux neurosciences devraient lire leur ouvrage pour avoir une meilleure idée de l'usage standard des verbes psychologiques dans le langage ordinaire. Les auteurs n'ont pas tort d'affirmer qu'une certaine anarchie sémantique s'est installée dans les neurosciences, et *Philosophical Foundations of Neuroscience* peut certainement contribuer à y mettre un peu d'ordre. Bien que cette anarchie sémantique caractérise en général toute nouvelle avancée de la connaissance en terre inconnue, les neuroscientifiques doivent être néanmoins conscients de l'ampleur des changements sémantiques qu'ils sont en train d'opérer et de la portée de ceux-ci sur le langage ordinaire. Un tel déplacement de sens ne peut se faire à la légère, en particulier en psychologie puisque les erreurs peuvent y être coûteuses sur le plan humain : pensons simplement aux effets qu'un mauvais diagnostic peut avoir sur un individu. Cela dit, si les neuroscientifiques sont d'accord avec les propos que nous leur avons prêtés pour répondre aux contre-objections de B. et H., ils prendront avec un grain de sel certaines admonitions de ces derniers. Quoi que les auteurs puissent reprocher à Descartes, nous les soupçonnons d'entretenir eux-mêmes une certaine forme de dualisme, mais un dualisme linguistique plutôt qu'ontologique, où le vocabulaire psychologique bénéficie d'un statut distinct qui le place hors de portée de l'entreprise scientifique. Nous croyons, comme eux, que la philosophie doit jouer un rôle de chien de garde conceptuel mais, contrairement à eux, nous refusons d'ériger des barrières infranchissables, quitte à devoir ramener parfois au bercail quelques brebis égarées. Nous vivons une période de foisonnement scientifique et linguistique intense et (pour rester dans l'imagerie bucolique) s'il est vrai qu'il faudra éventuellement séparer le bon grain de l'ivraie, il nous semble néanmoins plus sage d'attendre de pouvoir de juger l'arbre à ses fruits.

Références

- Bennett, Max R., et Peter M. S. Hacker. *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Blackwell Publishing, 2003.
- Blakemore, Collin. « Understanding Images in the Brain », dans H. Barlow, C. Blakemore et M. Weston-Smith, dir., *Images and Understanding*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Blakemore, Collin. *Mechanics of the Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- Churchland, Patricia. *Neurophilosophy: Towards a Unified Science of the Mind/Brain*, Cambridge, MA, MIT Press, 1986.
- Crick, Francis. *Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*, Londres, Touchstone, 1995.
- Damasio, Antonio R. *L'erreur de Descartes*, Odile Jacob, 1997.
- Edelman, Gerard. *Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of the Mind*, Harmondsworth, Penguin, 1994.
- Glock, H.-J. *Quine and Davidson on Language, Thought and Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Gregory, R. L. « The Confounded Eye », dans R. L. Gregory, et E. H. Gombrich, dir., *Illusion in Nature and Art*, Londres, Duckworth, 1973.
- Hacker, Peter M. S. *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1996.
- Malcolm, N. « Three Forms of Memory », dans *Knowledge and Certainty*, Englewoods Cliffs, NJ, Prentice-Halls Inc., 1963.
- Ullman, Simon. « Tacit Assumptions in the Computational Study of Vision », dans A. Gorea, dir. *Representations of Vision, Trends and Tacit Assumptions in Vision Research*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Wittgenstein, L. *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1961.
- Young, J. Z. *Programs of the Brain*, Oxford, Oxford University Press, 1978.

Michel Seymour, *L'institution du langage*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2005, 446 pages.

Pascal Engel

Cosmopolitisme et particularisme
Volume 34, numéro 1, printemps 2007

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015873ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/015873ar>

[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

Engel, P. (2007). Compte rendu de [Michel Seymour, *L'institution du langage*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2005, 446 pages.] *Philosophiques*, 34 (1), 201–206. <https://doi.org/10.7202/015873ar>

Comptes rendus

Michel Seymour, *L'institution du langage*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2005, 446 pages.

Michel Seymour se propose dans ce livre de défendre une conception « institutionnelle » du langage d'après laquelle le langage humain est le produit de conventions et de règles irréductiblement sociales. Comme il nous le dit dans son introduction, il entend se rattacher à une tradition qui va de Humboldt à Wittgenstein, en passant par Sapir, Whorf, Bloomfield, Dummett, Kripke, Geertz et Cavalli Sforza, et il entend s'opposer à la fois aux conceptions « idéalistes » qui modèlent les langues naturelles sur les langues logiques, comme celles de Frege, de Church, ou de Montague, aux conceptions « psychologues » d'auteurs comme Chomsky, Grice, Searle, en même temps qu'aux conceptions holistes d'auteurs comme Quine, Davidson, Putnam ou Brandom. Comme une liste de noms ne permet pas de faire un portrait, mieux vaut essayer d'énoncer directement les thèses principales défendues ici par Seymour :

- 1) Parler un langage est une activité gouvernée par des règles.
- 2) Le sens des expressions est donné par leurs conditions d'usage.
- 3) Ces conditions reposent essentiellement sur des conventions sociales.
- 4) Le sens est déterminé par les conditions d'assertabilité des expressions.
- 5) La signification est essentiellement indéterminée.
- 6) La signification n'est pas holistique, mais moléculaire.

(1) et (3) ont une tonalité évidemment wittgensteinienne, et de fait une bonne partie du livre est consacrée à une lecture engagée des thèses de Wittgenstein ; (4) et (6) sont des thèses qui ont été plutôt défendues par un auteur comme Dummett ; (5) est une thèse le plus souvent associée aux noms de Quine et de Davidson. Mais comme Dummett rejette (5) au nom de sa sémantique des conditions d'assertabilité et de son molécularisme, que Davidson et Quine refusent la sémantique en termes de conditions d'assertabilité, et que Davidson critique la notion de convention linguistique et les thèses (1) et (2), on ne parvient pas, quand on a énoncé simplement cette liste de thèses, à se faire une idée exacte du type de conception que défend Seymour. Cela suffit à indiquer qu'il y a, pour le moins, des tensions potentielles entre ces diverses thèses. Tout dépend donc de la manière dont elles sont articulées entre elles.

Dans son livre *Pensée, langage et communauté* (Montréal, Bellarmin, 1994), Seymour avait défendu une conception anti-individualiste et communautaire de la pensée, à partir d'un argument externaliste social du type de ceux proposés par Tyler Burge. Ici, Seymour met de côté ce type d'argumentation (p. 38-40) et entend défendre avant tout une certaine conception communautaire de la signification linguistique. Sa démarche est autant historique que systématique, la partie historique étant assurée par un examen des thèses de Wittgenstein dans les chapitres 1 à 6 et la partie systématique étant développée ensuite. Mais comme il le souligne, même sa partie historique vise plus à introduire des thèmes et à préfigurer les arguments qui suivent qu'à proposer une exégèse de la pensée du Viennois, ce dont on ne saurait se plaindre (le lecteur partagera, je l'espère, ma préférence, qui est aussi celle de Seymour, pour un mode de réflexion

argumentée à partir de Wittgenstein, plutôt qu'une herméneutique WAVDAQRAR (ce-que-Wittgenstein-a-vraiment-dit-et-à-quoi-il-n'y-a-rien-à-rétorquer). Après un exposé assez rapide des positions du *Tractatus*, qui attribue à Wittgenstein une conception « idéaliste » du langage (au sens de la thèse selon laquelle la forme logique est déterminée par les conditions de vérité dans un langage idéal), Seymour présente une utile confrontation entre les interprètes de W. qui prônent une interprétation purement anti-théorique et thérapeutique de sa philosophie (en gros Hacker/Baker, Diamond) et ceux qui lui attribuent des thèses bien spécifiques (Dummett, Kripke), et il prend position, à mon avis correctement, pour les seconds. La lecture de Wittgenstein par Seymour, exposée dans les chapitre 2 à 6, s'inspire beaucoup de celle de Kripke, qui distingue, dans le fameux paradoxe des règles présenté au § 201 des *Recherches philosophiques*, une phase négative (scepticisme quant aux règles) et une phase positive (détermination des règles par la communauté). Contre des interprètes comme Hacker et Baker, Seymour soutient qu'il y a bien une indétermination des règles, et à mon sens il a raison (Hacker et Baker invoquent une « harmonie entre le langage et la réalité » qui est une parfaite *ignoratio elenchi*). Cette indétermination tient au fait qu'une règle ne détermine pas d'avance ses conditions d'application. Pour autant, Seymour ne soutient pas qu'on doive en rester au « scepticisme quant aux règles » avancé par Kripke ni qu'il n'y ait pas de *fact of the matter* quant à savoir quelle règle est suivie. Il défend, là aussi plus ou moins dans la ligne de la « solution sceptique » de Kripke, la thèse selon laquelle c'est la communauté sociale qui détermine le sens des règles (« *community view* »). Le langage est une pratique communautaire, gouvernée par des règles constitutives, des conventions qui instituent le sens. La solution du paradoxe sceptique des règles consiste, selon Seymour, à admettre qu'il y a des actes de langage (correspondant à des conditions locutoires d'utilisation d'un type d'expression), qui sont reconnues par les locuteurs et correspondent à des dispositions communes entre les locuteurs (p. 136-138). Ces actes de langage conventionnels sont introduits par des définitions stéréotypes spécifiant des règles sémantiques pour certains mots (du genre « l'or est un métal jaune » ou « le chat est un petit félin animal de compagnie », etc.). Selon Seymour ces règles sémantiques font l'objet d'un ensemble de conventions qui seraient instituées non pas d'un coup, mais progressivement. Elles sont donc indéterminées, car elles ne spécifient pas, à la différence des définitions analytiques, toutes les applications possibles d'un terme. La page 406 donne un assez bon résumé de sa position :

les expressions du langage reçoivent des définitions stéréotypes indéterminées qui n'anticipent pas par conséquent toutes les applications futures du mot. Les définitions stéréotypes fournissent les balises à l'intérieur desquelles les locuteurs utilisent les expressions. Les usages effectifs exploitent régulièrement des zones grises d'application des mots que les définitions n'avaient pas prévues. Dans la vie courante ces usages sont régulièrement tolérés jusqu'à ce que, pour diverses raisons, certains d'entre eux entraînent une modification dans la signification initiale de l'expression qui se trouve désormais enrichie par le fait qu'on tient compte de ces nouvelles applications.

Selon Seymour, cette inclusion de composantes locutoires, illocutoires, et perlocutoires dans la connaissance des énoncés fait reposer la conception institutionnaliste qu'il propose sur une sémantique en termes de « conditions d'assertabilité », car celle-ci repose non pas sur les conditions de vérité des énoncés, mais sur leurs conditions d'assertion. Le fait que les définitions stéréotypes soient des spécifications du sens des

mots au moyen d'autres mots, et d'autres définitions associées, fait, selon Michel Seymour, de sa conception une conception moléculaireiste, à la fois opposée à un atomisme sémantique du type de celui défendu par les empiristes classiques, par Russell ou par des contemporains comme Fodor, et à un holisme sémantique du type de celui de Quine et de Davidson. On peut donc voir pourquoi la conception institutionnelle de Seymour, bien qu'elle se revendique d'une théorie des conditions d'assertabilité et d'un molécularisme, n'est pas celle de Dummett (comme il le montre bien dans son chapitre final, qui transpose les principales thèses du livre sur le plan de la philosophie de la logique, cf. p. 407-409). Contrairement à la thèse de Dummett les conditions d'assertabilité ne sont pas des conditions de vérification ou de justification des énoncés, et il n'est pas question d'envisager un révisionnisme en faveur d'une logique intuitionniste ou d'un anti-réalisme épistémologique. Seymour défend au contraire une forme de déflationnisme ou de minimalisme quant à la vérité. Dummett utilisait les réquisits d'une théorie moléculaireiste, en particulier pour les constantes logiques, pour défendre, contre Quine, une thèse anti-holiste et une forme de distinction entre énoncés analytiques (vrais en vertu des règles sémantiques) et synthétiques (vrais en vertu de leur relation à l'expérience). Il défendait aussi, toujours contre Quine, la thèse du caractère déterminé de la signification. Seymour rejette le holisme généralisé de Quine également, mais comme ses définitions stéréotypiques sont interdépendantes, il admet une forme de holisme local. Et il admet l'indétermination de la signification (en vertu de l'argument wittgensteinien des règles et non pas en vertu de l'argument quinién à cette fin).

Il ne m'est pas possible ici de discuter tous les aspects d'une conception du langage comme celle de Seymour, qui a le mérite non seulement de discuter un grand nombre de problèmes de philosophie du langage telle qu'elle a été formulée depuis un demi-siècle, mais aussi de chercher à proposer une conception à la fois cohérente et originale qui soit une solution de rechange aux théories courantes. Je me limiterai donc à quelques points saillants seulement, sans commenter les analyses et discussions sur Wittgenstein et les règles qui mériteraient un traitement séparé et qui me semblent en général fort justes.

- 1) Seymour appelle souvent « conventionnaliste » sa conception de la signification, le sens consistant en un ensemble de conventions. Il la distingue à la fois de ce qu'on appelle le conventionnalisme modéré d'un Carnap et du conventionnalisme radical d'un Wittgenstein (pour reprendre une autre distinction de Dummett dans son célèbre article « Wittgenstein's philosophy of mathematics »). Mais on ne trouve pas, dans son livre, de réponse claire à des questions classiques au sujet du conventionnalisme de la signification, comme la suivante : les conventions linguistiques sont-elles explicites ou implicites ? Si elles sont explicites, comme semble le suggérer l'analyse des conditions d'introduction des sens des expressions par des actes de langage, comment expliquer que nombre d'actes de langage ne sont pas marqués syntaxiquement (une théorie gricienne en termes d'intentions appliquées à des conventions répondrait à cette question, mais Seymour la refuse au nom de son anti-psychologisme) ? Si elles sont tacites, comment éviter que la notion de convention ne soit dépourvue de toute force explicative ? Quant au sens des constantes logiques (dont il est question dans le dernier chapitre) il me semble que l'argument de circularité de Quine dans « Truth by Convention » (on ne peut fonder la logique sur des conventions que moyennant la logique)

est toujours valable, et je ne vois pas en quoi le molécularisme ici proposé y répond).

- 2) Les définitions stéréotypiques jouent, comme on l'a vu, un assez grand rôle dans la conception de Seymour. Cela soulève au moins deux problèmes. Toutes proportions gardées, celles-ci jouent, dans sa conception, un rôle similaire à celui joué par les « statuts déontiques » dans la sémantique inférentialiste de Robert Brandom (*Making it explicit*, Harvard 1995) qui a, dans son caractère institutionnel et social, certaines affinités avec la sienne. Toute la difficulté, pour une conception de ce genre, est de savoir comment les locuteurs peuvent se considérer mutuellement comme compétents sémantiquement et s'imposer les uns aux autres les règles d'usage des expressions. Brandom utilise explicitement (!) l'idée qu'une telle reconnaissance est implicite. Mais comment peut-on introduire la signification d'une expression à quelqu'un d'autre sans connaître déjà implicitement la signification en question ? C'est une variante du célèbre problème de Wittgenstein : comment apprendre le langage sans connaître déjà le langage ? Autant que je sache, Wittgenstein donne une réponse plutôt holiste à cette question (la lumière s'étend graduellement sur l'ensemble). Seymour répond (p. 145 sq.) qu'il faut d'abord supposer la performance d'un « proto-énoncé » introduisant un terme (par exemple : « une table est un meuble à quatre pieds »), ensuite reconnu par les autres locuteurs, qui adoptent la même attitude vis-à-vis de cette définition, laquelle se standardise. Seymour commente : « le fait sémantique n'existe pas en dehors de l'utilisation de la règle ». Mais je ne vois pas comment on peut soutenir cela sans d'une part accepter un minimum de holisme (le sens se fixe de proche en proche, et non plus par introduction de conventions, Seymour parle d'ailleurs d'une « lutte pour l'établissement des normes »), et d'autre part sans accepter la circularité en question (une sorte de *bootstrapping* de la signification quand on introduit les définitions). Le second problème que j'ai avec les définitions stéréotypiques qui sont supposées introduire les significations est un peu le même que celui que Fodor oppose aux théories du « rôle inférentiel » ou « conceptuel » : comment se composent-elles ? À aucun moment du livre, sauf erreur de ma part, Seymour ne mentionne le réquisit de compositionnalité du sens qui figure dans la plupart des théories classiques de la signification post-fregéennes. On doit bien pouvoir passer de la compréhension de « chat = petit félin familial » et de celle de « tapis = pièce de tissu étalée sur les planchers » à celle de « le chat est sur le tapis ».
- 3) La conception institutionnelle de Michel Seymour rejette, tout comme celle de Quine, la distinction entre des énoncés analytiques et des énoncés synthétiques. Les énoncés qui rendent les stéréotypes explicites ne sont pas des définitions analytiques (p. 322). De même, quand il s'agit des constantes logiques, leur sens n'est pas donné par leurs règles structurales d'élimination et d'introduction (p. 402), et Michel Seymour rejette explicitement la notion de nécessité logique fondée sur la signification. Cela va de pair avec l'indétermination de la signification. Pourtant, il me semble qu'une conception wittgensteinienne des règles sémantiques doit bien s'appuyer d'une manière ou d'une autre sur l'idée que certains énoncés ont un statut

« grammatical » ou des règles, et d'autres pas (et la notion de « règle constitutive » employée par Seymour doit bien revenir à cela). Une notion de quasi-analyticité doit au moins être possible, et nombre de conceptions conventionnalistes l'admettent. En d'autres termes peut-on à la fois rejeter le holisme de Quine, sa version de l'indétermination, et en même temps refuser la distinction analytique/synthétique ?

- 4) La théorie institutionnelle de la signification de Seymour est basée sur une conception externaliste-sociale de la pensée. Elle repose donc sur un refus de doctrines telles que le psychologisme, l'internalisme sémantique ou l'individualisme. Seymour discute ces thèses au chapitre 8, mais il limite sa discussion à une opposition entre l'expérience de pensée de Terre-Jumelle et les thèses internalistes de Searle. Mais rien sur la conception de Grice, à mon avis la plus puissante parmi celles qui admettent une forme de psychologisme (modéré). Pourtant, la théorie de Grice et de ses successeurs est une rivale très sérieuse pour résoudre la plupart des problèmes que soulève une conception conventionnaliste-wittgensteinienne de la signification. Certes, on imagine qu'il opposerait à cette conception l'argument wittgensteinien des règles, mais il n'est pas évident que le gricien ne puisse y répondre. On est aussi surpris de lire, page 375, que la conception institutionnelle du langage accueille des notions comme celle de structure innée des représentations perceptuelles, des catégories sémantiques, qu'il faut concevoir une connaissance tacite et innée de certaines règles, ce qui est, sauf erreur, une thèse à la saveur un peu psychologue. On est également surpris de lire, page 376, que la structure conceptuelle peut échapper à une forme de relativisme des schèmes conceptuels. Si c'est le cas, cela distingue nettement les thèses de Seymour de celles de Sapiro, Whorf, et autres relativistes auxquels sont associés en général les conceptions communautaires du langage, et c'est à mes yeux bienvenu. Mais Seymour nous dit très peu sur la manière dont il parvient à concilier toutes ces thèses.
- 5) J'ai déjà indiqué que Seymour, à la suite de Crispin Wright, semble adopter une forme de minimalisme, de déflationnisme, voire de quietisme quant à la vérité (p. 198, 212, notamment). Mais il est trop averti des discussions complexes de la philosophie contemporaine pour ne pas se rendre compte qu'il va un peu vite en besogne quand il affirme, page 212, que le minimalisme en question est compatible avec un pluralisme qui permet des engagements réalistes dans divers domaines (par exemple pour le discours mathématique) mais pas dans d'autres (le discours éthique, ou esthétique). Je suis loin d'être convaincu, pour ma part, que le quietisme dont il se recommande « conduit à la fin du débat métaphysique sur la vérité mais non à la fin de l'emploi à l'échelle locale de notions de vérité substantielles » (cf. mon livre *Truth*, Acumen, 2002). Je n'ai pas non plus compris comment cette maxime peut s'appliquer au propre conventionnalisme de Seymour lui-même, qui permet de dire que des discours pourraient être à la fois conventionnels et conformes à une notion objective de vérité. À mes yeux, ou bien le discours en question n'est pas conventionnel, ou bien il n'a pas de conditions objectives de vérité. Et quand on nous dit, page 217, que « le renvoi à une réalité métaphysiquement objective est aussi une affaire de convention »,

je dois avouer que je ne vois plus la différence entre ce conventionnalisme et le relativisme-quiétisme-pragmatisme d'un Rorty.

Au total, bien que j'admire la capacité de Michel Seymour à intégrer des discussions complexes en un tout cohérent, je ne suis pas totalement sûr qu'il soit toujours parvenu à montrer la compatibilité des thèses (1) et (6) ci-dessus. Sur tous ces points comme sur d'autres, le lecteur reste un peu sur sa faim et regrette que la formulation explicite des conditions d'une théorie sémantique, qui était un peu la marque des conceptions proposées depuis Davidson et Dummett, ait disparu des discussions ultérieures (peut-être parce que, comme en témoigne ce livre, on a peut-être renoncé à des théories compréhensives de la signification pour se confiner à des théories plus modestes, comme en témoignent les livres récents de Schiffer et Horwich). Dans son souci d'entrer en discussion avec les principales théories rivales, tout en introduisant à la philosophie du langage, il est possible aussi que Michel Seymour ait été amené à se réapproprier un vocabulaire (moléculisme, holisme, conventionnalisme, etc.) si chargé de sens que ses réorientations dans une théorie nouvelle peuvent quelquefois égarer. Mais quoi qu'il en soit, il y a peu d'auteurs, en langue française, capables d'écrire avec la compétence, la clarté et l'énergie qui se dégage de ce livre. Michel Seymour écrit avec beaucoup de force, et son argument est soutenu ; il bataille comme un lion au milieu des conceptions contemporaines et il donne une image très convaincante du langage, qui restaure, entre autres, la conception saussurienne de la distinction langue/parole et donne des bases convaincantes à la priorité des dialectes sur les idiolectes. L'ouvrage est à la fois une excellente introduction à certains des problèmes centraux de la philosophie du langage et une contribution originale. Le lecteur débutant comme le lecteur avancé en tireront le plus grand profit.

PASCAL ENGEL
Université de Genève

Werner Stelzner, Lothar Kreiser, *Traditionelle und nichtklassische Logik*, Paderborn, Mentis, 2004, 453 pages.

Le but poursuivi par l'ouvrage de Stelzner et Kreiser consiste à recenser, dans la période de transition entre la logique traditionnelle et la logique moderne, certains travaux russes et allemands de logique non classique qui sont significatifs et peu connus. Pour reprendre le mot des auteurs, l'ouvrage tâche d'analyser les conséquences sémantiques des théories logiques épistémiques non classiques et du coup à éliminer les taches aveugles apparaissant sur la carte géographique de l'histoire de la logique (p. 13). Cette annonce est prometteuse, toutefois elle ne précise pas de quelle carte géographique il sera question et elle consacre trop peu de mots à la description de la relation des éléments cartographiés : à part la nationalité russe ou allemande des auteurs abordés, le seul dénominateur commun des théories étudiées est la négligence dont elles ont été l'objet dans l'histoire de la logique ainsi que leur disposition à être formalisées au moins en partie à l'aide des instruments modernes.

À ces deux critères de sélection explicites s'ajoutent cependant des critères implicites : ainsi, une large place est donnée à la *Logik* de Sigwart (1873) et à celle de Wundt (1880) ; Trendelenburg et Lotze sont également abordés bien que beaucoup

Werner Stelzner, Lothar Kreiser, *Traditionelle und nichtklassische Logik*, Paderborn, Mentis, 2004, 453 pages.

Guillaume Fréchette

Cosmopolitisme et particularisme
Volume 34, numéro 1, printemps 2007

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015874ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/015874ar>

[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

Fréchette, G. (2007). Compte rendu de [Werner Stelzner, Lothar Kreiser, *Traditionelle und nichtklassische Logik*, Paderborn, Mentis, 2004, 453 pages.] *Philosophiques*, 34 (1), 206–209. <https://doi.org/10.7202/015874ar>

je dois avouer que je ne vois plus la différence entre ce conventionnalisme et le relativisme-quiétisme-pragmatisme d'un Rorty.

Au total, bien que j'admire la capacité de Michel Seymour à intégrer des discussions complexes en un tout cohérent, je ne suis pas totalement sûr qu'il soit toujours parvenu à montrer la compatibilité des thèses (1) et (6) ci-dessus. Sur tous ces points comme sur d'autres, le lecteur reste un peu sur sa faim et regrette que la formulation explicite des conditions d'une théorie sémantique, qui était un peu la marque des conceptions proposées depuis Davidson et Dummett, ait disparu des discussions ultérieures (peut-être parce que, comme en témoigne ce livre, on a peut-être renoncé à des théories compréhensives de la signification pour se confiner à des théories plus modestes, comme en témoignent les livres récents de Schiffer et Horwich). Dans son souci d'entrer en discussion avec les principales théories rivales, tout en introduisant à la philosophie du langage, il est possible aussi que Michel Seymour ait été amené à se réapproprier un vocabulaire (moléculisme, holisme, conventionnalisme, etc.) si chargé de sens que ses réorientations dans une théorie nouvelle peuvent quelquefois égarer. Mais quoi qu'il en soit, il y a peu d'auteurs, en langue française, capables d'écrire avec la compétence, la clarté et l'énergie qui se dégage de ce livre. Michel Seymour écrit avec beaucoup de force, et son argument est soutenu ; il bataille comme un lion au milieu des conceptions contemporaines et il donne une image très convaincante du langage, qui restaure, entre autres, la conception saussurienne de la distinction langue/parole et donne des bases convaincantes à la priorité des dialectes sur les idiolectes. L'ouvrage est à la fois une excellente introduction à certains des problèmes centraux de la philosophie du langage et une contribution originale. Le lecteur débutant comme le lecteur avancé en tireront le plus grand profit.

PASCAL ENGEL
Université de Genève

Werner Stelzner, Lothar Kreiser, *Traditionelle und nichtklassische Logik*, Paderborn, Mentis, 2004, 453 pages.

Le but poursuivi par l'ouvrage de Stelzner et Kreiser consiste à recenser, dans la période de transition entre la logique traditionnelle et la logique moderne, certains travaux russes et allemands de logique non classique qui sont significatifs et peu connus. Pour reprendre le mot des auteurs, l'ouvrage tâche d'analyser les conséquences sémantiques des théories logiques épistémiques non classiques et du coup à éliminer les taches aveugles apparaissant sur la carte géographique de l'histoire de la logique (p. 13). Cette annonce est prometteuse, toutefois elle ne précise pas de quelle carte géographique il sera question et elle consacre trop peu de mots à la description de la relation des éléments cartographiés : à part la nationalité russe ou allemande des auteurs abordés, le seul dénominateur commun des théories étudiées est la négligence dont elles ont été l'objet dans l'histoire de la logique ainsi que leur disposition à être formalisées au moins en partie à l'aide des instruments modernes.

À ces deux critères de sélection explicites s'ajoutent cependant des critères implicites : ainsi, une large place est donnée à la *Logik* de Sigwart (1873) et à celle de Wundt (1880) ; Trendelenburg et Lotze sont également abordés bien que beaucoup

moins systématiquement que Sigwart ; les travaux des logiciens russes Losski, Vasiliev, Vladislavlev et Orlov sont discutés en détail, mais rien n'est dit de la contribution logique de Brentano et de son école alors qu'elle répond pourtant aux deux critères explicites.

La division des chapitres reprend en partie la division de la logique employée au XIX^e siècle : a) théorie du concept (ou théorie des éléments) ; b) théorie du jugement (ou théorie de la proposition, selon les logiciens) ; et c) théorie de la déduction. Des chapitres sur des thèmes plus spécifiques ont été intercalés dans cette structure de base : théorie de la négation (chapitre 3), théorie des modalités (chapitre 4) et théorie des connexions propositionnelles (chapitre 5).

On regrettera que les auteurs aient jugé bon de n'émettre aucune conclusion à cet ouvrage par ailleurs doté d'une introduction substantielle (p. 15-87) sur les grands thèmes et les figures importantes qui ont marqué le développement de la logique allemande au XIX^e siècle. Le point de départ auquel se réfèrent les auteurs est la conception kantienne de la logique et de ses catégories : quantité, qualité, relation et modalité. Cette conception joue un rôle important puisque c'est là le point de référence des logiciens post-kantiens comme Herbart, Drobisch, Lotze, Sigwart, Lipps ou Windelband, sur lesquels les auteurs reviendront dans le cœur de l'ouvrage. Parmi les grands thèmes présentés dans l'introduction, c'est le débat sur le psychologisme en logique qui prend nettement la place prépondérante. Comme les auteurs le soulignent, ce débat qui marque la transition entre la logique traditionnelle et la logique moderne n'a d'égal en intensité dans aucune autre phase de l'histoire de la logique. Ainsi, c'est principalement sur la question du statut épistémique de la logique, dont dépend le caractère psychologue ou antipsychologue d'une logique, que s'affrontent les protagonistes. Or une grande place est accordée aux logiciens non classiques qui défendent une conception épistémique plus ou moins forte de la logique. Ceux-ci sont opposés à Lotze, Bolzano et Frege, qui défendent une conception ontologique (anti-psychologue) de la logique, mais également aux anti-psychologues normatifs comme Windelband. Dans la dernière partie de l'introduction, ces deux conceptions et leurs variantes sont examinées essentiellement sur le plan programmatique.

Le premier chapitre, *Jugement et logique* (p. 88-146), aborde la conception et le rôle du jugement dans les logiques de Herbart, Lotze, Windelband, Sigwart et Frege. C'est surtout la discussion de la conception sigwartienne qui retient l'attention. Chez Sigwart, trois conditions sont nécessaires pour qu'un énoncé soit considéré comme exprimant un jugement ; il doit avoir une prétention : a) à la vérité ; b) à la croyance ; et c) à être reconnu par d'autres comme étant valide, autrement dit une prétention à l'acceptabilité intersubjective. On voit que ces critères d'identification excluent du domaine des jugements ce qui est exprimé par les questions, les désidératifs, les optatifs et les impératifs. Ces formes d'énoncés sont conçues par Sigwart comme une préparation au jugement : les énoncés de ces formes indiquent des jugements, mais ils ne les expriment pas. Je passerai ici sous silence, tout comme l'ont fait les auteurs, les difficultés non négligeables de la distinction sigwartienne entre les prédicats « ...indique_ » et « ...exprime_ » appliqués aux expressions linguistiques.

Si les optatifs, les désidératifs, etc., n'expriment pas de jugements, pour Sigwart, il en va autrement d'un autre type d'énoncés : les impersonnels. Les jugements impersonnels, exprimés notamment par « il pleut » ou « il fait froid », ont la caractéristique de désigner quelque chose qui est accessible au moyen de la perception externe immédiate. C'est pourquoi il prétend qu'on ne peut appeler correctement ce type de jugements des propositions « sans sujet » (*subjektlose Sätze*) puisqu'au sens logique elles

ont un sujet, à savoir l'état ou l'action perçue actuellement. Ces jugements impersonnels, qu'il qualifie d'authentiques, se distinguent des jugements impersonnels inauthentiques en ce que ces derniers, par exemple « ça commence » ou « c'est terminé », sont exprimés de manière abrégative : dans ces deux cas, le « ça » remplit la fonction de pronom démonstratif réel, mais dans d'autres cas, il joue une fonction de suppléance pour des complexes de choses ou de processus. Et lorsque les choses, les processus ou les complexes de ceux-ci ne sont pas déterminables, le « ça » est dit alors remplir toujours la même fonction, à la différence qu'il supplée alors à des contenus de représentation non encore analysés.

On cherchera en vain une discussion du concept sigwartien de contenu de représentation non encore analysé ou encore une confrontation critique des auteurs avec la théorie présentée, ce qui handicape considérablement le lecteur dans l'évaluation critique de la théorie des impersonnels proposée par Sigwart. De manière semblable, les théories wundtienne et lotzienne des impersonnels sont présentées parallèlement à celle de Sigwart sans qu'on tente de les mettre en relation.

Les différents traitements proposés de la catégorie de quantité des jugements sont examinés dans le deuxième chapitre (p. 147-177), où l'on porte une attention particulière à la révision du traitement des jugements particuliers par Vasiliev en 1910, révision qui sera un point de départ pour la logique imaginaire de ce dernier publiée deux ans plus tard. Vasiliev, après Meier qui avait déjà attiré l'attention sur ce problème en 1752, montre que le syllogisme

- P1- Tous les élus sont désignés par Dieu.
- P2- Quelques-uns sont élus.
- C- Quelques-uns sont désignés par Dieu.

suggère deux interprétations de C :

- CA- Les quelques-uns qui sont élus sont désignés par Dieu.
- CB- Seulement quelques-uns sont désignés par Dieu.

Dans CA, il n'est pas exclu que « les quelques-uns qui sont élus » désigne le même domaine d'objet que celui du quantificateur universel dans P1, à savoir le domaine des hommes. Les logiciens ayant tendance à favoriser CA lisent « quelques-uns » dans P2 et dans C au sens de « quelques-uns, et peut-être tous ». L'interprétation favorisée par Vasiliev est basée sur CB, car celle-ci lui semble plus à même d'être utile en sciences en plus de refléter plus justement l'usage linguistique. C'est cette interprétation qui le mène à formuler la loi du quart exclu en remplacement de la loi du tiers exclu en logique élémentaire qu'il énonce alors comme suit : Tous les *A* sont *B* ou aucun *A* n'est *B* ou seulement quelques *A* sont *B*. Le deuxième chapitre se termine par une discussion de la double conception vasilievienne de la logique : celle portant sur les concepts et celle portant sur la réalité, la dernière ayant des affinités avec certaines conceptions de la logique sigwartienne.

Le troisième chapitre (p. 178-289) aborde la théorie du jugement négatif. Ce sont principalement les théories de Windelband, Sigwart et Wundt qui sont discutées du côté allemand, alors que du côté russe, on présente les conceptions de la négation de Lapshin et Losskī et la logique imaginaire de Vasiliev. On y apprend notamment que la logique épistémique de Windelband est normative notamment en vertu du statut accordé à la loi de raison suffisante, selon laquelle Windelband interprète les prédicats « ...a des raisons suffisantes de juger *P* » et « ...affirme le jugement *P* »

comme équivalents. Dans la deuxième partie du chapitre, les auteurs dressent un portrait historique de la logique russe au XIX^e siècle comme se mouvant sur deux axes : le premier est celui de la philosophie universitaire, scolastique, qui tourne autour de l'école wolffienne, et de l'autre, un mélange informe de mysticisme, de matérialisme, de franc-maçonnerie, de positivisme et de socialisme. Les auteurs avancent l'hypothèse que la réception des logiciens allemands et anglais du milieu du XIX^e siècle a été dominante dans la Russie du début du XX^e siècle essentiellement en raison des affinités entre la logique traditionnelle philosophique des Allemands et des Anglais avec la philosophie scolastique russe, mais ils ne s'engagent pas davantage à étudier cette affinité.

Les auteurs s'écartent, dans le quatrième chapitre (p. 290-342), de la cartographie germano-russe annoncée et, après une discussion des modalités du jugement chez Sigwart et Frege, ils présentent leur interprétation de l'opérateur de vérité de MacColl permettant d'établir une différence logique signifiante entre « A est vrai » et « A ».

Après le cinquième chapitre (p. 343-359), qui aborde rapidement le thème des connexions propositionnelles chez Sigwart, le sixième et dernier chapitre (p. 360-431) se consacre à la question de la déduction logique. Dans la première partie, les auteurs présentent la théorie des variations de Bolzano ainsi que sa conception de la déductibilité en confrontant l'interprétation de Siebel (*Der Begriff der Ableitbarkeit bei Bolzano*, 1996 ; voir également « la notion bolzaniennne de déductibilité » dans le volume 30, n° 1 de cette revue) à celle de George (« Bolzano's Consequence, Relevance, and Enthymemes », *Journal of Philosophical Logic*, 12, 1983), donnant raison à ce dernier dans sa modification de la théorie bolzaniennne. La dernière partie du chapitre propose une discussion des logiques de la pertinence chez les logiciens russes Vladislavlev, Linde et Orlov.

Pris comme un tout, le livre de Stelzner et Kreiser a certains points faibles : l'enchaînement des thèmes n'est pas toujours clair, et l'absence de confrontation critique, même minimale, avec les théories exposées empêche le lecteur de pouvoir évaluer l'intérêt d'une théorie par rapport à l'autre en fonction d'un point de vue donné. Dans le cas de la discussion des logiques épistémiques, qui occupe la plus grande partie du livre, cela aurait contribué à mieux cerner l'unité thématique.

L'ouvrage a cependant un intérêt indéniable en ce qui a trait aux exposés pris isolément : la contribution de Sigwart à la logique est aujourd'hui *terra incognita*, alors que de 1873 à 1911, sa *Logik* a connu quatre éditions et qu'elle a été discutée autant par Frege et Husserl que par les psychologues allemands et autrichiens ainsi que par les logiciens russes. Il est réjouissant de voir que son importance a été reconnue par les auteurs. Les exposés des logiques non classiques russes seront également fort instructifs pour le lecteur germanophone non russophone, d'autant plus que les auteurs ont étoffé le livre de nombreuses citations substantielles qui donnent au moins un premier accès à ces textes dont la réception est encore fort réduite.

GUILLAUME FRÉCHETTE
Université de Hambourg

Jean Seidengart, *Dieu, l'univers et la sphère infinie. Penser l'infinité cosmique à l'aube de la science classique*, Paris, Albin Michel, 2006, 610 pages.

Yvon Gauthier

Cosmopolitisme et particularisme
Volume 34, numéro 1, printemps 2007

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015875ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/015875ar>

[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

Gauthier, Y. (2007). Compte rendu de [Jean Seidengart, *Dieu, l'univers et la sphère infinie. Penser l'infinité cosmique à l'aube de la science classique*, Paris, Albin Michel, 2006, 610 pages.] *Philosophiques*, 34 (1), 210–212.
<https://doi.org/10.7202/015875ar>

Jean Seidengart, *Dieu, l'univers et la sphère infinie. Penser l'infinité cosmique à l'aube de la science classique*, Paris, Albin Michel, 2006, 610 pages.

Cet imposant ouvrage a son centre de gravité dans l'œuvre de Giordano Bruno, le philosophe italien qui est le grand responsable de l'infinitisation de l'univers selon l'auteur et qui sera brûlé vif comme hérésiarque par l'Inquisition en 1600 après s'être vu refuser un compas (« *circumnus* ») pour la préparation de sa défense devant le tribunal ecclésiastique (p. 291). Jean Seidengart consacre plus du tiers de son livre à Giordano Bruno et à son influence (chapitres III et IV, pp. 147-397). Le Nolain — Bruno était né à Nola près de Naples — mérite bien ce traitement de faveur en vertu de son audace théorique et de son courage moral. Pourtant, toute son œuvre ne vise qu'à montrer que le cosmos infini est la création d'un Dieu infini, ce qui s'accorde aussi bien à la théologie chrétienne qu'à l'héliocentrisme de Copernic dont il était un ardent défenseur.

Le thème central de l'ouvrage, l'univers comme « sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part » remonte comme on sait à Nicolas de Cuse et plus loin encore à une source anonyme du Moyen Âge, peut-être hermétique. Dans son introduction « Le monde, l'univers et l'infini » qui fait allusion au titre classique d'Alexandre Koyré *Du monde clos à l'univers infini*, l'auteur, qui prend d'ailleurs ses distances avec Koyré, nous rappelle qu'en deçà de la *via negativa* de la théologie négative les langues indo-européennes, du sanskrit au français, ont prononcé l'infini sur le mode négatif ; il aurait pu ajouter l'hébreu ici, puisque le Dieu hébraïque de la cabale « *en sof* », littéralement sans fin ou sans limite, se décline aussi avec une particule de négation « *אין* » comme l'« *απείρον* » grec. Mais Seidengart nous prévient de l'excès d'érudition en ces matières (p. 482) et nous met en garde (p. 151) contre une Frances A. Yates qui a trop insisté sur l'influence de la tradition hermétique chez Bruno dans son livre *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (London, Routledge and Kegan, 1964). On pourrait ajouter encore que la prudence épistémologique que l'auteur attribue aussi bien à Copernic qu'à Descartes au sujet de l'infinité cosmique est un trait de sa propre démarche, une prudence qu'ignorait totalement le spéculatif Nolain.

Le chapitre I, « L'immensité cosmique au sens de Copernic », est une lecture attentive du *De Revolutionibus orbium caelestium* de 1543 qui a été peu lu dans son intégrité, nous apprend Seidengart ; ce chapitre se termine sur le constat qu'un Copernic circonspect hésitait entre le fini et l'infini (pp. 104 et ss.), fidèle malgré tout à l'archétype de la sphère parfaite du *De caelo* d'Aristote qui a imprégné la cosmologie de Ptolémée. Le chapitre II est consacré aux coperniciens italiens et aux Anglais John Dee et Thomas Digges (1527-1608) à qui l'on doit *A perfit description of the Celestial Orbes* de 1576 avec un diagramme de sphères concentriques qui contient l'inscription « *This orbe of starres fixed infinitely up extendeth itself...* ». Vint Tycho Brahé, le plus grand astronome de la seconde moitié du XVI^e siècle, qui a d'abord été copernicien, s'est rétracté par la suite et s'est opposé à toute visée infinitiste (p. 141) parce que, pour lui comme pour Descartes et Husserl, la Terre ne se meut pas ! Bruno vint ensuite qui, pour se défendre en 1592, jugeait « chose indigne de la bonté et de la puissance divines » (*cosa indigna della divina bontà e potentia*) de ne produire qu'un monde fini. D'où, *a contrario*, l'argument que l'univers infini est un « effet de la puissance divine infinie » (*effetto della infinita, divina potentia*). Cet argument, qui n'est pas neuf et que j'appellerai la corrélation créateur infini-créature, infinie sur le modèle spinoziste de la

natura naturans — *natura naturata*, se retrouve aussi bien avant Bruno qu'après, de Spinoza jusqu'à Cantor qui voulait fonder son arithmétique cardinale infinie des $\aleph$ sur l'absolue infinité d'un Dieu « *absolut-unendlich* ». Kant devait inventer le même argument dans sa *Théorie du ciel* de 1755 qui traitait au chapitre VII « de la création dans l'étendue totale de son infinité spatiale et temporelle » pour l'abandonner ensuite dans la *Critique de la raison pure* au profit de sa propre révolution copernicienne en cherchant dans le sujet observateur plutôt que dans le monde observé les lois du mouvement des corps célestes (B XXIII). Sur la question de l'infini, Kant optera pour la régression « *ad indefinitum* » (B 546) dans sa dissolution de la première idée cosmologique : le monde n'est ni fini ni infini, car nous n'avons jamais d'infini déterminé, « *bestimmtes Unendliches* ». Pour le Kant de la *Critique*, l'univers a plutôt une extension indéterminée : « *unbestimmte Weite* » (B551). L'auteur, qui connaît bien la cosmologie kantienne, ne cite pourtant pas ces textes. Pour Hegel, la mauvaise infinité, « *die schlechte Unendlichkeit* », sera quantitative alors que le bon infini (qualitatif) sera celui du rapport dynamique, comme dans l'expression du quotient dx/dy du calcul infinitésimal.

Descartes avant Kant avait rejeté l'idée d'infini cosmique et mathématique pour réserver le concept d'infini à Dieu seul ; l'auteur montre bien dans son chapitre V, « L'univers infini dans la métaphysique classique », que l'idée d'infini n'a plus la simplicité brunienne. Même la postérité immédiate de Bruno dans la cosmologie classique, de Campanella et Mersenne à Galilée et Kepler, ne reprendra pas la manière et l'esprit du philosophe nolain. Kepler, par exemple, est copernicien et il conserve l'univers sphérique — pour l'harmonie des sphères ! — et en réduit la taille pour préserver les rapports harmoniques, pourrait-on dire. Le mathématicien Kepler avait toujours dans l'esprit la théorie arithmétique des proportions « *λογοί* » héritée d'Euclide et d'Archimède, et il ressentait un « je ne sais quoi d'horrible » (*nescio quid horroris occulti*) à l'idée d'un univers infini (p. 349). Pascal, avec ses deux infinis de l'infiniment grand et de l'infiniment petit, pouvait être effrayé par « le silence éternel de ces espaces infinis », mais c'était pour être conforté ensuite par l'idée de Dieu. Le mathématicien Cauchy suivra Descartes sur la question de l'infini en mathématiques alors que pour Gauss l'infini n'est qu'une façon de parler, et, pour Leibniz, l'infini mathématique est syncatégorématique et n'est qu'une fiction utile. Chez ce dernier, Dieu seul est véritablement infini qui peut créer une infinité de monades dans une nature créée accueillant l'infini en surabondance. Spinoza, qui a lu Bruno, ira plus loin que lui, et Jean Seidengart a peut-être tort ici (p. 482) de négliger les sources juives de la pensée infinitiste de Spinoza. La théorie de l'émanation avec la substance infinie et ses attributs infinis, la pensée et l'étendue (et leurs modes), n'est certainement pas étrangère à la genèse des *sefirot* ou manifestations de l'infini (*en sof*) dans la tradition cabalistique ; la pulsation du « *tsimtsum* », la respiration de Dieu lui-même en quelque sorte, crée le monde par kénose ou sortie de soi. Que cette tradition remonte à Philon d'Alexandrie et aux sources grecques (avant et avec Plotin), on ne saurait la réduire à la seule influence de Bruno (sans doute influencé par la même tradition). Quoi qu'il en soit, Bruno n'est qu'un point, central peut-être, dans cette sphère infinie dont le centre est partout, faut-il le rappeler.

Ce centre a irradié dans plusieurs directions si l'on suit l'auteur sur « la question de l'infinie pluralité des mondes » (chapitre VI), chez l'Anglais John Wilkins, le Suisse Pierre Borel, le Français Cyrano de Bergerac ou encore un Fontenelle vulgarisateur et un Huygens savant. Fontenelle, outre ses *Entretiens sur la pluralité des mondes*,

a publié des *Éléments de la Géométrie de l'Infini* qui ne sont pas sans intérêt dans la mesure où il tente de justifier le calcul infinitésimal en recourant à qu'il appelle « les infinis indéterminés ».

Quant à l'immense savant que fut Christiaan Huygens, son *Cosmotheoros* est un plaidoyer pour la pluralité des mondes habités : une seule Terre avec ses animaux rationnels serait une incongruité dans un si vaste univers créé par un Dieu tout-puissant.

En guise de conclusion, l'auteur nous livre quelques réflexions d'inspiration brunnienne sur l'interpénétration du fini et de l'infini qui nous permet, pour ainsi dire, de « comprendre le sens de notre propre finitude » (p. 571) dans la docte ignorance où l'opposition fini-infini s'évanouit, selon le vœu du Cusain.

C'est là un ouvrage riche d'un historien épistémologue qui a produit une étude fouillée de la théorie cosmologique de Copernic à Bruno et sa postérité philosophique. L'impressionnant appareil de notes, la bibliographie détaillée de cette période allant du Moyen Âge à la science classique font de ce travail un outil indispensable pour la recherche en épistémologie historique sur la question de l'infini. La question emprunte les voies conjointes de la métaphysique, de la physique et des mathématiques. Mais la poésie n'est pas en reste chez certains pour qui elle est une véritable théophanie. Comme le chante von Haller, le plus sublime des poètes allemands selon Kant, dans son poème inachevé sur l'éternité : *Infinité qui pourrait te mesurer ?* D'autres poètes ont chanté l'infinité du ciel, comme Lamartine dans *L'Infini dans les cieux* :

Et que l'esprit de Dieu, sous ses ailes fécondes
De son ombre de feu couve au berceau des mondes

Dans son essai poétique *Eurêka*, Edgar Allan Poe pensait que l'idée d'infini était hors de portée humaine (« *lies out of the brain of man* »). Poe, qui n'était pas moins philosophe ou moins instruit de la science de son temps que Bruno — l'astronome et organiste William Herschel était sa principale source scientifique —, avait conçu un univers fini créé par Dieu et qui doit retourner en son sein dans un mouvement d'expansion-contraction que certains ont vu comme la préfiguration d'un modèle de la cosmologie relativiste contemporaine. On retrouve ce modèle dans un ouvrage sérieux du physicien Freeman Dyson, *Infinity in all directions*. On le retrouve aussi dans un livre (moins sérieux) de popularisation de deux cosmologues contemporains, J.-P. Luminet et M. Lachièze-Rey, *De l'infini... Mystères et limites de l'Univers*. On pourra mesurer la richesse, la pertinence et l'actualité du travail de Jean Seidengart aux imprécisions et aux approximations philosophiques et autres de ce dernier ouvrage.

YVON GAUTHIER
Université de Montréal

George Khushf (dir.), *Handbook of bioethics : Taking stock of the field from a philosophical perspective*, Kluwer Academic Publishers, 2004, 573 pp.

L'ouvrage édité par G. Khushf se présente comme un panorama relativement exhaustif de la réalité de la bioéthique aujourd'hui, sous la forme d'une collection d'essais (vingt-six contributions, elles-mêmes classées en cinq sections) réunissant des philosophes et

George Khushf (dir.), *Handbook of bioethics: Taking stock of the field from a philosophical perspective*, Kluwer Academic Publishers, 2004, 573 pp.

Soumaya Mestiri

Cosmopolitisme et particularisme
Volume 34, numéro 1, printemps 2007

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015876ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/015876ar>

[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

Mestiri, S. (2007). Compte rendu de [George Khushf (dir.), *Handbook of bioethics: Taking stock of the field from a philosophical perspective*, Kluwer Academic Publishers, 2004, 573 pp.] *Philosophiques*, 34 (1), 212–215.
<https://doi.org/10.7202/015876ar>

a publié des *Éléments de la Géométrie de l'Infini* qui ne sont pas sans intérêt dans la mesure où il tente de justifier le calcul infinitésimal en recourant à qu'il appelle « les infinis indéterminés ».

Quant à l'immense savant que fut Christiaan Huygens, son *Cosmotheoros* est un plaidoyer pour la pluralité des mondes habités : une seule Terre avec ses animaux rationnels serait une incongruité dans un si vaste univers créé par un Dieu tout-puissant.

En guise de conclusion, l'auteur nous livre quelques réflexions d'inspiration brunnienne sur l'interpénétration du fini et de l'infini qui nous permet, pour ainsi dire, de « comprendre le sens de notre propre finitude » (p. 571) dans la docte ignorance où l'opposition fini-infini s'évanouit, selon le vœu du Cusain.

C'est là un ouvrage riche d'un historien épistémologue qui a produit une étude fouillée de la théorie cosmologique de Copernic à Bruno et sa postérité philosophique. L'impressionnant appareil de notes, la bibliographie détaillée de cette période allant du Moyen Âge à la science classique font de ce travail un outil indispensable pour la recherche en épistémologie historique sur la question de l'infini. La question emprunte les voies conjointes de la métaphysique, de la physique et des mathématiques. Mais la poésie n'est pas en reste chez certains pour qui elle est une véritable théophanie. Comme le chante von Haller, le plus sublime des poètes allemands selon Kant, dans son poème inachevé sur l'éternité : *Infinité qui pourrait te mesurer ?* D'autres poètes ont chanté l'infinité du ciel, comme Lamartine dans *L'Infini dans les cieux* :

Et que l'esprit de Dieu, sous ses ailes fécondes
De son ombre de feu couve au berceau des mondes

Dans son essai poétique *Eurêka*, Edgar Allan Poe pensait que l'idée d'infini était hors de portée humaine (« *lies out of the brain of man* »). Poe, qui n'était pas moins philosophe ou moins instruit de la science de son temps que Bruno — l'astronome et organiste William Herschel était sa principale source scientifique —, avait conçu un univers fini créé par Dieu et qui doit retourner en son sein dans un mouvement d'expansion-contraction que certains ont vu comme la préfiguration d'un modèle de la cosmologie relativiste contemporaine. On retrouve ce modèle dans un ouvrage sérieux du physicien Freeman Dyson, *Infinity in all directions*. On le retrouve aussi dans un livre (moins sérieux) de popularisation de deux cosmologues contemporains, J.-P. Luminet et M. Lachièze-Rey, *De l'infini... Mystères et limites de l'Univers*. On pourra mesurer la richesse, la pertinence et l'actualité du travail de Jean Seidengart aux imprécisions et aux approximations philosophiques et autres de ce dernier ouvrage.

YVON GAUTHIER
Université de Montréal

George Khushf (dir.), *Handbook of bioethics : Taking stock of the field from a philosophical perspective*, Kluwer Academic Publishers, 2004, 573 pp.

L'ouvrage édité par G. Khushf se présente comme un panorama relativement exhaustif de la réalité de la bioéthique aujourd'hui, sous la forme d'une collection d'essais (vingt-six contributions, elles-mêmes classées en cinq sections) réunissant des philosophes et

des médecins qui se proposent d'envisager les questions qui les interpellent selon une approche philosophique.

Pour autant, et comme le souligne l'introduction du recueil, la tâche n'est pas mince, et qui s'y attelle doit d'abord affronter deux difficultés majeures conçues comme deux risques inhérents à la nature même de la bioéthique en tant que discipline de recherche. Le premier danger est celui d'une perte de repères : ceux qui rejoignent la bioéthique viennent d'horizons différents, de sorte qu'il est au final extrêmement malaisé de cerner des profils et de classer les intervenants, chercheurs et contributeurs comme appartenant à une discipline *initiale* (philosophie, théologie, sciences médicales...), puisqu'ils se définissent d'emblée comme bioéthiciens. Le second danger est celui de la spécialisation à outrance dans une question précise de bioéthique, en oubliant qu'il s'agit d'une discipline très étendue, qui couvre un champ très large dont les divers éléments doivent être en liaison continue les uns avec les autres. En ce sens, la création et le développement de pôles de spécialisation indépendants nuit à une vision synthétique des choses au sein d'une « discipline multiple », conçue comme un réseau aux nombreuses ramifications.

L'approche du recueil, une approche *philosophique*, n'est pas, elle non plus, aisée à définir et à réaliser. Qu'est-ce approcher philosophiquement la bioéthique ? Il s'agit, affirme Khushf, d'adopter et de faire sienne la rigueur formelle qui définit classiquement le raisonnement philosophique, tout en se démarquant de l'idée selon laquelle la philosophie, mère de toutes les sciences, est fondée à nous fournir les réponses à toutes les questions que nous nous posons. En somme, le rapport qui unit bioéthique et philosophie peut être résumé de la manière suivante : la bioéthique est une pratique bien établie, avec sa culture, ses normes et sa propre histoire ; si elle ne la définit pas et si elle ne cherche pas à en offrir une reconstruction, la philosophie ne lui est cependant pas totalement étrangère puisqu'elle lui propose d'œuvrer selon sa méthode et avec ses armes, usant à la fois du concept et du regard critique.

La première section, « L'émergence de la bioéthique », recense une unique contribution, celle de Jonsen, et fait office d'introduction historique au présent volume. Jonsen énumère les différents facteurs qui ont permis l'émergence de la bioéthique et prend soin de démontrer que cette naissance n'est pas une naissance unilatérale, mais s'est accompagnée, conjointement, de la re-naissance des traditions et des disciplines qui ont permis l'édification de la bioéthique. Plus particulièrement, une dialectique fructueuse s'est mise en place, et la philosophie, dans un retour de balancier qui lui fut à la fois bénéfique et salutaire selon Jonsen, s'est vue acculée à renouveler ses méthodes d'investigation et à sortir du positivisme logique alors en vogue pour entrer dans une sphère plus concrète d'inspiration aristotélicienne, voir pragmatiste, à la Dewey par exemple.

La deuxième section, « La théorie bioéthique », regroupe sept contributions, deux d'entre elles étant écrites à quatre mains. Le point commun de ces contributions est l'idée selon laquelle aucune réponse, que l'on soit féministe, adepte de l'éthique narrative ou autre, ne peut prendre la forme d'une solution définitive, indépassable, mathématique. Des différences d'approche émergent toutefois, prenant souvent la forme d'une alternative et requérant, de la part du bioéthicien, une prise de position ferme. Ainsi en est-il de la question de savoir si l'on doit mettre l'accent sur les actions ou l'agent lui-même, sur le mobile de l'action ou sur ses conséquences. Pour autant, les séparations ne sont jamais aussi tranchées qu'elle peuvent le paraître *ab initio*, et l'on trouve souvent des démarches synthétiques qui œuvrent à dépasser le manichéisme primaire ; c'est le cas de Boyle, par exemple, qui cherche à intégrer un certain

conséquentialisme à l'intérieur d'un cadre déontologique. Les implications de ces questionnements ciblés sont déterminantes. Elles exigent que soit repensée la finalité même de la bioéthique en interrogeant le socle même sur lequel elle s'est établie : faut-il en revisiter l'arrière-plan moral de fond en comble ou se contenter d'en dénoncer les limites ? Là encore, les contributeurs sont partagés, plus ou moins virulents.

La troisième section a pour objet les concepts fondamentaux de l'éthique clinique. Elle rassemble cinq essais qui se proposent d'examiner le rapport délicat existant entre la pratique clinique ou médicale et l'idéal, en termes de relations humaines dans un cadre sanitaire au sens large. La première exige l'action et ne peut se permettre une réflexion infinie. La nature du second exige, elle, la présence d'un jeu permanent entre les règles et les principes inhérents à la pratique, d'un côté, et la particularité quasi-infinie des situations dans le domaine de la médecine clinique, de l'autre. La bioéthique a permis à cette dernière de se sortir du paradigme paternaliste, dans lequel le praticien, détenteur du savoir absolu, donnait à la fois l'information et la solution au patient, résolument passif. Il s'agit à présent de tendre vers un schéma responsabilisant au sein duquel le malade est considéré comme tout à fait apte à déterminer son intérêt. Cet intérêt peut être, au demeurant, opposé à ce que le médecin considère comme bénéfique à son patient, de sorte qu'une éthique du dialogue doit être instaurée, brisant par-là même la structure archaïque hiérarchique praticien/patient.

Cette éthique du dialogue ouvre la voie à une nouvelle approche de la médecine, au sein de laquelle les questions de l'autonomie, de l'identité personnelle, du bien-être et de l'accomplissement individuels acquièrent un statut auquel elles n'avaient jamais pensé pouvoir prétendre. Ces questions se meuvent autour d'un axe central, la maladie. Comment définir la maladie ? Est-ce un simple dysfonctionnement, un rouage qui s'enraye ? Est-ce un élément fortement perturbateur qui fait irruption dans l'existence et la traverse de part et d'autre en laissant le patient désorienté et aliéné ? Au-delà des définitions, il faut veiller à ce que malade et médecin se retrouvent dans une relation de confiance et de savoir partagé, et à ce que la réponse du second prenne en considération la spécificité du premier (Zaner).

La quatrième section réunit quatre études qui se proposent d'étudier les modalités et les implications du passage d'une relation initialement privée entre le médecin et son patient à la sphère publique lorsqu'il s'agit de prendre position et de légiférer sur des questions comme l'euthanasie, la procréation assistée ou les maladies génétiques. Ces questions rejoignent une préoccupation commune : l'opposition classique entre l'individu et la communauté — entre l'intérêt personnel et le bien commun — évaluée en termes de coût, souvent exorbitant pour le premier. Mais cette dichotomie structurante est elle-même trompeuse quand il s'avère que l'exercice de notre capacité d'auto-détermination engage la destinée d'un autre (que ce soit une personne ou un groupe de personnes) tout autant que soi-même. C'est le cas principalement des maladies génétiques qui engagent aussi bien le porteur que sa descendance présente et à venir. Comment la bioéthique se positionne-t-elle par rapport à ces questions ? Les quatre contributions de cette section tentent de répondre à cela en posant, peu ou prou, la nécessité d'une ré-appréhension des principes de la réflexion éthique.

La dernière section regroupe cinq essais qui se retrouvent autour d'un thème commun, les fondements éthiques des professions de la santé, et interrogent à la fois l'idéal de compétence scientifique et l'idéal éthique à l'heure où la médecine est menacée de devenir un commerce comme un autre. La médecine ne doit pas se concevoir comme la simple réparation d'un dysfonctionnement, comme une pure technique. Elle est bien

plus que cela : comme gérontologie par exemple, elle se doit de prévenir, et non pas uniquement de guérir, en promouvant des politiques pour le long terme (McCullough).

En résumé, cette collection d'essais offre au lecteur un excellent aperçu de ce qu'est la bioéthique aujourd'hui, aussi bien par la variété des thèmes traités que par la diversité des contributeurs, venus d'horizons intellectuels et professionnels différents. Ceux-ci se complètent et se répondent dans un dialogue fécond qui invite à penser et   s'interroger.

SOUMAYA MESTIRI

Université de Tunis

Bruno Gnassounou et Max Kistler, *Causes, pouvoirs, dispositions en philosophie. Le retour des vertus dormitives*, Paris,  ditions de la rue d'Ulm et Presses Universitaires de France, 2005, 192 pp.

On dit de certains concepts qu'ils ont leur propre temporalité, ce qui permet à certains historiens de la philosophie de parler de l'av nement ou de la disparition d'un problème. S'il est une notion dont la mort semblait annoncée par la science moderne et même enterrée par l'analyse humienne de la causalité, c'est bien celle de pouvoir causal. Pourtant, quand la philosophie entend abandonner une idée, le langage ordinaire, lui, continue parfois de l'employer et, ce faisant, continue d'attribuer des pouvoirs aux choses : nous utilisons des somnifères, mangeons des êtes à mâcher mall eables, etc. Plus encore, les contributions recueillies dans cet ouvrage montrent que la question des pouvoirs causaux et des dispositions, celle de leur nature ou de leur rôle dans l'explication scientifique, n'ont jamais véritablement cessé d'intéresser la philosophie. Plus qu'une simple histoire de cette problématique, ce livre entend montrer la pertinence des notions de pouvoir et de disposition en philosophie des sciences et en philosophie de l'action, principalement au sein de ce que l'on nomme à tort à la philosophie analytique à. Comment, sans accepter les dispositions, expliquer qu'une propriété ne s'exerce pas nécessairement tout le temps ? Ou encore qu'elle doit d'une certaine manière précéder son exercice ? Qu'elle dépend d'un contexte d'exercice ? Parmi les problèmes que posent ces notions, l'ontologie des propriétés dispositionnelles occupe la première place. On apprend donc dans ce livre comment la philosophie contemporaine a réinvesti avec force ce terrain, en tentant de comprendre les difficultés logiques liées à l'usage de ces concepts, ainsi que celles, ontologiques, que suscite la caractérisation de leur nature.

Le livre commence (chap. 1) par un rappel historique fort utile sur les raisons de la critique moderne illustrée par le célèbre passage du *Malade imaginaire* de Molière à propos des vertus dormitives de l'opium. D'un point de vue historique, on a principalement reproché deux choses à l'idée de pouvoir causal : d'abord sa faiblesse explicative (attribuer un pouvoir reviendrait à fournir une explication causale tautologique, comme dans l'exemple de Molière) ; ensuite, à l'époque moderne, on reproche à cette théorie de faire du pouvoir une qualité occulte attachée à une substance (on ne sait plus comment formuler une ontologie des pouvoirs, après que John Locke et Robert Boyle ont eu tendance à assimiler les propriétés dispositionnelles aux accidents réels de scolastiques). On voit donc comment une tradition que l'on serait tenté de nommer à empiriste à a toujours résisté à l'idée de pouvoir, de Descartes   Carnap.

Bruno Gnassounou et Max Kistler, *Causes, pouvoirs, dispositions en philosophie. Le retour des vertus dormitives*, Paris, Éditions de la rue d'Ulm et Presses Universitaires de France, 2005, 192 pp.

Aurélien Robert

Cosmopolitisme et particularisme
Volume 34, numéro 1, printemps 2007

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015877ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015877ar>

[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

Robert, A. (2007). Compte rendu de [Bruno Gnassounou et Max Kistler, *Causes, pouvoirs, dispositions en philosophie. Le retour des vertus dormitives*, Paris, Éditions de la rue d'Ulm et Presses Universitaires de France, 2005, 192 pp.] *Philosophiques*, 34 (1), 215–216. <https://doi.org/10.7202/015877ar>

plus que cela : comme gérontologie par exemple, elle se doit de prévenir, et non pas uniquement de guérir, en promouvant des politiques pour le long terme (McCullough).

En résumé, cette collection d'essais offre au lecteur un excellent aperçu de ce qu'est la bioéthique aujourd'hui, aussi bien par la variété des thèmes traités que par la diversité des contributeurs, venus d'horizons intellectuels et professionnels différents. Ceux-ci se complètent et se répondent dans un dialogue fécond qui invite à penser et   s'interroger.

SOUMAYA MESTIRI
Université de Tunis

Bruno Gnassounou et Max Kistler, *Causes, pouvoirs, dispositions en philosophie. Le retour des vertus dormitives*, Paris,  ditions de la rue d'Ulm et Presses Universitaires de France, 2005, 192 pp.

On dit de certains concepts qu'ils ont leur propre temporalité, ce qui permet à certains historiens de la philosophie de parler de l'av nement ou de la disparition d'un problème. S'il est une notion dont la mort semblait annoncée par la science moderne et même enterrée par l'analyse humienne de la causalité, c'est bien celle de pouvoir causal. Pourtant, quand la philosophie entend abandonner une idée, le langage ordinaire, lui, continue parfois de l'employer et, ce faisant, continue d'attribuer des pouvoirs aux choses : nous utilisons des somnifères, mangeons des êtes à mâcher mall eables, etc. Plus encore, les contributions recueillies dans cet ouvrage montrent que la question des pouvoirs causaux et des dispositions, celle de leur nature ou de leur rôle dans l'explication scientifique, n'ont jamais véritablement cessé d'intéresser la philosophie. Plus qu'une simple histoire de cette problématique, ce livre entend montrer la pertinence des notions de pouvoir et de disposition en philosophie des sciences et en philosophie de l'action, principalement au sein de ce que l'on nomme à tort à la philosophie analytique à. Comment, sans accepter les dispositions, expliquer qu'une propriété ne s'exerce pas nécessairement tout le temps ? Ou encore qu'elle doit d'une certaine manière précéder son exercice ? Qu'elle dépend d'un contexte d'exercice ? Parmi les problèmes que posent ces notions, l'ontologie des propriétés dispositionnelles occupe la première place. On apprend donc dans ce livre comment la philosophie contemporaine a réinvesti avec force ce terrain, en tentant de comprendre les difficultés logiques liées à l'usage de ces concepts, ainsi que celles, ontologiques, que suscite la caractérisation de leur nature.

Le livre commence (chap. 1) par un rappel historique fort utile sur les raisons de la critique moderne illustrée par le célèbre passage du *Malade imaginaire* de Molière à propos des vertus dormitives de l'opium. D'un point de vue historique, on a principalement reproché deux choses à l'idée de pouvoir causal : d'abord sa faiblesse explicative (attribuer un pouvoir reviendrait à fournir une explication causale tautologique, comme dans l'exemple de Molière) ; ensuite, à l'époque moderne, on reproche à cette théorie de faire du pouvoir une qualité occulte attachée à une substance (on ne sait plus comment formuler une ontologie des pouvoirs, après que John Locke et Robert Boyle ont eu tendance à assimiler les propriétés dispositionnelles aux accidents réels de scolastiques). On voit donc comment une tradition que l'on serait tenté de nommer à empiriste à a toujours résisté à l'idée de pouvoir, de Descartes   Carnap.

Suivent ensuite quatre études qui entendent toutes défendre l'idée de pouvoir causal. Celle de Cyrille Michon (chap. 2) présente une défense générale de l'idée de vertu en faisant ressortir sa pertinence conceptuelle. Là où Molière pensait trouver des pouvoirs magiques dans l'explication aristotélicienne de la causalité, Michon nous montre que c'est plutôt le contraire qui se passerait si on abandonnait la notion de pouvoir. En effet, la causalité ne serait qu'occasion fortuite, suite contingente d'événements, dont la raison nous échapperait. Lorsqu'on s'interroge sur le *pourquoi* d'une action, on doit mentionner un pouvoir, alors que le *comment* de l'action peut être réduit à la description de la nature des agents et des patients, aux mécanismes qui les lient entre eux. La science a donc pour rôle d'expliquer les pouvoirs. C'est en cela qu'il faut opposer, selon Michon, l'idée de pouvoir causal au modèle déductif-nomologique encore en vigueur dans les sciences.

Bruno Gnassounou (chap. 3), pour sa part, défend l'idée de pouvoir en montrant que l'on peut accepter sans contradiction ce qu'il appelle « la grammaire philosophique » des pouvoirs. Comprendre l'action requiert conceptuellement la notion de pouvoir. Partant du problème ontologique, Gnassounou interroge la nature relationnelle des dispositions et montre comment il faut toujours considérer des pouvoirs actifs et des pouvoirs passifs pour comprendre une action causale, c'est-à-dire l'agent dans sa relation à un patient. Mais on ne saurait, selon lui, réduire les propriétés dispositionnelles à leur base catégorique, c'est-à-dire aux *relata*, aux propriétés des substances agissantes. En effet, Bruno Gnassounou montre de manière convaincante que l'analyse de l'action demande non seulement l'idée de pouvoir, mais aussi celle d'un sujet d'action, lequel doit être distingué de ses opérations.

Max Kistler (chap. 4) s'intéresse à un problème plus précis concernant l'efficacité causale des propriétés dispositionnelles. Il s'agit de savoir si une disposition est réductible à une propriété non dispositionnelle, par exemple la fragilité d'un objet à sa structure matérielle. L'auteur soutient une forme de réalisme des dispositions : elles ont une efficacité causale qui n'est pas réductible.

Dans la dernière contribution de ce volume, Andreas Hüttemann (chap. 5) prend en quelque sorte le contre-pied de Kistler, en affirmant que les dispositions ne sont pas les causes de leur manifestation. L'analyse se termine par une reformulation de la logique des énoncés contre-factuels de Lewis, qui sont nécessaires, selon Hüttemann, pour analyser la causalité et pour rendre compte de l'exercice d'une disposition dans un phénomène physique.

L'intérêt de ce livre, outre qu'il ravive un débat séculaire, consiste à montrer les différentes façons de réintégrer l'idée de pouvoir causal dans la philosophie contemporaine. Aussi le seul parti-pris de l'ouvrage est-il de présenter des arguments favorables aux dispositions. On ne trouvera ici aucune analyse strictement humienne de la causalité. Comme l'indique le sous-titre du livre, il s'agit bel et bien d'un « retour des vertus dormitives » en philosophie, sans la charge négative que comporte d'ordinaire cette formule.

AURÉLIEN ROBERT
École française de Rome

Nicholas Rescher, *Metaphysics: The Key Issues From A Realistic Perspective*, Amherst (NY): Prometheus Books, 2006, 352 pages.

Frédéric Tremblay

Cosmopolitisme et particularisme
Volume 34, numéro 1, printemps 2007

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015878ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/015878ar>

[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

Tremblay, F. (2007). Compte rendu de [Nicholas Rescher, *Metaphysics: The Key Issues From A Realistic Perspective*, Amherst (NY): Prometheus Books, 2006, 352 pages.] *Philosophiques*, 34 (1), 217–219. <https://doi.org/10.7202/015878ar>

Nicholas Rescher, *Metaphysics: The Key Issues From A Realistic Perspective*, Amherst (NY) : Prometheus Books, 2006, 352 pages.

S'inscrivant dans la tradition de la métaphysique aristotélicienne, l'auteur rassemble les idées, thèses et théories qu'il a soutenues et défendues au cours de sa carrière sur des thèmes de métaphysique contemporaine : l'existence, les catégories et les distinctions, la complexité, la vérité et la réalité, les lois de la nature, l'ontologie du processus, l'idéalisme pragmatique et le réalisme métaphysique, le réalisme scientifique, la non-existence, les mondes possibles, les limites de la connaissance, l'explicabilité, la raison suffisante et la théorie ultime, l'optimalisme et l'avenir de l'explication axiologique. Ces thèmes ne sont rattachés par aucune thèse directrice, sinon par deux prémisses méthodologiques qui traversent l'ouvrage : le réalisme pragmatique et le faillibilisme.

Selon l'auteur, la notion d'être est toujours corrélative à un domaine (*realm*). Être, c'est : 1) appartenir à un domaine *indépendant de la pensée* ; et 2) participer au commerce de la causalité du monde. L'existence est attribuée aux choses (et à leurs parties) qui conviennent à ces deux critères, mais aussi à leurs propriétés, relations, processus, champs de force, etc. L'observabilité n'est pas une condition nécessaire d'existence. En effet, les nombres, par exemple, sans être observables, ont néanmoins une existence *conceptuelle*. Cependant, l'auteur remet en question que les assomptions, suppositions, hypothèses et fictions littéraires puissent avoir une existence (conceptuelle ou non).

L'auteur qualifie sa position de *réalisme métaphysique* : doctrine suivant laquelle le monde existe de façon substantiellement indépendante de la pensée des êtres qu'il contient. Plus précisément, le réaliste métaphysique se commit à quatre thèses générales. Il admet que ce qui existe est : 1) autosubsistant (c.-à-d. a une identité endurante) ; 2) à l'intérieur de l'ordre causal des choses ; 3) public ; et 4) indépendant de l'esprit. Malgré ce dernier critère, la réalité n'est pas distincte de l'apparence mais lui est plutôt coordonnée, lorsque les apparences sont adéquates.

Cependant, l'expérience objective n'est possible qu'à condition que soit pré-supposée l'existence du réel, et la présupposition ontologique demeure un postulat fonctionnel. Certes, c'est par l'observation — la systématisation inductive — que la vérification de nos postulats doit s'accomplir, mais la postulation *a priori* du réel est néanmoins nécessaire pour ouvrir le chemin à l'investigation. En d'autres termes, la justification *méthodologique* du réalisme est pragmatique. De plus, parce que l'idée du réalisme est *notre* idée, elle suppose aussi une certaine forme d'idéalisme. Ainsi donc, la fondation méthodologique du réalisme est paradoxalement pragmatique et idéaliste. Dans les deux cas, l'influence de C. S. Peirce est indéniable.

Conformément au fondement pragmatico-idéaliste du réalisme, les catégories ontologiques sont traitées comme des schèmes conceptuels relatifs aux cultures et formes biologiques. Les protocatégories répondent alors aux questions de base : lequel ? combien ? de quel genre ? comme quoi ? etc. La thèse de la relativité des schèmes est confrontée à l'argument de la traductibilité de Davidson. Or, selon l'auteur, si l'argument de la traductibilité était correct, nous pourrions traduire un traité de chimie contemporaine en ionien de l'époque de Thalès et d'Anaximandre.

Quant aux différences catégorielles, elles sont exprimées par des *distinctions*. Pour être valides, celles-ci doivent être non seulement *rationnelles* (*distinctio rationis*), mais aussi *réelles* (*distinctio realis*), comme Suárez l'enseignait. De plus, elles doivent découper la réalité à ses *joints*, comme l'affirmait déjà Platon. L'auteur dresse une table des erreurs courantes de distinctions, qui se divisent en matérielles et formelles : les

espèces de l'erreur matérielle sont la vacuité, la trivialité et la futilité ; celles de l'erreur formelle sont l'imprécision, la nonexclusivité et la nonexhaustivité.

En ce qui concerne le thème de la complexité, un chapitre en décrit les différents modes : épistémique (descriptif, génératif, computationnel), ontologique (compositionnel, taxonomique), structurel (organisationnel, hiérarchique), fonctionnel (opérationnel, nomique). Ces modes, théoriquement séparés, fonctionnent en pratique de façon imbriquée. Par exemple, la complexité structurelle et la complexité compositionnelle sont généralement accompagnées par la complexité fonctionnelle. Enfin, un *impetus* à la nouveauté meut la nature, et la complexité de celle-ci est exponentiellement auto-potentialisante.

Sur le thème des non-existants, Rescher est sobre et formel : nous pouvons employer le « est » prédicatif pour parler d'eux, mais jamais le « est » d'existence. Le *Sosein* de Meinong n'a aucune existence propre. Son seul statut ontologique est d'être un objet de la pensée. Parmi les non-existants, l'auteur est particulièrement intéressé par le statut des possibles. Le réalisme fort des mondes possibles de David Lewis est discuté, puis rejeté comme intenable. Selon l'auteur, la théorie de Lewis est entièrement spéculative, notre unique accès aux mondes possibles étant l'imagination. Après tout, notre connaissance limitée ne parvient jamais à rattraper la complexification du réel.

Le chapitre le plus original (en ce qui concerne non pas l'évolution de l'auteur, mais celle de la métaphysique contemporaine) est certes celui qui porte sur l'ontologie du processus. L'auteur y récupère du matériel déjà paru dans *Process Metaphysics* (1996) et *Process Philosophy* (2000). Il présente d'abord les deux versions de la philosophie du processus : la première, dite *faible*, ne se commet pas sur le plan ontologique mais se contente d'affirmer qu'une explication processuelle est épistémologiquement plus appropriée ; la deuxième version, dite *forte*, ontologique cette fois, veut que toute entité physique soit réductible à des processus physiques. Rescher ne se prononce pas explicitement, mais en argumentant en faveur de la priorité existentielle des processus sur les substances, il marque son adhésion à la version forte. Ses arguments sont : 1) que les substances sont constituées de processus ; et 2) que les processus sont plus pénétrants (*pervasive*) que les substances, c.-à-d. qu'ils pénètrent un plus grand nombre de niveaux de réalité.

Or ces deux arguments ont pour prémisse la thèse controversée qu'il existe des processus sans propriétaire (*unowned processes*). L'idée vient de Wilfrid Sellars¹. Les processus sans propriétaire sont aussi appelés processus sans sujet (*subjectless processes*) et processus libres (*freeprocesses*). Un processus libre est un processus qui n'est lié à aucune substance. Le refroidissement de la température, le changement de climat et l'érosion de la ligne côtière, figurent parmi les exemples qu'il en donne. Parce que ces expressions emploient des termes de masse (qui ne renvoient pas à des substances bien délimitées), l'auteur semble supposer qu'il existe des masses indéterminées *dans le monde* (indépendamment de la cognition qu'on en a) et donc des processus qui ne chevauchent aucune substance mais des entités indéterminées.

La thèse qu'il existe de l'indétermination dans la nature est difficile à soutenir, car le fait que le langage contienne des termes de masse n'implique pas qu'il y ait dans le réel des masses indéterminées. En effet, ce n'est pas parce que nous employons, par exemple, l'expression « du sel », que notre proposition réfère à une masse de sel

1. « Foundations for a Metaphysics of Pure Process », *The Monist*, 1981, vol. 64, n° 1, pp. 3-90.

indéterminée. Il suffit de peser le sac ou d'en compter les grains pour s'apercevoir que le réel ne souffre aucune indétermination. L'indénombrabilité et l'indéterminabilité sont des dispositions épistémiques, mais jamais ontiques. De plus, les termes de masse ne sont pas les mêmes pour chaque langue. Prenons l'exemple de l'auteur : « *the flashing of lightning* ». En anglais, *lightning* est un terme de masse, mais la traduction française « éclair » n'en est pas un. Enfin, cette conception est d'autant plus déconcertante de la part de celui qui écrit dans le même livre un chapitre sur la complexité, où la nature est décrite comme infiniment complexe et composée.

Quoi qu'il en soit, Rescher expose pour s'y opposer la thèse de la réductibilité du processus, laquelle réduit chaque occurrence d'un *processus sans propriétaire* à un (ou plusieurs) *processus avec propriétaire*. Après tout, le refroidissement de la température n'a-t-il pas lieu dans une portion spécifique de l'air, spatiotemporellement localisable ? L'érosion de la ligne côtière n'est-elle pas constituée d'une multitude de dissociations spécifiques ayant chacune pour support un grain de sable spécifique et spatiotemporellement localisable ? C'est l'avis de P. F. Strawson, selon qui les deux versions du processualisme sont vouées à l'échec, car l'identification référentielle nécessite des objets physiques, et seuls les objets matériels, selon lui, sont distinguables et réidentifiables à travers le temps (deux conditions essentielles à l'identification référentielle). Rescher répond à Strawson que les processus sont tout autant identifiables que les objets matériels, et que, de surcroît, il est possible de reconceptualiser les objets matériels en processus.

Les positions opposées de Rescher et de Strawson semblent trop radicales. Il est faux de dire comme Strawson que les processus individuels ne sont pas identifiables : ils sont distinguables et réidentifiables à travers le temps, *mais seulement s'ils sont corrélatifs à une substance* — ce que Rescher ne veut pas concéder. C'est la thèse même de la liberté des processus qui, selon l'avis du recenseur, mine l'ontologie du processus. Seule la corrélation à une substance, ou à un substrat individuel, confère au processus la disposition d'être identifiable. Mais soutenir qu'il existe des *free-floating processes* est aussi conjectural que défendre que des mondes possibles nous côtoient : nous n'avons d'accès épistémique ni à l'un ni à l'autre. Rescher réagirait en affirmant que, contrairement aux mondes possibles, nous savons que les processus libres existent parce qu'ils participent à la causalité physique. Mais alors, si nous savons cela, c'est nécessairement que leur corrélation à une substance (ou substrat individuel) les dispose à l'observation.

En somme, les vues ontologiques exposées dans ce livre sont toujours soutenues conjointement à un examen épistémologique. De façon générale, l'exposition est claire et les thèses fermes et décidées. Cependant, et bien qu'il s'agisse d'un survol des questions essentielles, l'argumentation est souvent légère : on aimerait qu'à l'occasion l'auteur précise sa pensée ou propose des démonstrations. Enfin, le livre contient de nombreuses négligences qui devraient être revues, en l'occurrence des répétitions. Par exemple, un passage est littéralement reproduit dans deux chapitres différents (comparer les pages 39-43 et 165-169). De même, la section 4 du chapitre XIII contient un paragraphe répété deux fois (pp. 308-309). Notons finalement qu'à la page 331 nous lisons « *After Leibniz* », alors qu'il faudrait lire « *After Whitehead* ».

Yves Charles Zarka, *Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt*, Paris, Presses Universitaires de France, Collection Intervention philosophique, 2005, 96 pages.

Luc Vigneault

Cosmopolitisme et particularisme
Volume 34, numéro 1, printemps 2007

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015879ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/015879ar>

[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

Vigneault, L. (2007). Compte rendu de [Yves Charles Zarka, *Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt*, Paris, Presses Universitaires de France, Collection Intervention philosophique, 2005, 96 pages.] *Philosophiques*, 34 (1), 220–223.
<https://doi.org/10.7202/015879ar>

Yves Charles Zarka, *Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt*, Paris, Presses Universitaires de France, Collection Intervention philosophique, 2005, 96 pages.

La polémique entourant la collaboration de certains intellectuels allemands avec le régime nazi n'a rien de nouveau. Le cas de Heidegger a encore récemment été passé à la loupe par Emmanuel Faye, et le débat a été très vif. Il n'est donc pas étonnant que les écrits de Carl Schmitt apparaissent au banc des accusés. Quiconque connaît un tant soit peu le juriste et philosophe Carl Schmitt ne contestera non seulement son adhésion au parti national-socialiste allemand (NSDAP) ni ses prises de position et son engagement en faveur de l'idéologie hitlérienne mais aussi, et surtout, le fait que jusqu'à sa mort il n'exprima aucune forme de regret sur sa collaboration avec le régime nazi et la légitimité de celui-ci. Nul doute, Carl Schmitt fut bel et bien un nazi consentant et conscient des actions que ce régime présupposait. La question reste maintenant de savoir si les concepts juridiques et philosophiques de celui qui se considérait lui-même comme le fils spirituel de Hobbes ont encore, malgré ces faits, une quelconque valeur théorique. Que les idées de Schmitt aient trouvé preneur du côté de l'extrême droite n'est pas une chose surprenante. La question, plus problématique en effet, est que depuis quelque temps cette appropriation n'est plus l'unique apanage des ultra-libéraux ou des néo-conservateurs, mais de plusieurs penseurs importants de l'extrême gauche. Étonnant, mais comment comprendre une telle chose ? Outre les nombreux colloques, ouvrages ou articles, récemment consacrés à la pensée de Schmitt, on trouve actuellement chez les penseurs — clés du néo-marxisme (Toni Negri, Étienne Balibar ou Giorgio Agamben, pour ne nommer que ceux-là) une réappropriation des thèses de Schmitt, réappropriation qui viendrait pallier une « crise » de la pensée marxiste. Comment un auteur comme Carl Schmitt peut-il alimenter des discours de gauche ? La « crise très profonde de la gauche postmarxiste » offrirait-elle l'occasion à la théorie schmittienne de substituer la critique bien connue de Marx tant du « libéralisme, du parlementarisme, de la représentation que de la formalité des droits de l'homme » ? (p. 92) Telle sera la question que pose Zarka à propos de cette surprenante polémique sur la pensée de Schmitt.

Le contexte dans lequel s'inscrit le petit livre de Yves Charles Zarka est une sorte d'urgence à prendre position dans cette polémique et suit une série d'articles qu'a publiés l'auteur depuis 2002 sur le sujet. La prise de position de Zarka ne prétend pas faire le tour de la question « Schmitt » — l'auteur nous annonce qu'il prépare un autre ouvrage sur Carl Schmitt — mais, au contraire, simplement prendre position dans cette réappropriation insensée. La barbarie nazie ne s'est pas mise en place sans une longue et savante préparation : loin d'être un événement accidentel, une faille dans un parcours, elle est plutôt le fruit d'une idéologie, d'un travail de la pensée qui a développé et légitimé la nécessité même de sa réalisation. Ce sont les idées comme telles, propres à ce genre d'idéologie « qui conduisent aux ténèbres que [Zarka] appelle meurtrières » (p. 10). Parmi les fabricateurs de ces idées, Carl Schmitt occupe une place privilégiée, et cela pour deux raisons : pour la réappropriation dont il est l'objet mais aussi pour la radicalité avec laquelle il mettra sa pensée au service d'une légitimation de cette barbarie.

L'essentiel de l'ouvrage de Zarka sera de cerner la principale contribution de Schmitt à l'idéologie nazie dans la définition du juif et de la race juive comme « ennemi » intérieur et extérieur du régime nazi et du peuple allemand, définition dont découlera l'exposition de la position schmittienne d'une légitimation théorique de l'élimination

de cet « ennemi ». Si, pour Schmitt, le dualisme « ami/ennemi » est une catégorie naturelle de la chose politique — au sens où tout rapport politique doit se penser selon le fait naturel de la lutte entre antagonistes et donc de la catégorie ami/ennemi — la particularité de l'ennemi juif est que, loin d'être un ennemi ordinaire, un ennemi relationnel (un ennemi qui résulte de circonstances particulières et qui peut donc, dans une autre circonstance redevenir ami) il est un ennemi substantiel : un ennemi de sang au-delà de toute circonstance particulière. Un ennemi ontologique. Si la catégorie reste innommée par Schmitt, elle est toutefois opérante, selon Zarka, et en particulier dans les lois de Nuremberg. Dans une telle logique délirante de la guerre des races, il ne peut y avoir de répit, écrit celui-ci, « avant que l'une ou l'autre des races l'emporte et l'autre soit exterminée » (p. 10).

Le premier chapitre intitulé « La législation raciale ou la protection du sang allemand du citoyen allemand », cherche à démontrer la profondeur de l'engagement de Schmitt dans la justification des lois de Nuremberg. Ce genre de justification, de la part de Schmitt, tend « à rendre acceptable l'inacceptable et justifiable l'injustifiable, [et] appartient au genre des productions intellectuelles meurtrières » (p. 10). Moment donc particulièrement important dans l'engagement nazi de Schmitt, la légitimation de la législation raciale des lois de Nuremberg nous montre l'importance de la collaboration directe du juriste allemand et son affinité naturelle avec l'idéologie nazie. Deux textes inédits de Schmitt, traduits par Denis Trierweiler (le traducteur d'un des ouvrages les plus importants de Schmitt : *Le Léviathan dans la théorie de l'État de Thomas Hobbes*) que l'on retrouve dans la seconde moitié du livre, seront plus particulièrement visés ici : *La Constitution de la liberté* (1^{er} octobre 1935) et *La législation national-socialiste et la réserve de l'ordre public dans le droit international privé* (28 novembre 1935). Selon Zarka, ces deux textes montrent non seulement l'adhésion totale de Schmitt à l'égard des trois lois principales de Nuremberg censées renforcer la pureté de l'identité allemande (le drapeau, la citoyenneté et le sang), mais la radicalité avec laquelle Schmitt conçoit par-là la nouvelle (pour ne pas dire l'unique) constitution de la liberté de l'Allemagne. Deux motifs principaux et intrinsèquement liés sont au cœur de cette « nouvelle constitution » proposée par les lois de Nuremberg, selon l'auteur : le rejet de la conception libérale du politique, hors du champ légitime du politique à la faveur de la conception national-socialiste et « la désignation claire de l'ennemi » ; celle-ci est corrélative de la mise en évidence des fondements de l'ordre *völkisch* : le peuple allemand, le mouvement national-socialiste, l'État et l'armée avec le *Führer* comme chef (p. 22). Cette nouvelle constitution de la liberté pourra donc, au moment opportun, légitimer le nouvel État allemand comme un État d'exception. Cette idée d'État d'exception est très importante dans le décisionnisme schmittien : l'essence pure du politique, ce n'est pas la normalité du quotidien bien ancrée solidement dans ses institutions reconnues avec ses règles toute faites d'avance, comme l'affectonne le libéralisme ; l'essence du politique, c'est la décision pure et le sens de cette décision pure n'est jamais aussi visible que dans l'État d'exception. Pour Schmitt la véritable essence du politique se manifeste dans toute sa pureté dans celui qui décide lors d'une situation exceptionnelle. Cette décision qui se prend hors de toutes normes habituellement reconnues est la seule, selon Schmitt, qui atteint les fondements du droit. La souveraineté absolue s'incarnerait dans la capacité d'un peuple à assumer cette décision pure.

On comprendra ici que cette position non seulement rejette radicalement le libéralisme politique mais recèle un danger énorme, celui d'une possibilité de légitimer ce

qui « normalement » n'est pas légitimable. C'est exactement le cas de la nature de la lutte raciale entre la race allemande et la race juive que Schmitt, on le verra dans le second texte analysé, vient à légitimer dans les lois de Nuremberg au nom de l'État d'exception et du droit privé international. Autrement dit, ce problème ne concerne que les deux protagonistes et ne vise « qu'à protéger et à défendre ce qui est allemand [...] [L]a défense et la protection du « sang allemand » impliquent de prendre les mesures législatives nécessaires pour éviter la contagion, la dégénérescence, la souillure et le déclin de la race allemande qui trouvent leur cause dans la race juive » (p. 30). Schmitt en vient à légitimer « de plein droit » la sortie hors du droit positif des juifs allemands et même des juifs européens. En ce sens, « la législation raciale de Nuremberg fournit un exemple particulièrement probant, peut-être le seul probant, du concept schmittien de politique » (p. 25). Cette législation ne viendrait, selon Schmitt, que remettre sur pied ce que le libéralisme a occulté : « la distinction de ceux qui appartiennent à la race allemande et de ceux qui n'en relèvent pas » (p. 24). Comme il n'y a pas, dans la logique de Schmitt, de souveraineté sans la désignation d'un ennemi de cette dite souveraineté, en même temps qu'elles viennent fonder une nouvelle constitution de la liberté du peuple allemand, les lois de Nuremberg définissent la nature du nouvel ennemi. Cet ennemi est « celui qui n'est pas de substance allemande ni de sang allemand, si peu que ce soit : le juif », écrit Zarka (p. 25).

Le second chapitre cherche à établir le concept schmittien de l'ennemi « substantiel ». Figure absolue de l'ennemi, le juif, soutient Zarka, apparaît, sans être nommé de la sorte, comme celui qui peut justifier l'extermination totale. Afin de cerner le concept d'ennemi substantiel, Zarka reprend ici la double définition de l'ennemi, définie par Schmitt, de l'*inimicus* (qui est de nature privée) et de l'*hostis* (qui est de nature politique), et il la réinterprète selon les catégories « ennemi relationnel » et « ennemi substantiel ». Est de nature relationnelle l'ennemi qui tombe sous les faits de circonstances, il ne s'agit d'une tendance inscrite ni dans la nature humaine en général ni dans celle des États. Si une dynamique de l'hostilité peut s'instaurer, c'est parce que les hommes ou les États se trouvent entraînés dans un désir illimité de puissance qui les oppose, dont la raison est la volonté pour chacun d'assurer sa sécurité propre pour l'avenir » (p. 38). On trouve ici la conception hobbesienne, reprise par Schmitt, sur la légitimité de la guerre, laquelle dépend donc essentiellement des circonstances relationnelles entre puissances antagonistes. Le problème, soutient Zarka, c'est qu'au-delà de cette conception relationnelle de l'ennemi se trouve chez Schmitt une conception très radicale de l'ennemi qui n'est pas fonction de la relation effective mais qui s'inscrit dans la teneur substantielle de l'ennemi. L'ennemi substantiel n'est pas un ennemi de circonstance mais un ennemi « de race et de sang ». Le juif, contrairement à d'autres races, n'est pas assimilable, « il peut se déguiser mais n'est pas assimilable » (p. 39). Le juif est l'ennemi substantiel, car il n'est pas « un ennemi comme les autres, il est celui avec lequel se jouent un affrontement séculaire et une bataille décisive, celle de l'avenir de la civilisation » (p. 42). En me défendant contre le juif, écrivait Schmitt « je lutte pour l'œuvre du Seigneur ». Le concept d'ennemi substantiel apparaîtra donc central dans la position que soutient Zarka contre Schmitt.

On ne peut que déplorer ici le fait que ce chapitre, fort original, ne soit pas plus développé, compte tenu de la charge qu'entreprend Zarka contre la pensée de Schmitt. Sous un autre angle, le dernier chapitre reprend la question de l'ennemi substantiel. S'il a pensé cette « sortie de l'ennemi hors de l'humanité, hors de la valeur, sous la figure de l'ennemi absolu », Schmitt a pourtant esquivé la désignation de l'ennemi du

nazisme au profit d'une autre guerre, plus redoutable, celle de la guerre atomique. Schmitt résorberait la question de l'ennemi substantiel en déplaçant la question de l'extermination par « les potentialités ouvertes par la nouvelle arme » (p. 43). Face à un ennemi absolu il faut développer un moyen de destruction absolu, de telle façon que c'est la nature de l'ennemi qui détermine la nature des moyens pour l'exterminer. Mais on n'aura pas chez Schmitt, déplore lui-même Zarka, une définition plus explicite de l'ennemi substantiel. On trouvera cependant cette phrase étonnante de Schmitt : « Les hommes qui utilisent ces moyens contre d'autres se voient contraints d'anéantir aussi moralement ces autres hommes, leurs victimes et leurs objets. Ils sont forcés de déclarer criminel et inhumain dans son ensemble le camp adverse, d'en faire une non-valeur totale, sous peine d'être eux-mêmes des criminels ou des monstres. La logique de la valeur et de la non-valeur déploie sa pleine rigueur destructrice et contraint à des discriminations. À des criminalisations et à des dépréciations toujours nouvelles, toujours plus profondes, jusqu'à l'extermination de tout sujet sans valeur, indigne de vivre » (p. 44).

Le nazisme, écrit Zarka, a-t-il été autre chose ? Pourtant, s'il en fut ainsi, « ce n'est pas un accident de l'histoire ». Ainsi, loin de rejeter les écrits de Carl Schmitt, Zarka soutient qu'il faut les lire ! Lire les œuvres de Schmitt, car c'est là « ce que l'homme a fait de pire » (p. 49), et c'est pourquoi il faut justement le lire. Mon intention, écrit-il en réponse aux critiques qui lui sont adressées, « n'a jamais été, ce que certains m'ont reproché pourtant, de censurer les textes de Schmitt ou d'empêcher qu'ils soient publiés ou lus. [...] Ma démarche est exactement le contraire ; elle consiste à dire qu'il importe de mettre à la disposition du public tous les textes de Schmitt, y compris ceux de la période nazie et ceux qui prolongent ces positions après le nazisme » (p. 90-91). Il ne s'agit pas non plus de blanchir Schmitt de quoi que ce soit. Position diamétralement opposée à celle d'Emmanuel Faye qui cherchait plutôt à rayer des bibliothèques les écrits de Heidegger, la position de Zarka en est une qui appelle au débat, mais cela sans oublier que « la barbarie nazie, la réalité du génocide a été possible dans l'histoire du XX^e siècle parce qu'elle avait d'abord été pensée et admise par certains comme possible. La pensée de Schmitt va dans cette direction de l'ignominie » (p. 90). On attendra avec impatience l'autre livre annoncé par Zarka, pour comprendre davantage les fondements de sa propre position contre Schmitt. Cela en méditant longuement, oui, l'ampleur de la séduction qu'a exercé un tel régime sur Schmitt, mais surtout comment cette séduction fait son chemin dans le renouveau du marxisme.

LUC VIGNEAULT
 Université de Moncton
 Campus d'Edmundston