

UNE REVUE MULTIDISCIPLINAIRE SUR LES ENJEUX NORMATIFS
DES POLITIQUES PUBLIQUES ET DES PRATIQUES SOCIALES.

Les ateliers de l'éthique The Ethics Forum

A MULTIDISCIPLINARY JOURNAL ON THE NORMATIVE
CHALLENGES OF PUBLIC POLICIES AND SOCIAL PRACTICES.

ARTICLES

- 4-27 La théorie du développement moral défendue par Elliot Turiel et Larry P. Nucci peut-elle apporter un fondement empirique à l'éthique minimale ? : **Nathalie Maillard**
- 28-46 Le trilemme anarchiste: **Bertrand Cassegrain**
- 47-69 Le libéralisme de la prudence : contribution à un minimalisme politique: **Nicolas Tavaglione**
- 70-90 Le comité d'éthique, la vie privée et l'intimité. Interpréter les droits des usagers: **Michèle Clément et Éric Gagnon**
- 91-123 "The Animal" After Derrida: Interrogating The Bioethics Of *Geno-Cide*: **Norman Swazo**

UNE REVUE MULTIDISCIPLINAIRE SUR LES ENJEUX NORMATIFS
DES POLITIQUES PUBLIQUES ET DES PRATIQUES SOCIALES.

Les ateliers de l'éthique The Ethics Forum

A MULTIDISCIPLINARY JOURNAL ON THE NORMATIVE CHALLENGES
OF PUBLIC POLICIES AND SOCIAL PRACTICES.

www.ethike.org

La revue est financée par le Fonds de recherche sur la société et la culture (FQRSC) et administrée
par le Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal (CRÉUM)



Vous êtes libres de reproduire, distribuer et communiquer les
textes de cette revue au public selon les conditions suivantes :

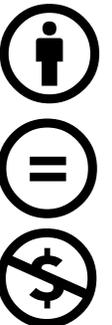
- Vous devez citer le nom de l'auteur et de la revue
- Vous ne pouvez pas utiliser les textes à des fins commerciales
- Vous ne pouvez pas modifier, transformer ou adapter les textes

Pour tous les détails, veuillez vous référer à l'adresse suivante :
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/legalcode>

You are free to copy and distribute all texts of this journal under the
following conditions:

- You must cite the author of the text and the name of the journal
- You may not use this work for commercial purposes
- You may not alter, transform, or build upon this work

For all details please refer to the following address:
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/legalcode>



RÉDACTEUR EN CHEF/EDITOR

Christine Tappolet, CRÉUM

COORDONNATEUR DE RÉDACTION/ADMINISTRATIVE EDITOR

Jean-Philippe Royer, CRÉUM (jean-philippe.royer@umontreal.ca)

COMITÉ EXÉCUTIF DE RÉDACTEURS / EXECUTIVE EDITORS

Éthique fondamentale: Christine Tappolet, CRÉUM

Éthique et politique: Marc-Antoine Dilhac, CRÉUM

Éthique et santé: Vardit Ravitsky, CRÉUM

Éthique et économie: Peter Dietsch, CRÉUM

Éthique et environnement: Juan Torres Michel, CRÉUM

COMITÉ D'EXPERTS / BOARD OF REFEREES:

Charles Blattberg, Université de Montréal

Rabah Bousbaci, Université de Montréal

Ryoa Chung, CRÉUM

Peter Dietsch, CRÉUM

Francis Dupuis-Déri, Université du Québec à Montréal

Geneviève Fuji Johnson, Université Simon Fraser

Axel Gosseries, Université catholique de Louvain

Béatrice Godard, Université de Montréal

Joseph Heath, Université de Toronto

Julie Lavigne, Université du Québec à Montréal

Bruce Maxwell, UQTR

Robert Leckey, Université McGill

Christian Nadeau, CRÉUM

Ruwen Ogien, CNRS

Hervé Pourtois, Université catholique de Louvain

Wayne Norman, Duke University

Bernard Reber, CNRS

Daniel M. Weinstock, Université McGill

Jurgen De Wispelaere, Université McGill/Universidad Autonoma de Madrid

NOTE AUX AUTEURS

Merci de soumettre votre article à l'adresse
jean-philippe.royer@umontreal.ca

Les articles seront évalués de manière anonyme par deux pairs. Les consignes aux auteurs se retrouvent sur le site de la revue (www.creum.umontreal.ca/categorie/les-ateliers-de-lethique). Tout article ne s'y conformant pas sera automatiquement refusé.

GUIDELINES FOR AUTHORS

Please submit your paper to
jean-philippe.royer@umontreal.ca

Articles are anonymously peer-reviewed. Instructions to authors are available on the journal website (www.creum.umontreal.ca/categorie/les-ateliers-de-lethique). Papers not following these will be automatically rejected.

LA THÉORIE DU DÉVELOPPEMENT MORAL DÉFENDUE PAR ELLIOT TURIEL ET LARRY P. NUCCI PEUT-ELLE APPORTER UN FONDEMENT EMPIRIQUE À L'ÉTHIQUE MINIMALE ?

NATHALIE MAILLARD¹

CHERCHEUSE, FONDS NATIONAL SUISSE POUR LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE (FNS)

RÉSUMÉ

Les recherches menées dans le champ de la psychologie morale par Larry P. Nucci et Elliot Turiel conduisent à identifier le domaine moral avec le domaine des jugements prescriptifs concernant la manière dont nous devons nous comporter à l'égard des autres personnes. Ces travaux empiriques pourraient apporter du crédit aux propositions normatives du philosophe Ruwen Ogien qui défend une conception minimaliste de l'éthique. L'éthique minimale exclut en particulier le rapport à soi du domaine moral. À mon avis cependant, ces travaux de psychologie morale ne permettent pas du tout d'affirmer que nous sommes, empiriquement parlant, des minimalistes moraux. Les résultats des recherches de Nucci et Turiel montrent que les personnes considèrent intuitivement que le domaine personnel – le domaine des actions qui affectent prioritairement l'agent lui-même – doit échapper au contrôle ou à l'interférence des autres personnes. Mais affirmer que c'est l'agent lui-même qui possède l'autorité légitime de décider dans le domaine personnel ne signifie pas que tout ce qu'il y fait soit moralement indifférent.

ABSTRACT

In the field of moral psychology, researches led by Larry P. Nucci and Elliot Turiel tend to show that the moral domain contains only prescriptive judgments pertaining to how people ought to relate to each other. These empirical researches appear to give credit to the normative thesis of the french philosopher Ruwen Ogien, who supports the idea of a "minimalist ethics". His theory is called "minimalist" because it excludes in particular self-regarding actions from the domain of morality. According to me however, Turiel and Nucci's researches cannot back up the propositions of minimalist ethics. Their works only show that people intuitively consider that actions belonging to the personal domain—the domain of self-regarding actions—are under their (and not somebody else's) legitimate control. But to affirm that people have the legitimate authority to decide in the personal domain doesn't imply that what they do in this domain is beyond moral consideration.

INTRODUCTION

La majorité des théories morales contemporaines défendent des conceptions *sociales* de la moralité (Eisenberg, 1968). Elles s'intéressent aux obligations qu'ont les individus à l'égard des autres personnes. Ces approches excluent notamment le rapport à soi des questions éthiques et se concentrent sur le rapport à autrui dans un sens très spécifique : les obligations de justice.

Ce resserrement des questions morales sur le rapport à autrui est dû à plusieurs facteurs. La perte d'unanimité relative aux questions de la « vie bonne » a notamment rendu obsolètes les éthiques anciennes centrées sur le souci de soi. Les éthiques libérales de la justice, par ailleurs, occupent une place prépondérante dans la philosophie morale aujourd'hui. Or ces éthiques politiques², sans exclure explicitement le rapport à soi du champ moral, le relèguent dans la sphère des questions de morale privée et de ce fait le marginalisent. D'une manière générale, la perte de consensus relativement à la « vie bonne » ainsi que la valeur accordée à la liberté individuelle ont fait du souci de soi une question morale secondaire, voire philosophiquement douteuse.

Inspiré par les éthiques libérales, le philosophe Ruwen Ogien propose depuis quelques années en France une éthique qui s'inscrit dans le champ des conceptions sociales de la moralité. Ogien défend plus précisément une éthique dite *minimale*, dans la mesure où elle exclut le rapport à soi du domaine moral. Contre les *maximalistes*, Aristote et Kant en tête, selon lesquels nous devrions vivre de manière à nous perfectionner – poursuivre des fins spécifiques ou cultiver certaines vertus – ou en respectant les devoirs que nous avons envers nous-mêmes, le philosophe affirme que ce que nous nous faisons à nous-mêmes est moralement indifférent³. Dans certains de ses ouvrages, Ogien (2007a, 2007b, 2011) fait référence à des travaux dans le domaine de la psychologie morale qui tendraient à montrer que nous sommes « naturellement » des minimalistes moraux. Des enquêtes menées par Nucci et Turiel révéleraient que les actions qui n'ont de conséquences directes que sur l'agent lui-même sont considérées par les personnes interrogées comme relevant du domaine *personnel*. Ces actions ne seraient pas moralement pertinentes.

À mon avis, ces travaux de psychologie morale ne permettent pas du tout d'affirmer que nous sommes, empiriquement parlant, des minimalistes moraux. Je soutiendrai cette thèse, non pas en me référant à d'autres travaux de psychologie dont les conclusions seraient plutôt favorables au maximalisme⁴, mais en montrant que : (1) les travaux de psychologie invoqués à l'appui de l'éthique minimale ne posent pas véritablement la question de l'éventuelle pertinence morale du rapport à soi; (2) ces travaux montrent en fait que nous sommes « naturellement »⁵ des partisans d'une éthique de l'autonomie et non des minimalistes moraux. En argumentant en faveur de (1) et (2) je défendrai aussi l'idée générale (3) qu'il n'y a pas de lien nécessaire entre la défense d'une éthique de l'autonomie et le minimalisme moral. Avant de m'engager dans cet argumentaire, je reviens brièvement sur ce qui distingue l'éthique minimale de l'éthique libérale ainsi que sur les rapports entre la psychologie morale et l'éthique normative.

1. ÉTHIQUE MINIMALE ET ÉTHIQUE LIBÉRALE

Pour l'éthique minimale défendue par Ogien, seul le rapport aux autres possède une valeur morale. Dans le domaine interpersonnel, le minimalisme se limite par ailleurs à exiger que nous ne causions pas de tort (principe du tort ou de non-nuisance). Le principe du tort demande de ne pas porter atteinte à l'intégrité physique et psychique des autres personnes, de ne pas violer leurs droits ou les traiter de manière injuste. Ce que nous nous faisons à nous-mêmes ou la manière dont nous vivons est en revanche moralement indifférent (Ogien, 2004, 2007a).

L'éthique minimale est explicitement inspirée par le libéralisme de la non-nuisance – Mill, Feinberg – et par le libéralisme de la neutralité – Rawls, Dworkin et Larmore. Larmore utilise d'ailleurs les formules « morale minimale » ou « morale élémentaire » pour parler de l'éthique qui caractérise le libéralisme politique (Larmore, 1993, p. 164-165). Mais la notion d'éthique minimale qui nous intéresse ici, à la différence de l'éthique libérale, n'est pas seulement une éthique publique : c'est une conception de la morale en général.

Il est important de préciser ce point. Pour Mill, le principe de non-nuisance (*harm principle*)⁶ ne trace pas la frontière entre ce qui est immoral et ce qui ne l'est pas; il délimite les limites de l'interférence légitime de l'État et de la société dans la vie et les décisions des individus (Mill, 1990). Dans le même esprit, chez Feinberg, le principe du tort permet de délimiter la classe des actions qui peuvent être légitimement interdites et sanctionnées dans le cadre du droit pénal. Les torts commis à l'égard d'autrui, affirme Feinberg, ainsi que certaines offenses graves « épuisent la classe des raisons qui justifient une interdiction *criminelle* ». Ils n'épuisent pas la classe des raisons qui justifient une condamnation morale (Feinberg, 1984). Pour Ogien en revanche, le principe du tort n'a pas seulement une valeur politique ou juridique : il permet de tracer la frontière entre ce qui est moral et ce qui ne l'est pas (Ogien, 2004, p. 39; 2007a). Dans les théories de Rawls, Larmore et Dworkin par ailleurs, le principe de neutralité stipule que la justification des actions de l'État ne peut recourir à des conceptions controversées du bien; la raison publique doit s'en tenir aux règles du juste. Étant donné le fait du pluralisme ainsi que la nature coercitive du pouvoir collectif, la neutralité définit pour les libéraux les conditions de légitimité des principes politiques. Mais l'exigence d'éviter toute référence aux conceptions du bien ne s'étend pas à la morale privée. « La priorité du juste sur le bien est un idéal politique. Rien n'a été dit qui implique que cette priorité doive s'étendre à l'ensemble de la moralité », écrit par exemple Larmore (1987, p. 69)⁷. Or, pour Ogien, c'est aussi dans le domaine privé que nous devons nous abstenir de tout jugement sur le bien – que nous devons rester « neutres » – car la manière dont les gens vivent est pour le philosophe moralement indifférente (Ogien, 2007a).

Dans un article de 1981, Callahan donne une définition de l'« éthique minimaliste », en insistant sur le déplacement qu'elle opère par rapport aux théories politiques dans lesquelles elle prend sa source. Cette définition correspond à la position défendue par Ogien aujourd'hui :

[L'éthique minimaliste] peut être définie en une seule proposition : *Nous sommes moralement autorisés à agir comme nous le souhaitons aussi longtemps que nous ne causons pas de tort aux autres*. Le style de cette proposition et, en partie, son contenu, nous rappelle évidemment l'essai *De la liberté* de John Stuart Mill [...]. [Mais] ce que ce dernier comprenait comme un principe qui devait gouverner les relations entre l'individu et l'État a été [...] construit comme devant englober l'ensemble de la vie morale. J'appelle ce type d'éthique « éthique minimaliste » parce que, pour le dire rapidement, elle affirme que la seule chose qui permet de tester la moralité d'une action, ou d'une vie entière, est de savoir si elle ne cause pas de tort à autrui. Si ce standard minimum est atteint, alors il n'existe aucun autre critère sur la base duquel on puisse juger les biens et les fins personnelles ou communes, qui permette de louer ou de blâmer les autres ou encore de les éduquer relativement à des obligations envers soi-même ou la communauté. (Callahan, 1981, p. 20)

Le minimalisme moral représente une manière de réduire le champ de la morale aux principes qui caractérisent l'éthique politique dans sa version libérale. Ce que le libéralisme renvoie au domaine privé – le rapport à soi, la vie bonne –, le minimalisme l'exclut du domaine moral.

2. PSYCHOLOGIE MORALE ET ÉTHIQUE NORMATIVE

L'objectif de cet article n'est pas de traiter d'une manière générale de la nature des rapports entre la psychologie morale et l'éthique normative. Mais puisque ce travail se situe à la jonction des deux disciplines, j'aimerais brièvement préciser le cadre à l'intérieur duquel je conçois leur interaction.

Même si, dans le champ de l'éthique, le recours à la psychologie est fréquent aujourd'hui, l'utilité de cette discipline reste toutefois controversée. La psychologie nous renseigne sur des faits alors que l'éthique philosophique vise à édicter et/ou à justifier des normes. Or il est admis qu'on ne peut fonder des normes sur la base de données empiriques. La psychologie morale ne peut donc servir de justification à la philosophie morale. Cependant, elle peut jouer un autre rôle. Selon Flanagan (Flanagan, 1991), la psychologie peut nous renseigner sur le caractère réaliste ou irréaliste de nos théories morales. Évaluer ces théories à l'aune de la manière dont nous fonctionnons effectivement dans le domaine moral nous permettrait de vérifier si ces théories sont compatibles avec la manière dont nous sommes biologiquement constitués et si elles ne sont pas trop exigeantes pour les êtres que nous sommes.

Pour Flanagan, étant donné nos structures mentales, certaines théories morales sont humainement impossibles. L'utilitarisme de l'acte, par exemple, est irréaliste affirme Flanagan, car il implique de pouvoir anticiper pour chaque action tout le réseau de conséquences auquel elle donnera lieu et de pouvoir ensuite en évaluer l'utilité de manière exhaustive par rapport à d'autres cours d'actions – ce qui n'est pas possible pour l'esprit humain. L'impossibilité dont il est ques-

tion ici est d'ordre psychologique. D'autres théories peuvent être *moralement* impossibles. Nurock (2011, p. 73) propose l'exemple suivant : si considérer que blesser une autre personne est mal fait partie des intuitions morales de base que l'on trouve dans toutes les cultures, alors une morale qui postulerait un devoir de blesser une autre personne devrait être qualifiée d'impossible. Faire appel à la psychologie pour évaluer les théories morales revient en fait à soumettre ces dernières à la métanorme selon laquelle « devoir implique pouvoir ». Comme le précise Nurock, « devoir » doit être entendu ici au sens moral et « pouvoir » dans le sens d'un pouvoir psychique universel (Nurock, 2011, p. 68). Cette norme stipule que les prescriptions et proscriptions morales doivent être possibles ou réalisables pour nous, êtres possédant une structure psychique particulière.

Étant donné ce qui précède, les arguments empiriques sur lesquels je me pencherai dans cette section ne doivent pas être considérés comme des éléments qui pourraient permettre de justifier la thèse de l'indifférence morale du rapport à soi. Ces arguments doivent permettre de déterminer si le minimalisme moral est plus réaliste que la position maximaliste, et s'il y a de bonnes raisons, à ce titre, de l'adopter.

3. UNE PSYCHOLOGIE MORALE MINIMALISTE ?

Depuis 1978, Nucci et Turiel ont mené (ensemble ou séparément) un certain nombre d'enquêtes de terrain visant à vérifier l'hypothèse selon laquelle nos jugements sociaux seraient différenciés. La méthode utilisée dans ces enquêtes varie peu. On soumet à des enfants et des jeunes adultes (de 5 à 18 ou 25 ans), de différents niveaux socioculturels, des petits scénarios sur lesquels on leur demande de porter un jugement et de le justifier. On leur montre par exemple une scène où une petite fille vole une poupée à une camarade. La personne qui mène les interviews demande ensuite : est-ce que ce que fait la petite fille est bien ou mal ? Pourquoi ? Est-ce qu'elle doit être sanctionnée pour son acte ?, etc. Les résultats de ces enquêtes montrent que les sujets interrogés classent les actions qu'ils doivent évaluer sous différentes catégories. Pour chacune de ces catégories, ils mobilisent des critères et des formes de raisonnement spécifiques. En fait, les résultats de ces études montrent que nous apprenons très tôt à distinguer entre trois domaines de jugements :

Le domaine moral : ce domaine comprend les actions qui sont considérées intrinsèquement mauvaises en raison de leurs conséquences sur le bien-être d'autrui. Il concerne les torts physiques et psychologiques ainsi que les cas de violation de la propriété ou d'atteinte à l'équité (Turiel, 2006, p. 828). Le domaine moral regroupe « les jugements prescriptifs de justice, les considérations de droits et de bien-être relatifs à la manière dont les personnes doivent se traiter les unes les autres. » (Turiel, 1983) Le domaine moral inclut également certains devoirs positifs d'assistance (Nucci et Turiel, 2009)⁸.

Les jugements moraux possèdent les caractéristiques formelles suivantes : ils sont impersonnels et généralisables. Les actions

qui relèvent du domaine moral sont par ailleurs fréquemment associées à l'idée que ce sont des actions avec lesquelles il est légitime d'interférer ou qu'il est légitime de sanctionner (Turiel, 2006; Haidt, Koller, Dias, 1993; Haidt et Graham, 2007). Ces jugements sont par ailleurs justifiés en faisant appel aux notions de bien-être (*welfare*), de respect des personnes et de droits (Turiel, 1983, 1989, 2006).

Le domaine conventionnel : ce domaine comprend les actions qui ne sont pas intrinsèquement mauvaises, mais dont le caractère répréhensible dépend de l'existence d'une règle. Par exemple : porter du rouge pour des funérailles, mâcher de chewing-gum en classe, exposer les parties intimes de son corps en public, etc. Les règles et jugements du domaine conventionnel varient selon le temps et le lieu. Ils ne sont pas universels. Les jugements qui appartiennent à cette catégorie sont justifiés par référence au maintien de l'ordre social et au respect de l'autorité.

Le domaine personnel : ce domaine concerne les actions dont les conséquences affectent directement l'agent lui-même, et non les autres personnes ou la société en général (Nucci, 1981, p. 114; Nucci, Guerra et Lee, 1991, p. 841). L'ensemble de ces actions forme un domaine de « juridiction personnelle » (*personal jurisdiction*) « qui définit les limites de l'autorité individuelle et établit la distinction entre le soi et le groupe. » (Turiel, 2006, p. 828) Autrement dit, le contour de ce domaine définit la *sphère privée* des individus.

Par ailleurs, le caractère « bon ou mauvais » des actions relatives à ce domaine est déterminé par les choix et préférences personnelles (Nucci, 1981, p. 114; 2001, p. 54). Les actions qui entrent dans cette catégorie sont considérées indépendantes de toute règle normative (*beyond the realm of normative regulation*) (Nucci, 1981, 2001).

La distinction entre le domaine moral et le domaine conventionnel a été établie très tôt par Turiel. C'est en particulier à Nucci que l'on doit l'ajout du domaine personnel aux deux premières catégories. C'est à l'exclusion du domaine personnel de la moralité et à la distinction entre ces deux sphères que je m'intéresserai plus particulièrement.

En conduisant à limiter le domaine moral aux questions de justice⁹ et à exclure le domaine personnel des questions morales, les résultats des enquêtes empiriques semblent très proches des propositions de l'éthique minimale. *Mais comment le domaine personnel est-il construit dans ces recherches empiriques ? Comment les psychologues arrivent-ils à la conclusion que le domaine intrapersonnel est étranger à la moralité ?*

3.1 La constitution problématique du domaine personnel

Il faut d'abord signaler que les études menées par Turiel et Nucci ne définissent pas les différences conceptuelles entre les domaines mentionnés ci-dessus *ex nihilo*, c'est-à-dire à partir des réactions spontanées des enquêtés appelés à donner leur avis sur les scénarios les plus divers (qui concerneraient toute la gamme des questions morales : les obligations entre proches, les devoirs positifs, les devoirs envers soi, etc.). Ces études visent à vérifier des hypothèses relatives à la différenciation des jugements sociaux et à leurs caractéristiques spécifiques, *sur la base de conceptions prédéterminées de ces domaines* (Nucci et Turiel, 1978). Elles utilisent notamment une conception du domaine moral inspirée de Piaget (1932) et Kohlberg (1984), qui assimile le domaine de la moralité avec les exigences de justice¹⁰. Kohlberg, Turiel et Nucci s'inspirent par ailleurs explicitement, pour construire leur conception du domaine moral, de philosophes qui ont leur place dans la tradition libérale et qui sont pour la plupart des penseurs *politiques* : Kant, Mill¹¹, Dworkin, Habermas, Rawls (Turiel, 2004). Les scénarios proposés aux enfants sont sélectionnés ou construits en fonction de cette conception préalable de la moralité; de même, les questions qui leur sont posées sont orientées par les critères-types qui définissent les questions de justice.

La référence aux questions de justice comme conception morale prototypique, on le verra, introduit des biais dans la démarche des psychologues; elle ne permet pas d'aborder la question du rapport à soi sans préjugé. Une difficulté plus spécifique réside dans la définition du domaine personnel donnée par Nucci. Cette définition devrait être le résultat des enquêtes menées par le psychologue sur la question du rapport à soi. Or, on ne comprend pas très bien, à partir de la manière dont les enquêtes sont conduites (scénarios soumis, type de questions posées, etc.), comment Nucci aboutit aux critères qu'il retient pour définir le domaine personnel. Le problème est le suivant : les actions dont les conséquences directes affectent l'agent lui-même sont, dans les articles et ouvrages de Nucci, systématiquement caractérisées par ces deux aspects :

- (1) Ces actions appartiennent à une « sphère de contrôle personnel » (Nucci, 2001, p. 54). Elles doivent être laissées à la discrétion de l'agent lui-même : l'interférence des autres ou de la société n'est pas légitime.

Dans ce sens, le domaine personnel délimite les frontières de la liberté négative des individus : leur sphère d'autonomie.

- (2) Le caractère « bon ou mauvais » des actions est déterminé par les choix et préférences personnelles (Nucci, 1981, p. 114; 2001, p. 54).

Dans ce sens, le domaine personnel définit un espace à l'intérieur duquel les préférences individuelles sont normatives.

Pour illustrer ce point, prenons l'exemple d'un individu S qui adopterait des comportements serviles avec son supérieur hiérarchique afin d'obtenir des

avantages professionnels. Dans la mesure où S ne commet aucun tort ou aucune injustice à l'égard d'autrui et que son attitude ne relève pas d'une règle conventionnelle, le comportement servile qu'il adopte relève du domaine personnel. Selon la conception de Nucci, non seulement (1) nous n'avons pas à interférer avec les agissements de S mais (2) nous ne pouvons pas non plus légitimement porter un jugement moral sur son comportement (puisque ce sont les préférences de S qui déterminent ici ce qui est « bien » ou « mal »).

Nucci affirme à la fois (1) et (2) mais sans faire de distinction claire entre les deux. En fait on ne comprend jamais très bien si, selon le psychologue, (1) et (2) signifient la même chose, s'il existe selon lui un lien conceptuel entre les deux idées, ou si (1) et (2) sont plutôt deux caractéristiques de la sphère personnelle qui ressortent des entretiens menés auprès des personnes interrogées, mais qui n'ont pas de lien logique entre elles.

Si la position de Nucci n'est pas très claire, ce qui l'est en revanche c'est que les propositions (1) et (2) sont conceptuellement indépendantes l'une de l'autre. Ce qui est manifeste, par ailleurs, c'est que pour apporter un appui aux propositions du minimalisme moral, il faut que les enquêtes empiriques parviennent à démontrer la thèse (2) et non seulement la proposition (1). Or, comme nous le verrons, ce qui ressort expressément des études de Nucci, c'est que les individus considèrent que l'ensemble de questions et de décisions qui n'affectent qu'eux-mêmes sont « leurs propres affaires » (*their own business*) et que l'interférence des autres est illégitime dans ce domaine. En revanche, les informations empiriques qui devraient démontrer que nous pensons naturellement que ce que nous nous faisons à nous-mêmes ne relève pas du domaine moral manquent à l'appel.

Si ces informations manquent, comment Nucci peut-il affirmer la seconde proposition ? Nous formulons deux hypothèses qui permettraient d'expliquer le passage de (1) à (2) mais qui sont toutes deux problématiques :

Hypothèse 1 : Nucci passe de (1) à (2) en introduisant dans le raisonnement une conception préalable de la moralité.

Hypothèse 2 : Nucci ne distingue pas deux questions qui sont pourtant différentes, à savoir : dans le domaine des actions qui n'ont de conséquences directes que sur moi-même, *qui a l'autorité légitime de décider ? Et ces actions sont-elles moralement problématiques ?* Ce faisant, il ne distingue pas entre deux types de liberté : la liberté négative et la liberté morale.

3.1.1 Les scénarios proposés par Nucci

Pour qui travaille sur la question du rapport moral à soi-même et s'intéresse à ce que la psychologie morale peut dire sur ce thème, la lecture des travaux de Nucci suscite une certaine surprise. Dans les enquêtes menées par le philosophe, on s'attendrait en effet à trouver des scénarios reprenant des thèmes ou des situations que l'on trouve habituellement discutés dans la littérature qui s'intéresse au

souci de soi. On imagine que les personnes interrogées devraient se prononcer par exemple sur le type de scénarios suivants : une personne passe sa vie à regarder la télé et à manger des biscuits au chocolat au lieu de cultiver ses talents pour la musique ou le tennis (Ogien, 2007a). Que pensez-vous de ce comportement ? Est-ce que c'est mal ou bien ? Pourquoi ? Si c'est mal, est-ce que cela justifie l'interférence d'autrui ?, etc. Ou encore : une personne décide de vendre un organe ou des services sexuels pour se faire un peu d'argent. Est-ce bien ou mal ? Est-ce que ces comportements sont moralement indifférents ? On pourrait aussi s'attendre à trouver des scénarios où les personnes se placent elles-mêmes dans des situations où les conditions nécessaires au respect de soi ou au maintien de l'intégrité personnelle ne sont plus assurées¹². À nouveau, on demanderait alors : est-ce que ce que les individus se font à eux-mêmes dans ces scénarios est moralement critiquable ? Si oui, est-ce que cela justifie de les sanctionner ?, etc.

Or, ce n'est pas du tout des scénarios de ce genre, ni ce type de questions que l'on trouve dans les travaux de Nucci. Dans un article de 1981, où il élabore sa conception du domaine personnel, Nucci soumet les deux scénarios suivants à l'appréciation des sujets interrogés :

- (a) Un garçon arrive à l'école avec les cheveux longs, alors que le règlement de l'école l'interdit.
- (b) Une petite fille joue avec un ami que ses parents lui ont interdit de fréquenter.

Comme on le voit, ces deux scénarios sont assez loin des problèmes habituels posés par la moralité *intrapersonnelle*. Ils n'illustrent pas des situations où pourrait être impliquée la notion de devoir envers soi ou l'idée que des styles de vie sont préférables à d'autres. Ces scénarios mettent plutôt en scène des conflits d'autorité. Dans les deux situations, les choix personnels des enfants se heurtent soit à l'existence d'une règle (en l'occurrence édictée par l'établissement scolaire), soit à la décision des parents. Par ailleurs, la question posée par Nucci à propos de ces scénarios n'est pas (pour le premier) : est-ce qu'il est bien ou mal de porter les cheveux longs ? – ce qui d'ailleurs n'aurait pas beaucoup de sens ; la question posée par le psychologue est la suivante : est-ce que les décisions relatives au choix d'une coupe de cheveux ou des amis qu'il faut fréquenter doivent être prises par l'agent lui-même ou par d'autres personnes ? (Nucci, 1981)¹³

C'est la même démarche que l'on retrouve dans le chapitre de *Education in the Moral Domain* consacré au domaine personnel. Dans cet ouvrage de 2001, afin qu'il puisse se faire une idée de ce que représente la notion de domaine personnel, Nucci soumet les questions suivantes à son lecteur :

Qui devrait décider quels sont vos meilleurs amis ? Si vous tenez un journal intime, *qui* devrait être autorisé à le lire ? *Qui* devrait décider de cette question ?

Qui devrait choisir votre coupe de cheveux ? Pourquoi avez-vous répondu comme vous l'avez fait aux questions précédentes ? Ou, pour le formuler autrement, pourquoi est-il important de déterminer *qui décide de ces choses* pour vous ? (Nucci, 2001, p. 54, mes italiques)

De la même manière que dans l'article de 1981, on voit clairement que la question que pose ici Nucci afin de définir le domaine personnel *ne porte pas sur l'existence hypothétique d'une normativité morale intrapersonnelle*. Elle porte sur l'existence présumée d'une sphère à l'intérieur de laquelle nous estimons avoir un contrôle légitime. Plus exactement, elle porte sur l'existence présumée d'une sphère privée à l'intérieur de laquelle *l'interférence d'autrui* est considérée comme illégitime. C'est encore cette question « qui doit décider ? » qui est au centre d'une enquête concernant le type de jugements que portent les adolescents à l'égard de l'usage de la drogue (Nucci, Guerra & Lee, 1991). Dans cette étude, ce qui permet d'établir si le fait de consommer de la drogue relève du domaine personnel ou moral dépend de la réponse à la question de savoir qui a l'autorité de décider en la matière : l'agent lui-même, les parents, les amis ou la loi (Nucci, Guerra & Lee, 1991, p. 845 ss.). Si la réponse est l'agent lui-même – ce que répondent en majorité les adolescents –, alors cette action est considérée comme relevant du domaine personnel. Dans un autre article, Nucci et Turiel montrent comment la délimitation du domaine personnel, dans des sociétés où l'État impose des restrictions aux comportements individuels (le Maroc des années 1940 et l'Iran d'aujourd'hui, où danser et écouter de la musique sont des activités prohibées), est opérée en lien avec les revendications des individus de pouvoir se déterminer librement dans leur sphère privée (Nucci et Turiel, 2009). Ici encore, c'est la question de l'autorité légitime du pouvoir collectif sur les individus qui est posée.

3.1.2 La question de l'autorité légitime

Le chapitre de l'ouvrage de Nucci consacré à la caractérisation du domaine personnel est entièrement composé d'exemples qui illustrent la manière dont les enfants, en grandissant, négocient un espace d'autonomie toujours plus large, en contestant à leurs parents l'autorité que ces derniers revendiquent sur des décisions qui ne concernent que les enfants ou les adolescents eux-mêmes. Les exemples d'actions relatives au domaine personnel invoqués d'une manière générale dans la littérature sur le sujet font bien voir dans quel cadre de problème se développe la question de la constitution du domaine personnel :

- Regarder la télé un jour de soleil
- Tenir sa correspondance privée
- Choisir ses amis
- Fumer à la maison
- Choisir sa coupe de cheveux, ses vêtements, etc.
- Choisir ses loisirs
- Choisir la manière de dépenser son argent de poche
- Se masturber

Ces exemples peuvent facilement faire croire que les actions qui ne concernent que nous-mêmes n'ont pas de pertinence morale. Mais c'est parce que ces exemples sont pour la plupart particulièrement triviaux et n'ont pas de dimension morale par eux-mêmes. Cependant, il faut bien voir que la question qui devrait nous faire réfléchir au caractère hypothétiquement moral ou immoral de ces comportements n'est même pas posée.

En effet, même si les personnes interrogées répondent « moi » à toutes ces questions en « qui doit décider ? », elles ne se sont pas pour autant prononcées sur la question de la normativité propre aux comportements *intrapersonnels*. Elles n'ont fait qu'affirmer qu'elles considèrent avoir une *autorité pratique* sur un certain nombre de décisions qui ne concernent qu'elles-mêmes. J'insiste sur l'idée d'*autorité pratique*. Ce que les enquêtés revendiquent quand ils répondent « moi » aux questions posées par Nucci, c'est le droit de *décider eux-mêmes* de certaines questions. Ils ne revendiquent pas nécessairement une *autorité épistémique* sur ces questions : le fait qu'ils sauraient toujours mieux que les autres ce qu'il est bien de faire (du point de vue prudentiel ou moral). En tout cas, on ne peut rien dire sur ce sujet à partir des questions posées par le psychologue.

Comme on le voit, c'est en fait la question de l'autorité légitime qui est au cœur des différentes études dont l'objectif est la délimitation ou l'étude du domaine personnel. Faisant la synthèse des résultats des enquêtes menées dans le cadre de la définition des différents domaines de jugements, Turiel nous apprend que les adolescents interrogés dans ces études reconnaissent l'autorité de leurs parents dans les questions morales : « Ils considèrent que dans le domaine de la moralité les parents peuvent légitimement les contraindre à obéir aux règles » (Turiel, 2006, p. 931). Ils sont par contre plus réticents à reconnaître la légitimité de cette autorité lorsqu'il est question de règles conventionnelles. Cette autorité est rejetée dans le domaine des questions personnelles. On peut aussi distinguer les trois domaines de jugements en fonction de la manière dont les adolescents évaluent la légitimité du contrôle social¹⁴ à l'égard des actions qui les concernent :

	typologie des actions	légitimité de l'autorité
domaine moral	action intrinsèquement bonne/mauvaise	contrôle social légitime
domaine conventionnel	action bonne/mauvaise relativement à l'existence d'une règle consensuelle	légitimité controversée du contrôle social
domaine personnel	<i>action « bonne » « mauvaise » en fonction des préférences personnelles (?)</i>	contrôle social illégitime

Dans les études sur les différents domaines de jugements, le domaine personnel, on l'a vu plus haut, est défini à la fois (1) comme une sphère d'action à l'intérieur de laquelle les autres n'ont pas le droit d'interférer et (2) comme une sphère d'action à l'intérieur de laquelle les préférences subjectives sont normatives. *Mais l'enquête porte uniquement sur la question de l'autorité légitime* (1). On ne voit donc pas comment elle pourrait justifier la manière dont Nucci qualifie les actions dans ce domaine (2).

3.1.3 Un problème d'inférence ?

Si le type de scénarios et les questions posées ne portent pas sur la question du caractère moral/immoral ou moralement indifférent des comportements intra-personnels, peut-être faut-il considérer que Nucci établit une inférence entre la réponse donnée à la question de l'autorité et l'idée selon laquelle, dans le domaine personnel, nos préférences subjectives sont normatives.

Cependant, il n'y a pas de lien conceptuel nécessaire entre les propositions (1) et (2). On peut soutenir l'existence d'une sphère de choix personnels avec lesquels les autres ne peuvent légitimement interférer, sans affirmer toutefois que le caractère « bon » ou « mauvais » de nos comportements à l'intérieur de cette sphère est déterminé par nos préférences subjectives. La seule manière d'inférer (1) de (2) est d'introduire dans le raisonnement une mineure normative (1.1) :

(1) Il existe une sphère d'action, le domaine personnel, à l'intérieur de laquelle les individus considèrent que les autres n'ont pas le droit d'intervenir.

(1.1) Le domaine moral est constitué par les actions dont la transgression justifie l'interférence d'autrui.

(2) *Donc*, le domaine personnel est extérieur au domaine moral. Il ne relève pas du bien et du mal, mais des préférences et des choix.

Le problème de ce raisonnement est qu'il ne permet de parvenir à la conclusion que le domaine personnel est extérieur au domaine moral qu'en faisant intervenir, au niveau de la mineure normative, une conception spécifique de la moralité. Le critère de la légitimité de l'interférence est en effet une caractéristique qui est fréquemment associée par les psychologues aux questions de justice. Or, le problème de savoir si le domaine moral se limite aux obligations interpersonnelles de justice ou non est précisément ce que les enquêtes empiriques portant sur l'évaluation du rapport à soi devraient définir. Si le raisonnement de Nucci repose sur une prémisse qui suppose déjà une certaine conception du domaine moral, ce raisonnement est circulaire.

3.2 Liberté négative et liberté morale

Pour illustrer l'idée déjà évoquée selon laquelle avoir le droit de s'autodéterminer dans une sphère d'action ne signifie pas que ces actions relèvent unique-

ment des goûts et des préférences personnelles, prenons deux exemples, l'un dans le domaine non moral, l'autre dans le domaine moral. Le premier est invoqué par Nucci comme une illustration de la constitution du domaine personnel. Pour Nucci, la citation suivante illustre le fait qu'en devenant adultes, nous considérons naturellement que certaines décisions nous appartiennent – en l'occurrence notre régime alimentaire – et que les autres n'ont pas à décider pour nous dans ce domaine : « Je n'aime pas les brocolis. Je ne les aime pas depuis que, encore petit garçon, ma mère me forçait à les manger. Maintenant je suis Président des États-Unis et je ne vais plus manger de brocolis. » (Georges Bush, avril 1990, cité par Nucci, 2001, p. 52)

Pour rendre l'exemple plus parlant, remplaçons « les brocolis » par « les fruits et les légumes ». Dans la citation reproduite ci-dessus, Bush revendique son droit de décider de son régime alimentaire par lui-même. On peut tout à fait considérer que cette revendication est justifiée : quoi que Bush décide de manger, ce sont après tout ses affaires. Mais cela ne veut pas dire que tous les régimes alimentaires se valent et que, par conséquent, tous nos choix dans ce domaine sont pareillement judicieux ou défendables. Un régime alimentaire sans fruits et légumes est sans aucun doute *moins bon* (pour la santé) qu'un régime alimentaire qui comprend des fruits et des légumes. Si Bush a le droit de choisir son régime alimentaire, son régime alimentaire n'est toutefois pas celui qu'il devrait adopter s'il était soucieux de sa santé. La reconnaissance d'un droit (moral) de choisir son régime alimentaire est compatible avec le discours sur la qualité relative de ces divers régimes ainsi qu'avec l'existence d'un devoir, hypothétique dans ce cas (prudentiel), de choisir un régime alimentaire plutôt qu'un autre.

L'exemple de Bush n'a pas grand-chose à voir avec des questions morales. Mais on peut tout à fait étendre ces dernières considérations à ce champ de questions. Reprenons le cas évoqué plus haut où un individu S adopte des conduites serviles à l'égard de son supérieur hiérarchique afin d'obtenir des avantages professionnels. Dans cette situation, on peut considérer que S commet une faute morale en se manquant de respect à lui-même et affirmer en même temps que cet individu conserve toutefois l'autorité de déterminer lui-même sa conduite. On peut dire que S a dans cette situation le droit moral de mal agir à l'égard de lui-même (Waldron, 1981; Enoch, 2002; Fabre, 2006).

L'idée que nous puissions avoir le droit moral d'accomplir une action A qui n'est pas moralement permise peut paraître étrange. Cela revient à affirmer que nous pouvons à la fois être *libres* et *obligés* d'accomplir A. Cette difficulté n'est toutefois qu'apparente. Elle provient du caractère ambigu de ce que nous affirmons quand nous disons que nous sommes « libres » ou que nous « avons le droit » d'accomplir A. Pour la dissiper, il faut expliciter clairement le sens du terme « libre » qui est associé à l'affirmation de nos droits moraux. Dans le cadre de la question posée par la légitimité de l'autorité en particulier, il convient de bien comprendre ce que les individus veulent dire quand ils affirment qu'ils ont le droit de se comporter comme ils le souhaitent dans le domaine personnel. En réponse aux questions en « qui doit décider ? » posées par Nucci, le « droit de

choisir » que les individus revendiquent est clairement un droit *négatif*. En revendiquant ce droit, les personnes affirment le devoir corrélatif de non-interférence auquel les autres sont soumis à leur égard (Waldron, 1981).

En ne distinguant pas la question de la légitimité de l'interférence de celle de la normativité propre au domaine des actions *intrapersonnelles*, Nucci identifie faussement le problème de l'extension de *la liberté négative* – dans quelle mesure avons-nous le droit d'agir sans interférence des autres ? – et le problème de l'extension de *la liberté morale* – dans quelle mesure un domaine d'action est-il moralement indifférent ? On distinguera plus précisément ces deux acceptions du terme « liberté » de la manière suivante :

[1] La liberté négative définit une sphère au sein de laquelle l'ingérence d'autrui – la contrainte externe – est illégitime¹⁵. Ce que nous faisons à l'intérieur de cette sphère n'est pas toujours indifférent du point de vue moral. À cet égard, on peut dire que la liberté négative délimite les frontières externes d'un espace à l'intérieur duquel une personne n'a aucune obligation morale/légale *pour laquelle d'autres ont le droit d'utiliser la force*.

La définition de limites de la liberté négative est liée au problème de la coercition et dépend de la réponse apportée à la question de la légitimité de l'autorité. L'existence de contraintes externes légitimes limite le droit des individus à s'autodéterminer.

[2] Les contours de la *liberté morale*¹⁶ définissent un domaine d'action auquel les décisions d'une personne sont moralement indifférentes; c'est-à-dire un domaine d'action dans lequel les décisions d'une personne ne sont soumises à aucune *contrainte normative interne*.

La définition des limites de la liberté morale ne dépend pas de la réponse apportée à la question de la légitimité de l'autorité : pour savoir si nous avons la liberté morale d'accomplir une action, il faut se demander dans quelle mesure l'accomplissement de cette action pose des problèmes moraux pertinents. Chez un philosophe comme Kant, par exemple, l'idée que les personnes ne sont pas moralement autorisées à se mutiler ou à se suicider représente une contrainte normative sur leurs choix concernant le rapport à leur propre corps¹⁷.

J'ai dit que la liberté négative délimitait les frontières externes d'un espace à l'intérieur duquel une personne n'a aucune obligation morale/légale *pour laquelle d'autres ont le droit d'utiliser la force*. Cela signifie entre autres que, si on pouvait démontrer que nous avons des devoirs envers nous-mêmes¹⁸, l'existence de ces devoirs ne limiterait pas nécessairement l'étendue de notre liberté négative¹⁹. Prétendre que si les individus avaient des devoirs envers eux-mêmes, alors leur liberté négative serait limitée d'autant, revient à confondre l'idée de contrainte *interne* attachée à la notion même de devoir avec celle de contrainte

externe – l’interférence des autres dans la sphère de liberté individuelle. Un devoir moral nous donne des raisons d’agir qui s’imposent avec une certaine force. Quand des intérêts divergents sont en jeu dans la délibération, ces raisons, si nous agissons de manière parfaitement conforme avec la raison pratique, devraient prévaloir sur toute autre considération. Si je *dois* tenir une promesse qui contrarie mes plans ou mes envies, l’observance du devoir exige de sacrifier ces derniers. Mais s’ils s’imposent à nous sous la forme de la contrainte (interne) exercée sur nos autres sources de motivations, tous nos devoirs moraux ne légitiment pas l’usage de la contrainte externe s’ils ne sont pas observés. Savoir si l’interférence des autres est légitime relève d’une question spécifique lorsqu’il existe un devoir moral. La liberté négative et la liberté morale ne sont donc pas nécessairement coextensives.

3.2.1 *Les cas marginaux*

Pour Nucci et Turiel la moralité est associée aux règles de justice. Pourtant, certains résultats de leurs propres enquêtes devraient inciter les deux psychologues à penser que notre langage moral n’est pas homogène et que les obligations de justice ne sont qu’un aspect du domaine moral en général. Ils devraient notamment les inciter à penser que même si le rapport à soi est considéré comme relevant du domaine de souveraineté de l’agent moral lui-même, cela ne signifie pas que les conduites relevant de ce domaine sont moralement indifférentes.

Dans un article de 1989 portant sur la distinction moral/conventionnel et les ambiguïtés qui peuvent exister entre ces deux domaines, Turiel mentionne en effet l’existence de « cas marginaux » : l’homosexualité, la pornographie et l’inceste. Ces cas sont qualifiés de « marginaux », parce que les jugements portés sur eux ne correspondent pas aux caractéristiques prototypiques des jugements moraux ou conventionnels.

Dans cet article, Turiel commente les résultats d’enquêtes menées auprès d’adolescents et de jeunes adultes confrontés à ces questions. Les personnes interrogées, nous apprend le psychologue, s’opposent sur le fait de savoir si ces questions relèvent de la moralité ou des conventions. Mais – et c’est cela qui nous intéresse particulièrement – pour ceux qui considèrent que ces actions sont moralement condamnables, les critères et justifications invoqués dérogent aux critères habituellement mobilisés dans les questions de justice. Ces personnes considèrent que la pornographie ou l’homosexualité sont moralement mauvaises *bien que personne ne subisse de tort*. Par ailleurs, même si ces comportements sont moralement critiquables, les personnes interrogées estiment qu’ils ne doivent pas être empêchés ou sanctionnés. Ils ne doivent pas notamment être interdits par la loi. Comme le résume Turiel : « L’évaluation négative de ces comportements [...] est juxtaposée avec les idées qu’ils ne doivent pas être socialement régulés et qu’ils se trouvent à l’intérieur de la juridiction des décisions personnelles » (Turiel, 1989, p. 110).

Mon objectif ici n'est pas d'établir si l'homosexualité ou la pornographie sont des problèmes moraux²⁰. Mais ces exemples sont intéressants, car ils montrent une chose importante. Selon Turiel, ces cas marginaux illustrent le fait qu'il peut exister des ambiguïtés de catégorisation entre le domaine moral et le domaine conventionnel. Mais, à mon avis, ce que montrent surtout ces cas, c'est que la moralité peut se penser autrement que selon les critères qui définissent les règles de justice, ce qui devrait inciter les psychologues à reconsidérer leur conception du domaine moral²¹.

La juxtaposition d'une évaluation négative de certains comportements avec l'idée que ces comportements se trouvent néanmoins à l'intérieur de la juridiction des décisions personnelles est ce que l'on trouve déjà dans l'étude sur la drogue que nous avons mentionnée plus haut. Cette étude (Nucci, Guerra & Lee, 1991) révèle en fait que, parce que la prise de drogue peut causer des torts à l'agent lui-même, un bon nombre d'adolescents classent ce comportement dans la catégorie *prudentielle*. Mais même si la prise de drogue apparaît problématique de ce point de vue, les jeunes interrogés considèrent en majorité qu'ils sont les seuls à pouvoir décider de s'engager ou non dans cette pratique. En fait, le domaine prudentiel apparaît comme un sous-domaine du domaine personnel. Dans cette étude, l'évaluation négative de la consommation de drogue est envisagée du point de vue de la prudence. Dans les cas marginaux dont il a été question plus haut, cette évaluation négative est une évaluation morale. Mais l'idée qui sous-tend les réflexions des personnes interrogées est la même. Ce qu'elles disent, c'est que même si on peut parler de normativité dans le domaine intrapersonnel – s'il y a du mieux et du moins bien, au sens prudentiel et moral, dans la manière dont les gens vivent – ces considérations n'entament pas l'idée que c'est à l'agent de décider comment il souhaite mener sa vie. Les questions intrapersonnelles constituent un ensemble de considérations prudentielles/morales qui sont subordonnées au respect de l'autonomie.

3.3 La psychologie morale et l'éthique de l'autonomie

Les recherches menées par Nucci ne posent pas directement la question de la moralité du rapport à soi. Elles portent en fait sur l'importance qu'accordent les individus à la délimitation d'une sphère de liberté négative. Ce que montrent ces études psychologiques, c'est que la constitution d'un domaine d'autonomie est essentielle pour la formation de l'identité, la conception de soi-même comme une personne à part entière et le respect de soi. Selon Nucci, l'établissement des frontières d'une sphère individuelle est un besoin psychologique fondamental des êtres humains. Les difficultés rencontrées dans cette construction peuvent affecter la santé psychologique des individus. Ce fait suggère, selon le philosophe, « qu'il existe des limites psychologiques fondamentales à l'interférence des autres (et de la société) dans la vie privée des individus. » (Nucci, 2001, p. 55)

La nécessité psychologique que représente pour les personnes la constitution d'une sphère privée fournit la « base expérientielle » qui permet de comprendre

pourquoi la liberté est considérée par elles comme un bien. Au niveau normatif, l'expérience de cette nécessité, une fois étendue à toutes les personnes, est l'information empirique qui est à la source du principe du respect de l'autonomie et de l'affirmation des droits individuels (Nucci, 2001; Turiel, 2004).

La fonction du domaine personnel est de fournir la source et la justification conceptuelle des revendications relatives à la liberté individuelle. [...] La formation du domaine personnel et les revendications des individus relatives à leur liberté sont nécessaires pour que ceux-ci s'engagent, en tant qu'individu, dans le discours (à la fois public et interne) qui conduit à la réciprocité morale, au respect mutuel et à la coopération (Nucci, 2001, p. 73).

Si l'on s'en tient aux résultats de Nucci et au principe de réalisme défendu par Flanagan, on devrait affirmer que la préservation de l'intégrité et de l'individualité des personnes exerce une contrainte fondamentale sur nos conceptions de l'éthique. Des conceptions morales qui n'accorderaient pas une importance centrale à l'autonomie seraient donc irréalistes et devraient être corrigées.

D'après ces derniers développements sur le rapport entre la sphère personnelle et le respect de l'autonomie, on comprend que si la psychologie apporte une caution empirique à une théorie morale, c'est aux éthiques de l'autonomie qu'elle l'apporte, non au minimalisme moral. J'entends par « éthique de l'autonomie » une éthique qui défend le droit des personnes à s'autodéterminer dans le domaine des actions qui n'affectent directement qu'elles-mêmes, quelle que soit par ailleurs la valeur morale de leurs choix dans ce domaine²².

On reconnaîtra ici un motif cher à la tradition libérale. Les droits individuels défendus par les libéraux ne disent rien en effet concernant la normativité intra-personnelle. Ils définissent seulement, comme le soutient Dworkin, « les limites en deçà desquelles les gens ont le droit [droit moral négatif] de mal se comporter » (Dworkin, 1981, p. 417). Le libéralisme politique définit la sphère privée *de l'extérieur* par un ensemble de droits qui ont pour fonction de tenir les autres, et le pouvoir public, à distance. La sphère privée est une sorte de boîte noire dont le contenu et les limites *internes* (s'il y en a) ne sont pas spécifiés plus avant : rien n'est dit de ce qu'il est bien ou mal – désirable ou moins désirable – de faire à l'intérieur de cette sphère (Bird, 1999, p. 32).

Encore une fois, on peut défendre une conception extrêmement forte de la liberté négative dans le domaine du rapport à soi sans être toutefois un minimaliste moral²³. Il n'y a pas de lien entre la maximisation de la liberté négative et l'élimination des normes morales concernant le rapport à soi (Rasmussen et Den Uyl, 2005, p. 33ss.). On peut évidemment justifier le respect de l'autonomie par un appel à des considérations subjectivistes ou sceptiques relativement aux questions du bien, ou encore en affirmant que ce que nous nous faisons à nous-mêmes relève de la catégorie « esthétique » ou prudentielle et non morale. Mais rien dans les enquêtes de psychologie que nous avons analysées ne va véritablement dans ce sens. Rien ne nous conduit donc dans ces travaux à penser que nous sommes naturellement des minimalistes moraux.

CONCLUSION

Selon la théorie de Nucci et Turiel, affirme Ogien, « quand on est jeune, on ne voit pas de la morale partout, mais seulement dans un certain domaine : celui du rapport aux autres et, plus précisément, le tort aux autres. » (Ogien, 2011) À mon avis, les enquêtes de Nucci et Turiel montrent clairement que le tort commis à l'égard des autres fait bien partie des questions que nous considérons comme des questions morales (ce qui n'est pas très étonnant). Par contre, ces enquêtes ne montrent pas de manière satisfaisante que *seules* les questions de justice sont des questions morales.

Comme on l'a vu, la question d'une hypothétique pertinence morale du rapport à soi-même n'est pas correctement posée. Ce qui ressort des enquêtes de Nucci, c'est que les personnes interrogées considèrent que certaines catégories d'action – celles qui n'ont des conséquences que sur elles-mêmes – relèvent de leur propre autorité et que personne d'autre ne peut décider à leur place. Dans sa définition du domaine personnel, Nucci assimile ensuite de manière fautive les revendications relatives à la liberté individuelle et l'idée selon laquelle ce que nous faisons dans le domaine personnel est moralement indifférent.

En raison des problèmes que nous avons soulevés concernant la méthode adoptée pour la constitution de domaine personnel, la réduction de la moralité aux questions de justice apparaît plus comme une option théorique préalable aux enquêtes qu'un résultat de ces dernières. Si on acceptait la théorie des domaines moraux défendue par Turiel et Nucci, on pourrait penser que les théories libérales de la justice sont parfaitement ajustées à ce que la moralité exige de nous. Mais il faut peut-être voir les choses dans le sens inverse. La théorie de Turiel et Nucci est tellement en syntonie avec la culture libérale qu'il est difficile de ne pas la soupçonner de n'en être (en partie) que le reflet²⁴. Cela pourrait expliquer l'aveuglement des psychologues à l'égard des questions normatives intrapersonnelles, qui sont par définition à la marge des théories politiques libérales²⁵. D'une manière générale, on peut aussi s'interroger sur les limites d'études qui prennent pour sujet d'enquête des enfants et des adolescents. Les torts commis à l'égard d'autrui sont la part la plus immédiatement visible et évidente de la moralité, la plus consensuelle aussi. Il est possible qu'en devenant adultes nous développiions des langages moraux plus subtils; ceux notamment qui nous conduisent à nous interroger sur ce que nous faisons de nous-mêmes.

Ajoutons pour finir que si la psychologie morale ne semble pas à même d'apporter une caution empirique au minimalisme moral, cela ne remet évidemment pas en cause la validité normative des thèses défendues par l'éthique minimale.

NOTES

- ¹ Docteure en philosophie, chercheuse au Fonds National Suisse pour la recherche scientifique (FNS). Adresse électronique : nmaillard09@gmail.com. Un grand merci aux réviseurs anonymes de la revue, dont les commentaires m'ont permis d'améliorer ce texte.
- ² Une éthique politique vise à énoncer des normes et des arguments moraux concernant la justification de l'action politique et le fonctionnement des institutions (Kymlicka, 1991, p. 9). Elle est concernée par les rapports entre les citoyens et l'État. Les normes et les arguments qu'elle énonce ne sont donc pas nécessairement pertinents pour l'ensemble de la vie morale.
- ³ L'éthique minimale exclut du champ de la morale les « crimes sans victimes ». Selon Ogien, il existe quatre catégories de crimes moraux sans victimes : 1) les activités qui causent des dommages à des personnes consentantes; 2) les conduites qui ne causent des torts directs qu'à soi-même; 3) la transgression de codes vestimentaires, alimentaires, etc.; 4) les offenses à des entités abstraites (Dieu, le drapeau national, etc.) (Ogien, 2007a, p. 22-23, 2007b). Feinberg parle de « harmless wrongdoing » (Feinberg, 1990).
- ⁴ Même s'il en existe. Voir par exemple Flanagan (1991), Schweder, Much, Mahaparta et Park (1997), Haidt et Graham (2007) et Haidt, Koller et Dias (1993). Pour Schweder *et al.*, le domaine moral est composé de trois registres de discours (autonomie, communauté, divinité) qui ont plus ou moins d'importance selon les cultures. Pour Haidt *et al.*, de la même manière, notre langage moral s'articule autour de cinq axes différents : le principe du tort, la réciprocité, l'appartenance à une communauté, les principes qui dérivent de la reconnaissance d'une hiérarchie entre les personnes et les idéaux de pureté (Haidt et Graham, 2007). Dans la culture libérale, c'est l'éthique de l'autonomie comme la référence au principe du tort et à la réciprocité qui sont prépondérants.
- ⁵ Je donne ici à « naturellement » le sens suivant : de manière innée ou spontanée, avant toute forme de socialisation ou d'apprentissage.
- ⁶ « La seule raison légitime que puisse avoir une communauté pour user de la force contre un de ses membres *est de l'empêcher de nuire aux autres*. Contraindre quiconque pour son propre bien, physique ou moral, ne constitue pas une justification suffisante » (Mill, 1990, p. 74, mes italiques). Historiquement parlant, on attribue la paternité du principe de non-nuisance à Mill. La formule elle-même est de Feinberg.
- ⁷ Voir aussi Dworkin (1978) et Rawls (1988 et 2006). La théorie de la justice de Rawls n'est pas une théorie morale générale ou compréhensive.
- ⁸ De ce point de vue, la conception du domaine moral défendue par Turiel et Nucci est déjà plus étendue que celle proposée par Ogien, qui se limite à des obligations négatives.
- ⁹ Je me référerai au domaine moral tel qu'il est défini par Turiel et Nucci comme au domaine de la justice, c'est-à-dire comme au domaine des obligations universelles et impersonnelles que nous avons à l'égard d'autrui en tant que personnes libres et égales. La justice est associée ici à la morale *interpersonnelle*. Il est commun par ailleurs, depuis l'époque moderne, d'opposer les théories du juste aux théories du bien (Larmore, 1993). La distinction entre le juste et le bien, telle qu'on la trouve déjà chez Kant, n'est cependant pas coextensive de la distinction « rapport aux autres/rapport à soi » puisque pour le philosophe allemand, par exemple, nous avons des obligations envers nous-mêmes. Mais dans les théories politiques contemporaines, le juste est identifié aux règles de coexistence entre les libertés. Ce qui tombe en dehors du domaine du juste ainsi conçu, ce sont les théories du bien, mais aussi le rapport à soi dans son lien avec les questions d'épanouissement personnel (le bien, la vie bonne) aussi bien que sous sa forme déontologique (devoir envers soi).
- ¹⁰ Carol Gilligan a proposé une correction à la théorie de Kohlberg en affirmant que l'éthique du *care* constituait un aspect de la maturité morale au même titre que la justice (Gilligan, 1986). Notons que les propositions de Turiel et Nucci, même si elles s'inspirent de Kohlberg, constituent également une correction de sa théorie, puisque ces auteurs considèrent que les enfants sont capables, dès le plus jeune âge, de distinguer entre les jugements moraux et ceux qui relèvent de conventions sociales. Chez Kohlberg, les enfants s'élèvent progressivement

du stade conventionnel vers le stade de l'autonomie et de la justice qui caractérise l'adolescence (Turiel, 2004).

- ¹¹ Kant et Mill ne sont pas uniquement des penseurs politiques. Mais la référence à ces auteurs dans les travaux de Turiel et Nucci vise clairement la dimension politique et libérale de leur pensée.
- ¹² Voir par exemple les cas proposés par Hill (1995).
- ¹³ La question qui est posée aux jeunes qui doivent évaluer les scénarios est plus exactement : est-ce que ces actions doivent être considérées comme « the person's own business » (Nucci, 1981, p. 116). Où il faut comprendre : ou quelqu'un peut-il légitimement décider à sa place ?
- ¹⁴ Le terme « social » regroupe les amis, les parents ainsi que la société et la loi.
- ¹⁵ C'est le sens canonique que lui donne Berlin : « Je suis libre [...] dans la mesure où personne ne vient gêner mon action. En ce sens, la liberté politique n'est que l'espace à l'intérieur duquel un homme peut agir sans que d'autres l'en empêchent. » (Berlin, 1990)
- ¹⁶ J'utilise le terme de liberté morale faute de mieux et sans faire référence à un auteur particulier. La distinction entre liberté négative et liberté morale n'a rien à voir, je le précise, avec les distinctions classiques entre la liberté négative et la liberté positive ou la liberté externe (négative) et la liberté interne (autonomie) chez Kant.
- ¹⁷ Que cette contrainte normative justifie l'interférence d'autrui n'est pas du tout évident, même chez Kant. Mais je ne peux pas démontrer ce point ici. Voir Denis (2001) et Rosen (1993).
- ¹⁸ C'est une démonstration que je ne peux pas faire ici. Mais j'ai montré ailleurs en quoi les différentes critiques que l'on adresse communément au concept de devoir envers soi n'étaient pas fondées (Maillard, 2011b; à paraître, 2013).
- ¹⁹ Ce point peut paraître à première vue assez évident. Mais dans la littérature sur la question, l'argument selon lequel s'il existait des devoirs envers soi, alors leur existence limiterait notre liberté individuelle, revient très fréquemment. Voir par exemple Ogien (2007a) et la discussion menée par Bird autour de la compatibilité de la thèse libertarienne de la pleine propriété de soi et de l'existence de devoirs envers soi-même (Bird, 1999). J'ai moi-même soutenu qu'on pouvait être pleinement propriétaire de soi-même tout en ayant des devoirs envers soi (Maillard, 2011a). Sur ce point, voir aussi Denis (2001), Hills (2003), Timmermann (2006) et Taylor (2004).
- ²⁰ Je pense qu'ils ne le sont pas et qu'ils participent d'une « surmoralisation » générale des questions sexuelles, dont les enjeux sont en fait ailleurs. Mais ce n'est pas mon propos ici.
- ²¹ Sur ces questions sexuelles, voir les travaux de Haidt et Hersh (2001) et Haidt et Graham (2007) concernant les différences entre les intuitions morales des libéraux et des conservateurs.
- ²² On peut penser au domaine de souveraineté personnelle tel qu'il est défini par Feinberg (1986), comme à ce que Schweder *et al.* mettent sous la formule « éthique de l'autonomie » (Schweder, Much, Mahaparta et Park, 1997) et qui caractérise l'éthos libéral.
- ²³ Voir sur ce point en particulier la position du libertarien Loren Lomasky (1990, chap. 9).
- ²⁴ Sur cette question des biais liés au contexte culturel des chercheurs, voir Haidt (2008).
- ²⁵ Comme leur aveuglement aux obligations et aux permissions spéciales que nous avons à l'égard de nos proches. Cet aspect du domaine moral est aussi absent de l'éthique minimale (Tavaglione, 2006).

BIBLIOGRAPHIE

- Appiah, Kwame Anthony, *The Ethics of Identity*, Princeton, Princeton University Press, 2005.
- Berlin, Isaiah, *Éloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1990.
- Bird, Colin, *The Myth of Liberal Individualism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Denis, Lara, « Kant's Ethics and Duties to Oneself », *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 78, no. 4, 1997, p. 321-348.
- , *Moral Self-Regard. Duties to Oneself in Kant's Moral Theory*, New York/London, Garland Publishing, 2001.
- Dworkin, Ronald, « Existe-t-il un droit à la pornographie ? », in *Une question de principe*, Paris, PUF Quadrige, 1981.
- , « Le libéralisme », in Berten, André, De Silveira, Pablo et Hervé Pourtois, dir., *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1997, p. 51-86.
- Callahan, Daniel, « Minimalist Ethics », *The Hastings Center Report*, vol. 11, no. 5, 1981, p. 19-25.
- Eisenberg, Paul D., « Duties to Oneself and the Concept of Morality », *Inquiry*, vol. 11, no. 1, 1968, p. 29-154.
- Enoch, David, « A Right to Violate One's Duty », *Law and Philosophy*, vol. 21, no. 4-5, 2002, p. 355-394.
- Fabre, Cécile, *Whose Body is it Anyway?*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- Feinberg, Joel, *Harm to Others. The Moral Limits of the Criminal Law*, vol. I, Oxford, Oxford University Press, 1984.
- , *Harm to Self. The Moral Limits of the Criminal Law*, vol. III, Oxford, Oxford University Press, 1986.
- , *Harmless Wrongdoing. The Moral Limits of the Criminal Law*, vol. IV, Oxford, Oxford University Press, 1990.
- Flanagan, Owen, *Varieties of Moral Personality. Ethics and Psychological Realism*, Cambridge Mass/London, Harvard University Press, 1981.
- Gilligan, Carol, *Une voix différente. Pour une éthique du care*, Paris, Flammarion, 1986.
- Haidt, Jonathan, « Morality », *Perspectives on Psychological Science*, vol. 3, no. 1, 2008, p. 65-72.
- et Graham, Jesse, « When Morality Opposes Justice. Conservatives Have Moral Intuitions That Liberals May Not Recognize », *Social Justice Research*, vol. 20, no. 1, 2007, p. 98-116.
- et Hersh, Matthew A., « Sexual Morality: The Cultures and Emotions of Conservative and Liberals », *Journal of Applied Social Psychology*, vol. 31, no. 1, 2001, p. 191-221.

—, Koller, Silvia Helena et Maria G. Dias, « Affect, Culture and Morality, or is it Wrong to Eat Your Dog? », *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 65, no. 4, 1993, p. 613-628.

Hill, Thomas E., *Autonomy and Self-Respect*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Hills, Allison E., « Duties and Duties to the Self », *American Philosophical Quarterly*, vol. 40, no. 2, 2003, p. 131-142.

Kant, Emmanuel, *Métaphysique des mœurs. Partie I : Doctrine du droit et Partie II : Doctrine de la vertu*, Paris, Flammarion, 1994.

Kymlicka, Will, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

Kohlberg, Lawrence, *Essays on Moral Development: The Psychology of Moral Development*, San Francisco, Harper and Row, 1984.

Larmore, Charles, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

—, *Modernité et morale*, Paris, PUF, 1993.

Lomasky, Loren, *Persons, Rights and the Moral Community*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

Maillard, Nathalie, « Propriété de soi et indifférence morale du rapport à soi », *Les Ateliers de l'éthique*, vol. 6, no. 1, 2011a, p. 4-15.

—, « La notion de devoir envers soi-même est-elle logiquement incohérente ? », *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 143, no. 1, 2011b, p. 51-66.

—, *Faut-il être minimaliste en éthique ?*, Genève, Labor et Fides, à paraître, 2013.

Mill, John Stuart, *De la liberté*, Paris, Folio Essais, 1990.

Norton, David L., « Moral Minimalism and the Development of Moral Character », *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 13, no. 1, 1988, p. 180-195.

Nucci, Larry P., « Conceptions of Personal Issues: A Domain Distinct from Moral or Societal Concepts », *Child Development*, vol. 52, no. 1, 1981, p. 114-121.

—, *Education in the Moral Domain*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Nucci, Larry P. et Turiel, Elliot, « Social Interactions and the Development of Social Concepts in Preschool Children », *Child Development*, vol. 49, no. 2, 1978, p. 400-407.

—, « The Moral and the Personal: Sources of Social Conflicts », in Nucci, Larry P., Turiel, Elliot et Geoffrey B. Saxe, dir., *Culture, Thought and Development*, Mahwah New Jersey/London, Lawrence Erlbaum Associates, 2000, p. 115-138.

—, « Capturing the Complexity of Moral Education and Development », *Mind, Brain and Education*, vol. 3, no. 3, 2009, p. 151-159.

Nucci, Larry P., Guerra, Nancy et John Lee, « Adolescent Judgements of the Personal, Prudential and Normative Aspects of Drug Usage », *Developmental Psychology*, vol. 27, no. 5, 1991,

p. 841-848.

Nurock, Vanessa, *Sommes-nous naturellement moraux ?*, Paris, PUF, 2011.

Ogien, Ruwen, *La panique morale*, Paris, Grasset, 2004.

—, *L'éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Paris, Folio Essais, 2007a.

—, « Que fait la police morale ? », *Terrain*, vol. 1, no. 48, 2007b, p. 31-48.

—, « L'incohérence des critiques morales du consentement », *Cahiers de recherche sociologique*, 43, 2007c, p. 133-140.

—, *L'influence de l'odeur des croissants chauds sur la bonté humaine*, Paris, Grasset, 2011.

Rasmussen, Douglas, Den Uyl et J. Douglas, *Norms of Liberty. A Perfectionist Basis for Non-Perfectionist Politics*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2005.

Piaget, Jean, *The Moral Judgment of the Child*, London, Routledge & Kegan Paul, 1932.

Rawls, John, « La priorité du juste et les conceptions du bien », in *Justice et démocratie*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.

—, *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 2006.

Rosen, Allen D., *Kant's Theory of Justice*, Ithaca, Cornell University Press, 1993.

Scanlon, Thomas, *What We Owe to Each Other*, Cambridge Mass./London, The Belknap Press of Harvard University Press, 1998.

Shweder, Richard H., Much, Nancy C., Mahapatra, Manamohan et Lawrence Park, « The Big Three of Morality (Autonomy, Community and Divinity) and the Big Three Explanations of Suffering », in Brandt, Allen et Paul Rozin, dir., *Morality and Health*, New York, Routledge, 1997, p. 119-169.

Smetana, Judith G., « Adolescents' and Parents' Conceptions of Parental Authority », *Child Development*, vol. 59, no. 2, 1988, p. 321-335.

Tavaglione, Nicolas, « Le cimetière d'Ogien : justification publique et déflationnisme éthique », *Philosophiques*, vol. 33, no. 2, 2006, p. 513-528.

Taylor, Robert S., « A Kantian Defense of Self-ownership », *The Journal of Political Philosophy*, vol. 12, no. 1, 2004, p. 65-78.

Timmermann, Jens, « Kantian Duties to the Self, Explained and Defended », *Philosophy*, vol. 81, no. 3, 2006, p. 505-530.

Tisak, Marie S. et Elliot Turiel, « Children's Conceptions of Moral and Prudential Rules », *Child Development*, vol. 55, no. 3, 1984, p. 1030-1039.

Turiel, Elliot, *The Development of Social Knowledge: Morality and Convention*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

—, « Domain Specific Social Judgment and Domain Ambiguities », *Merill Palmer Quarterly*, vol. 35, n°1, p. 89-114, 1989.

—, *The Culture of Morality. Social Development, Context and Conflict*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

—, « The Development of Morality », in Nancy Eisenberg *et al.*, dir., *The Handbook of Child Psychology. Vol. III : Social, Emotional and Personality Development*, New Jersey, John Wiley & Sons, 2006, p. 790-850.

Waldron, Jeremy, « A Right to do Wrong », *Ethics*, vol. 92, no. 1, 1981, p. 21-39.

Waynrib, Cecilia et Elliot Turiel, « Dominance, Subordination, and Concepts of Personal Entitlements in Cultural Contexts », *Child Development*, vol. 65, no. 6, 1994, p. 1701-1722.

LE TRILEMME ANARCHISTE¹

BERTRAND CASSEGRAIN

UNIVERSITÉ DE GENÈVE

RÉSUMÉ

Dans son article « L'anarchie en philosophie politique », Francis Dupuis-Déri (2007) tente de réhabiliter l'anarchisme face au silence dont il est victime en philosophie politique. Dans cet article, j'entends accepter l'invitation de Dupuis-Déri à prendre au sérieux l'anarchisme et, plus particulièrement, le modèle général d'organisation politique qu'il propose en tentant de répondre à cette question : l'anarchisme est-il un régime politique moralement défendable ? Je réponds par la négative en montrant que l'anarchisme fait face à un trilemme qu'il ne peut, par définition, résoudre. Ainsi, (1) soit l'anarchisme n'est pas moralement souhaitable, (2) soit il se confronte aux mêmes problèmes que rencontrent (selon les anarchistes) la démocratie ainsi que les autres régimes politiques concernant l'autorité et la coercition, (3) soit son application, dans sa version « pragmatique », se réduit à des communautés, ce qui permet en quelque sorte d'évacuer les problèmes soulevés dans les deux autres branches du trilemme, mais ne les résout pas pour autant.

ABSTRACT

In his article "L'anarchie en philosophie politique", Francis Dupuis-Déri (2007) aims to rehabilitate anarchism within political philosophy. As Dupuis-Déri enjoins us, I aim to take anarchism seriously, and particularly the general model of political organization it proposes, by answering this question: is anarchism a political regime morally defensible? I will answer "no", considering that anarchism is facing a trilemma that, by definition, it cannot resolve. Thus, (1) either anarchism is morally undesirable, (2) or it faces the same problems that (according to anarchists) democracy and the other political regimes face concerning authority and coercion, (3) or its application, in its "pragmatic" version, is reduced to a kind of communities that evacuate the problems raised in the two other horns of the trilemma but does not resolve them.

INTRODUCTION

Dans son article « L'anarchie en philosophie politique », Francis Dupuis-Déri (2007) tente de manière particulièrement stimulante de réhabiliter l'anarchisme face au silence dont il est victime en philosophie politique. En effet, pour reprendre les mots de George Crowder, « l'idéal anarchiste fondamental, la personne en tant qu'individu souverain, constitue l'idéal dominant de la culture occidentale moderne en général. En développant ce concept jusqu'à ses implications politiques extrêmes, les anarchistes ont mené une expérience intellectuelle qui nous concerne tous. » (Crowder, 2001, p. 59) Or, la plupart des philosophes ont tendance à ignorer ou, de manière un peu légère, à balayer d'un simple revers de la main l'idée d'un régime politique anarchiste, sans avoir au préalable examiné de manière élaborée le projet qu'il constitue ou qu'il *devrait* constituer pour être moralement acceptable.

Dans cet article, j'entends accepter l'invitation de Dupuis-Déri à prendre au sérieux l'anarchisme, plus particulièrement le modèle général d'organisation politique qu'il propose en tentant de répondre à cette question : l'anarchisme est-il un régime politique moralement défendable ? Je répondrai par la négative en montrant que l'anarchisme fait face, non à un dilemme, mais à un trilemme qu'il ne peut, par définition, résoudre².

Les conclusions de cet article pourront paraître assez évidentes à nombre de personnes (en particulier aux ennemis de l'anarchisme). Toutefois, si cet article vient conforter le rejet du régime politique anarchiste (en invoquant de plus des raisons intuitivement évidentes), celui-ci est motivé par un examen approfondi et charitable du projet politique anarchiste, non par simple *a priori*, dotant ainsi les ennemis de l'anarchisme de raisons solides, *tout bien considéré*, de le rejeter. En emboîtant le pas à Michael Dummett qui considère que « le philosophe ne cherche pas à savoir plus, mais à comprendre plus clairement ce qu'il sait déjà³ », je cherche ainsi à « comprendre plus clairement » pourquoi l'anarchisme ne constitue pas un régime politique moralement défendable.

QU'EST-CE QUE L'ANARCHISME ?

Dans l'article cité plus haut, Francis Dupuis-Déri estime qu'aux trois idéaux-types de régimes politiques classiques « capables, sous certaines conditions, de permettre l'atteinte du "bien commun" » (Dupuis-Déri, 2007, p. 6) (monarchie, aristocratie, démocratie), doit s'ajouter l'anarchie. L'auteur décrit les différents régimes d'un point de vue mathématique : la monarchie est le règne d'un seul individu, l'aristocratie celui d'une minorité et la démocratie le règne de la majorité. À ces trois régimes purs s'ajoute un régime mixte : la république, composée « des trois éléments qu'incarnent les régimes purs. Une république propose alors un équilibre des divers ordres sociaux, incarnés par un monarque (ou un président), une aristocratie qui siège au Sénat ou à la Chambre des Lords et le "peuple" qui est représenté par ses délégués à l'Assemblée nationale ou à la Chambre des communes, considérées comme la branche démocratique de la République » (Dupuis-Déri, 2007, p. 9). L'anarchie est considérée comme un

quatrième type de régime pur dans lequel « (1) tous les membres peuvent participer directement au processus de décision qui est délibératif et collectif, et lors duquel (2) sera recherché l'atteinte de consensus » (Dupuis-Déri, 2007, p. 10). Autrement dit, l'anarchie est « l'autogouvernement de tous, par consensus » (Dupuis-Déri, 2007, p. 6).

Si l'anarchisme vise « l'autogouvernement de tous, par consensus », c'est essentiellement par souci de ne pas soumettre les individus à une autorité politique, dont l'anarchisme est l'ennemi affiché. En effet, à priori, en se mettant *tous* d'accord sur les décisions à prendre, nulle nécessité de commander autrui ou de le contraindre par la menace ou par la force⁴ (Dupuis-Déri, 2007, p. 11). De ce fait, je définirai l'anarchisme politique comme une *théorie politique qui défend l'idéal d'une organisation sociale autogérée, antiautoritaire et antiétatique*, une société autogérée étant comprise comme une communauté *sans hiérarchie*, à la gestion de laquelle l'ensemble des membres peut participer *directement et de manière égale*, par l'entremise d'un *processus de décision délibératif* qui vise le *consensus*⁵. Pour des raisons qui deviendront plus claires par la suite, « consensus » doit ici être compris comme synonyme d'« unanimité » – contrairement à ce que défend Dupuis-Déri.

Certains modèles démocratiques visent également un processus de décision délibératif⁶. Sont-ils anarchistes pour autant ? Évidemment, non. Ce qui fait la spécificité de l'anarchisme n'est pas son aspect délibératif, mais son aspect antiautoritaire qui le mène à défendre un mode de décision où *tous* décident, non la majorité. Ainsi, à la suite de Dupuis-Déri, je considérerai qu'un régime est démocratique lorsque les décisions sont prises *à la majorité* (après délibération ou non), au contraire de l'anarchisme où les décisions sont prises par tous, au consensus. La seconde distinction importante entre démocratie et anarchisme réside dans le fait que la démocratie accepte qu'une autorité politique s'exerce sur autrui (l'autorité de la majorité), à la différence de l'anarchisme qui rejette toute forme d'autorité politique.

LE CONSENSUS ET LE PROBLÈME DU STATUQUO

D'emblée, l'anarchiste doit faire face à une première critique : il est particulièrement ardu d'atteindre le consensus, même dans de petits groupes. D'une part, en reprenant la terminologie de Buchanan et Tullock (2004), les « coûts de prise de décision » (*decision-making costs*) peuvent s'avérer trop élevés pour parvenir à l'unanimité ou même tenter de l'atteindre. D'autre part, même si, dans certaines situations, les coûts de prise de décision sont nuls, l'unanimité peut ne pas être atteinte tout simplement parce que les membres du groupe ont des intérêts ou convictions inconciliables (Shapiro, 2003, p. 18-19). De ce fait, faute de consensus, impossible de prendre des décisions et le risque est d'en rester, par défaut, à un statuquo quasi éternel, peu satisfaisant.

Le statuquo n'est pas nécessairement mauvais. Tout changement n'est pas bon en soi et il peut être bénéfique, parfois, d'en rester à une situation de statuquo.

Ainsi, il s'agit d'être plus précis sur les problèmes qu'il pose. À mon sens, il est peu satisfaisant principalement dans deux situations.

La première situation est celle où il *faut* prendre une décision et où en rester au statuquo par défaut (par impossibilité de prendre une décision, faute de consensus) est pire que de prendre une décision non consensuelle (même « raisonnablement » mauvaise). Par exemple, supposons qu'une catastrophe naturelle survienne et que deux camps s'opposent sur les moyens à mettre en œuvre pour y faire face. Le moyen X sauvera de nombreuses vies. Le moyen Y en sauvera moins, mais tout de même un bon nombre; davantage en tout cas que si aucun moyen coordonné d'envergure n'était mis en œuvre. Imaginons qu'aucun consensus ne soit trouvé, chacun campant ses positions en pensant que le moyen qu'il défend est le meilleur. Faute de consensus, rien n'est mis en œuvre, ce qui est pire que tout. Dans un tel cas, mieux vaut opter de manière non consensuelle pour le moyen X ou Y. De manière plus générale, il vaut parfois mieux prendre une décision non consensuelle (par exemple, en prenant la décision à la majorité), même si celle-ci est « raisonnablement mauvaise » (au sens où la décision n'est pas optimale parmi les options à la disposition, mais n'est pas pour autant intolérable ou désastreuse), plutôt que de ne rien décider faute de consensus.

La seconde situation problématique est la suivante : lorsqu'il s'agit de prendre une décision sur une proposition de changement, il y a de fortes chances pour qu'un camp soit pour le changement proposé et l'autre, pour le statuquo. Si chacun campe ses positions, aucune décision ne sera prise. Toutefois, dans un tel cas, une non-décision équivaut à rendre vainqueurs les partisans du statuquo. Par exemple, imaginons que dans une communauté donnée, chacun soit d'accord pour dire que personne ne devrait avorter, jusqu'au jour où certains membres proposent d'autoriser cette pratique. Suite à un débat nourri et relativement long, aucun consensus ne serait atteint. De ce fait, par défaut, la situation resterait celle qui prévalait jusque-là. Or, dans une situation semblable, même si le consensus n'a pas été atteint et que, dans les faits, aucune décision n'a été prise (en faveur ou en défaveur de l'avortement), un camp sort vainqueur : celui des partisans du statuquo (ici, ceux qui sont contre l'avortement). Le fait de ne prendre des décisions que lorsqu'il y a consensus mène donc potentiellement à satisfaire plus souvent les partisans du statuquo que ceux du changement. Ainsi, si la démocratie redoute ce qu'on appelle la tyrannie de la majorité, l'anarchisme doit redouter ce qu'on pourrait appeler la tyrannie du statuquo⁷.

QUITTER LA COMMUNAUTÉ

Devant ces critiques, l'anarchiste sera peut-être en mesure de présenter un nombre impressionnant d'exemples où le consensus a été atteint de manière régulière – voire systématique – dans certains groupes, atténuant ainsi les objections rapportées plus haut. Toutefois, une telle démarche empirique ne suffirait pas à répondre à la question normative sous-jacente : que fait-on ou, plus exactement, *qu'est-il juste de faire* lorsque le consensus n'est pas atteint et que cela est dommageable pour la communauté ou pour ses membres ? De manière plus générale, que faire face au risque de statuquo quasi éternel et de la « tyrannie » qu'il consti-

tue ? Car si certaines communautés parviennent sans peine à atteindre le consensus, toutes n'y arrivent pas – ou n'y arriveront pas – nécessairement.

Pour résoudre ces problèmes – et celui, lié, qui veut qu'un seul individu puisse faire échouer une décision à laquelle tous adhèrent à part lui –, Dupuis-Déri indique que « si la pression du groupe est trop forte, l'individu qui est en désaccord avec les autres peut décider de se retirer de la communauté et ne sera plus lié à la décision consensuelle, ni à son exécution » (Dupuis-Déri, 2007, p. 12).

Malheureusement, cette première réponse au défi que représente la recherche du consensus n'est pas satisfaisante. Suivant le type de communauté dont on parle, partir en cas de désaccord fondamental semble une bonne option (j'entends ici le terme « communauté » en un sens très large, qui peut être considéré comme synonyme de « groupe »). Toutefois, il y a des communautés qu'on ne quitte pas facilement. Par exemple, on ne quitte pas la communauté dans laquelle on vit (le village, le quartier, le squat) aussi facilement qu'on quitte son club de sport. Selon la communauté en jeu et l'histoire qui nous lie à elle, la quitter peut être vécu comme une catastrophe, et l'on peut affirmer sans trop s'avancer que de nombreuses personnes veulent rester dans leur communauté (parce qu'elles aiment par-dessus tout l'endroit où elles vivent et veulent rester auprès de leur famille et de leurs amis) (Simmons, 1979, p. 99-100). Cela, même si elles sont en désaccord avec les autres membres *et* qu'elles ne veulent pas renoncer à défendre leurs convictions. On peut même estimer que c'est entre autres à cela qu'on reconnaît un bon régime politique : il permet de trancher les questions sur lesquelles les gens sont en désaccord et de prendre des décisions sans que personne ne se sente obligé de quitter la communauté⁸.

De manière plus générale, même si le fait de quitter sa communauté n'est pas particulièrement dommageable pour celui qui la quitte, on peut se poser cette question : est-ce à cela que mène l'anarchisme ? Lorsque surgit un désaccord important et que la pression du groupe est trop forte, on se doit de partir ? Cela semble problématique à bien des égards en laissant une grande place à la pression ainsi qu'au contrôle social qui peuvent s'avérer tout aussi liberticides qu'une autorité tyrannique⁹. On doit donc pouvoir exprimer et revendiquer son désaccord tout en restant dans sa communauté, mais sans pour autant avoir le pouvoir de bloquer indéfiniment une décision qui va à l'encontre de ses convictions personnelles.

HOMOGÉNÉITÉ ET EXCLUSION

Une réponse à la critique précédente pourrait être celle-ci : lorsque l'on parle d'anarchisme, on envisage généralement de petites communautés, relativement restreintes et homogènes. Or, l'homogénéité favorise le consensus. Il ne faut pas comprendre ici l'homogénéité au sens racial ou ethnique, ni même culturel, mais avant tout au sens éthique : une vision largement partagée du bien et de ce que devrait être la « vie bonne ».

Premièrement, nous serons certes nombreux à partager l'intuition voulant qu'une telle homogénéité favorise le consensus, mais elle ne l'assure pas. D'une part,

même si nous sommes tous d'accord sur le type de vie que nous voulons mener et sur le type de biens moraux que nous voulons réaliser, nous pouvons avoir des divergences inconciliables quant aux *moyens* de réaliser la vie et les biens en question. D'autre part, et plus généralement, tout individu est *faillible*. Ainsi, même dans le cas où nous avons en théorie la même vision du bien, de ce que devrait être la vie bonne et des moyens pour y parvenir, tout individu peut, à certaines occasions, se tromper sur certaines questions et défendre coûte que coûte, de façon irrationnelle et en contradiction avec ses autres croyances, un point de vue inconciliable avec le point de vue du reste de la communauté. Un tel argument ne répond donc pas à la critique normative portée au consensus.

Deuxièmement, même si l'homogénéité assurait de manière certaine le consensus, on pourrait critiquer le fait qu'une communauté doit être relativement homogène pour fonctionner. Sans trop entrer dans les détails, on peut considérer que la diversité a de la valeur et qu'une communauté qui, non seulement serait fortement homogène, mais qui surtout *devrait* conserver une certaine homogénéité pour fonctionner, ne serait pas particulièrement attrayante.

Ainsi, on peut trouver une valeur épistémique à la diversité, comme c'est le cas avec le concept de « sagesse collective ». Comme l'explique Jeremy Waldron, un certain nombre d'individus peuvent apporter une diversité de perspectives qui permet de prendre de meilleures décisions que si un seul individu, aussi intelligent et expert des questions discutées soit-il, prenait les décisions isolément (Waldron, 1999a, p. 137; 1999b, chap. 5 et Estlund, 2008, chap. 11). Autrement dit, sans une diversité significative de perspectives, il n'y a pas de sagesse collective, et de ce fait les probabilités augmentent de prendre de moins bonnes décisions que dans le cas où il existe une telle « sagesse ».

Indirectement, la diversité peut également être source d'épanouissement pour l'individu. Vivre dans une communauté où il existe une certaine diversité de points de vue quant à ce qu'est la vie bonne permet de découvrir, d'observer et d'expérimenter un certain nombre de « façons de vivre » et de trouver plus facilement le type de vie à mener qui convient le mieux¹⁰.

Troisièmement, on peut sans peine imaginer ce qu'implique de *devoir* conserver un certain degré d'homogénéité dans une communauté donnée. En lien avec la section précédente, je m'attarderai ici sur la question de l'exclusion. Celle-ci ne pose généralement pas de problème éthique lorsque l'on parle de communautés du type « club privé ». Cela fait partie du principe d'un club de pouvoir choisir ses membres (quasiment) comme bon lui semble (Walzer, 1997, p. 72-74). Mais cela devient plus problématique si l'on parle de communautés « publiques » du type village ou quartier.

D'une part, cela peut impliquer de refuser en son sein bon nombre de personnes qui seraient un tant soit peu différentes des membres de la communauté. Celle-ci serait donc obligée d'être peu tolérante face à la différence et d'être relativement fermée.

D'autre part, cela pose la question de ceux qui, soit sont nés dans la communauté (et ne l'ont donc pas choisie) et sont, concernant certains aspects importants, différents des autres membres, soit sont entrés dans la communauté à une époque où ils correspondaient bien aux critères de celle-ci, mais ont fini par s'en distancier – le problème étant que quitter la communauté constitue un dommage relativement important pour ces personnes. Dans ce cas, soit ces personnes doivent plus ou moins s'exclure elles-mêmes – ou finiront par être exclues par les autres membres –, soit elles doivent se « fondre dans le moule », c'est-à-dire renier leurs différences qui peuvent pourtant constituer un pan fondamental de leur identité¹¹.

Enfin, quatrième, si les personnes évoquées ci-dessus trouvent peut-être une autre communauté d'accueil, on peut tout à fait imaginer que, du fait de leurs différences, certains individus soient systématiquement rejetés de toute communauté, livrés à eux-mêmes et n'ayant accès à aucune ressource qui leur permette de survivre ou, en tout cas, de vivre bien et d'avoir un réel pouvoir sur leur vie. En effet, n'être membre d'aucune communauté empêche *de facto* l'accès à certaines ressources le plus souvent indispensables pour mener une vie satisfaisante (voire pour vivre tout court). Pour le dire autrement, être membre d'une communauté quelconque semble indispensable pour avoir accès à certains biens et services sans lesquels il est impossible de survivre ou, à tout le moins, de réaliser pleinement ses aspirations et d'avoir un réel pouvoir sur sa vie.

Certains anarchistes comptent peut-être sur le fait que, dans une société anarchiste, les individus soient devenus des êtres raisonnables et moraux qui évitent de telles extrémités¹² (Bakounine, 2001, p. 277). Mais pouvons-nous exclusivement compter sur cet espoir ? S'il semble exagéré de considérer les êtres humains comme des démons égoïstes, compter sur le fait qu'ils soient des anges ne semble pas plus raisonnable. En tous les cas, si l'anarchisme nécessite que les êtres humains soient des anges pour pouvoir fonctionner, cela constitue un argument suffisamment fort contre lui. De ce fait, sans prétendre que les êtres humains soient des démons, on peut envisager de manière probable que l'anarchisme mène – du moins en partie – aux types de problèmes évoqués ci-dessus.

Ainsi, pour résumer, une communauté qui *doit* rester le plus homogène possible pour pouvoir fonctionner (1) ferme la porte à la diversité (ou à certains types de diversité pourtant importants), (2) encourage le conformisme et le contrôle social qui peuvent s'avérer tyranniques, (3) peut impliquer une (auto)exclusion de ses membres du fait de leurs différences et (4) peut impliquer une exclusion systématique de certaines personnes du fait de leurs différences. Même si tous les anarchistes ne sont pas nécessairement tolérants et favorables à la diversité, nous semblons considérablement nous éloigner de l'idéal de la plupart des anarchistes.

Bien entendu, l'exclusion n'est pas l'apanage de l'anarchisme et certains des problèmes évoqués peuvent se retrouver dans d'autres régimes politiques. Toutefois, cela ne dédouane pas l'anarchisme des problèmes que son régime implique et ne rend pas celui-ci plus acceptable pour autant. Ce n'est pas parce

que d'autres régimes sont aussi mauvais que l'anarchisme concernant la question de la diversité et de l'exclusion que l'anarchisme devient moralement acceptable.

LA MISE EN RETRAIT

L'anarchiste pourra alors s'exclamer qu'il n'est pas question de viser l'homogénéité et que d'autres solutions existent pour relever les défis du consensus. Dupuis-Déri note « que les groupes militants anarchistes accordent souvent le droit à un individu qui est en désaccord avec la majorité, de s'abstenir ou de se dire "en retrait" lors d'un processus de prise de décision » (Dupuis-Déri, 2007, p. 12). Ainsi, « dans la pratique, le consensus n'est [...] pas synonyme d'unanimité » (Dupuis-Déri, 2007, p. 13).

Toutefois, se retirer de la prise de décision pour faire apparaître le consensus semble être une façon de se plier à la majorité. « Je vois que je suis minoritaire et, ne voulant pas bloquer une décision par ma seule voix, je laisse la majorité prendre la décision qu'elle estime être la meilleure ». Autrement dit, une des façons de régler les problèmes dus à la recherche de consensus est d'opter pour une « façon de faire » démocratique¹³. De ce fait, contrairement à ce qu'affirme Dupuis-Déri, le consensus *doit* être synonyme d'unanimité s'il ne veut pas perdre l'esprit libertaire qui lui est attaché et devenir de manière informelle une façon démocratique de prendre des décisions.

LA POSSIBILITÉ D'UNE DÉMOCRATIE LIBERTAIRE

Comme nous l'avons vu, la recherche systématique du consensus pose des problèmes considérables et l'un des moyens mis en œuvre par les militants anarchistes pour pallier ceux-ci est d'opter (de manière certainement non consciente) pour un procédé démocratique informel. Dans ce cas, une des solutions pour faire face aux défis du consensus ne serait-il pas, tout simplement, d'aménager l'anarchisme en lui injectant une dose de démocratie ? Après tout, en quoi user de temps à autres de procédures démocratiques serait-il un problème ? La démocratie ne s'oppose pas systématiquement aux valeurs anarchistes. Au contraire des autres types de régimes purs, elle partage une caractéristique fondamentale avec l'anarchisme : l'égalité des membres de la communauté dans la procédure de décision.

Ainsi, en admettant que l'idéal-type de l'anarchisme soit « l'autogouvernement de tous, par consensus », un anarchiste « pragmatique » pourrait estimer que l'idéal devrait mener, dans les faits, si ce n'est à l'anarchie pure, du moins à ce que l'on pourrait appeler une forme de *démocratie libertaire* qui (1) fonctionnerait de manière autogérée, (2) chercherait à atteindre l'unanimité mais qui, (3) face à la difficulté récurrente de l'atteindre et face aux problèmes que cela pose, aurait recours à des procédures démocratiques (décision à la majorité) lorsque la recherche de l'unanimité semble échouer.

Bien entendu, un certain nombre de questions se pose. Par exemple : quelles procédures doit-on mettre en place pour « chercher à atteindre l'unanimité » ? Quand et selon quels critères devons-nous décider que l'unanimité ne sera pas

atteinte et qu'il faut prendre une décision malgré tout ? Supposons que ces questions trouvent des réponses convaincantes. Cela n'empêcherait pas l'anarchisme de faire face à un nouveau problème : celui de l'autorité et de la coercition qu'il voulait précisément éviter en adoptant une prise de décision au consensus.

En effet, à partir du moment où l'on accepte de prendre des décisions à la majorité, les questions classiques qui occupent les philosophes politiques à propos de l'autorité et de la coercition resurgissent : quand et pourquoi l'autorité (ici, de la majorité) est-elle légitime ? Quand avons-nous l'obligation morale d'obéir et quand avons-nous le droit de désobéir ? Quand est-il juste d'user de la coercition ? Quels mécanismes institutionnels doit-on mettre en place pour protéger les droits individuels face aux décisions démocratiques moralement injustes ? Alors que les anarchistes militent pour que la prise de décision se fasse au consensus afin d'éliminer l'autorité et la coercition, le fait d'adhérer à une forme ou une autre de démocratie remet l'autorité et la coercition sur le devant de la scène et ne permet pas de résoudre les problèmes qui, selon les anarchistes, leurs sont liés.

Nous avons là les deux premières « branches » du trilemme auquel fait face l'anarchisme : soit celui-ci cherche à atteindre le consensus de manière systématique lors de ses prises de décision, mais comme nous l'avons vu, la recherche systématique du consensus et les conditions à mettre en place pour y parvenir ne semblent pas moralement souhaitables. Soit, pour pallier les problèmes générés par la recherche systématique du consensus, l'anarchisme se tourne vers des procédures démocratiques de prise de décision. Mais alors, il retombe sur les problèmes classiques qu'il voulait éviter concernant l'autorité et la coercition. Dans ce dernier cas, l'anarchisme ne constitue pas une solution de rechange aux problèmes d'autorité et de coercition qu'il dénonce¹⁴.

ANARCHISME « UTOPIQUE » ET ANARCHISME « PRAGMATIQUE »

On pourrait rétorquer que toutes les critiques formulées à l'encontre de l'anarchisme touchent au but si l'anarchisme dont on parle vise à instaurer une société anarchiste *globale* – une sorte de société libertaire mondiale composée de multiples communautés plus petites, souveraines et autonomes, mais elles aussi libertaires. Or, si la tradition que l'on pourrait qualifier – sans jugement de valeur – d'« utopiste » est importante dans le mouvement libertaire, de nombreux anarchistes ont renoncé depuis longtemps à viser une telle société globale et préféreraient mettre en place, là où c'est possible, de petites structures anarchistes qui n'ont pas l'ambition de régir la vie entière des gens. C'est le cas, par exemple, de Colin Ward (2008; White, 2007) qui défend un anarchisme qu'on pourrait appeler « pragmatique », c'est-à-dire un anarchisme qui n'a pas pour ambition de transformer entièrement les structures et les pratiques sociales actuelles, mais plutôt d'y insérer des structures et pratiques anarchistes (White, 2007, p. 14)¹⁵.

Dans une telle optique, certaines des critiques précédemment formulées tombent. Ainsi, peu importe que les communautés proprement anarchistes soient de petits groupes affinitaires relativement homogènes¹⁶. Insérés dans des communautés plus larges, diversifiées et qui ne sont pas régies par les principes liber-

taires, ces groupes ne posent pas de réel problème à la diversité. De plus, faire partie du groupe homogène X n'implique pas de devoir être intolérant. En effet, l'individu Y qui fait partie du groupe X qui est homogène concernant l'aspect Z peut très bien faire partie d'un autre groupe qui est complètement différent du groupe X concernant l'aspect Z. Par exemple, Georges peut participer à l'élaboration d'un journal libertaire qui fonctionne de manière autogérée et qui n'accepte en son sein que des anarchistes convaincus et, par ailleurs, faire partie d'un club de sport qui ne fonctionne pas de manière autogérée (il possède une structure de gestion hiérarchique) et d'un groupe de musique dont les membres se fichent éperdument de l'anarchisme.

De plus, dans de tels groupes affinitaires, l'exclusion, d'une part, n'est pas moralement injuste dans la mesure où ces groupes se rapprochent du modèle « club privé ». Ils ont donc le droit de choisir leurs membres et de les exclure (quasi-ment) comme bon leur semble. D'autre part, l'exclusion n'est pas aussi tragique que dans une société anarchiste globale, car alors, (1) si un individu n'est accepté dans aucune communauté de type libertaire (voire dans aucune communauté de type club privé), cela ne signifie pas qu'il est rejeté de toute communauté. En effet, il reste inséré dans une société plus large qui n'est pas anarchiste et lui assure de par son appartenance (si elle est juste) certains droits et possibilités de subsistance – lui assurant ainsi un certain pouvoir sur sa vie et la possibilité de mener une vie satisfaisante. (2) Les individus qui doivent quitter une micro-communauté suite à la pression du groupe – faisant elle-même suite à un désaccord fondamental – ne subissent pas nécessairement un dommage important. Une communauté anarchiste peut aussi bien être un collectif politique ou artistique qu'un journal, une maison d'édition ou une entreprise autogérée (Dupuis-Déri, 2007, p. 14). Or si, par exemple, quitter son village à la suite d'un désaccord peut être vécu comme une catastrophe, quitter un journal auquel on collaborait peut être douloureux, sans être particulièrement dommageable pour la qualité de vie d'une personne. De tels arguments répondent effectivement à certaines critiques formulées à l'encontre du fonctionnement d'une communauté anarchiste. Néanmoins, ils ne répondent pas à toutes les critiques et ne réhabilitent pas l'anarchisme pour autant.

Premièrement, l'anarchiste qui prendrait la ligne de défense exposée plus haut admettrait implicitement que l'anarchisme est acceptable concernant (certaines) associations de type club privé, mais devient problématique dès le moment où l'on parle de communautés « publiques » ou qui prennent une relative importance dans nos vies¹⁷ (et où des désaccords fondamentaux peuvent surgir régulièrement du fait de la diversité qui a toutes les chances de régner dans ces communautés. Par exemple, il paraît sensé d'imaginer que des désaccords fondamentaux seront toujours présents entre les habitants d'un village.) De ce fait, l'anarchisme paraît peu apte à régir la vie de ce type de communauté.

Il est important de souligner que le fonctionnement anarchiste peut être fortement dommageable – tant en terme de liberté et d'autonomie que de qualité de vie – en ce qui concerne les communautés « publiques », mais également

certaines associations qui sont, pourtant, de type club privé. Ainsi, quitter le journal anarchiste auquel je collaborais n'est pas forcément très dommageable, mais devoir quitter l'immeuble autogéré dans lequel je vis depuis dix ans peut constituer un dommage relativement important. Si j'admets que tous les anarchistes ne visent pas à instaurer une société libertaire globale, ces derniers, en revanche, ne cherchent pas uniquement à mettre en pratique l'anarchisme dans des communautés de type « groupe politique » ou « loisirs ». Vivre dans un même lieu de manière autogérée constitue une expérience récurrente mise en place par les anarchistes. Or, nous avons vu les problèmes moraux que pose un fonctionnement anarchiste pur pour ce type de communautés.

Deuxièmement, comme on vient de le voir, celui qui adhère à l'anarchisme pragmatique dans l'optique d'éviter les difficultés citées auparavant admet implicitement qu'au vu des problèmes que pose le régime politique libertaire, il n'est pas moralement souhaitable que celui-ci soit étendu à une société large et diversifiée. Mais, de ce fait, se pose la question suivante : pourquoi tenir coûte que coûte à un idéal qui n'est, finalement, pas si souhaitable que cela ? Certes, on peut comprendre ceux qui adhèrent à l'idéal de consensus et d'absence d'autorité. Mais lorsque l'on voit les problèmes moraux que posent la recherche systématique du consensus et les conditions à mettre en place pour y parvenir ou à quels types de communautés l'anarchisme doit se restreindre pour être moralement acceptable, on peut se demander si l'anarchisme est vraiment l'idéal qui doit nous guider – même si personne ne souhaite le mettre en place intégralement. Défendre l'idée qu'une critique de l'autorité politique soit nécessaire est une chose; que l'idéal anarchiste en tant que société autogérée soit la solution aux problèmes créés par l'autorité en est une autre.

Pour résumer, l'anarchisme se trouve confronté au trilemme suivant : soit il cherche à atteindre de manière systématique le consensus, mais nous avons vu les problèmes moraux que cela pose. Soit il se tourne vers la démocratie, mais alors, il retombe dans les problèmes qu'il estime attachés à l'autorité politique et à la coercition et qu'il voulait éviter. Soit, enfin, il admet que l'anarchisme ne peut être appliqué que de manière très restreinte, c'est-à-dire dans des groupes d'affinité extrêmement réduits de type club privé, au sein d'une société non libertaire. Mais dans ce cas, où réside l'intérêt de l'anarchisme ? Effectivement, si trois amis décident de manger ensemble au restaurant, il est préférable que tous soient satisfaits du lieu où ils vont manger; si cinq personnes désirent former un groupe de musique, il vaut mieux que le style de musique qui sera jouée soit choisi de manière consensuelle; si dix personnes veulent monter un collectif politique, il est dans l'intérêt de chaque membre d'être le plus en accord possible avec les idéaux défendus par le collectif et par les actions mises en place par celui-ci. Si l'anarchisme se réduit à défendre cela, l'intérêt de cette théorie politique semble bien faible. En effet, les problèmes moraux qui sont liés à l'autorité politique et à la coercition restent irrésolus, et l'anarchisme n'apporte aucune réponse globale à la question : « Comment vivre dans une société large et diversifiée de manière harmonieuse, libre et autonome, malgré les désaccords et tout en évitant au mieux les problèmes moraux liés à l'autorité et à la coercition ? » –, ce

qui semblait pourtant son but. Il n'apporte pas plus de réponses aux questions plus spécifiques qu'une telle question générale provoque, comme : « Sous quelles conditions une autorité peut-elle être légitime ? », « Quand a-t-on l'obligation ou non d'obéir à quelqu'un ? » En fait, il ne permet pas de résoudre (au moins certaines de) ces questions essentielles de la philosophie politique qu'il pensait pourtant régler en proposant un modèle de régime politique particulier. Pour être plus précis, en acceptant de restreindre son fonctionnement à un type donné de communauté (certaines communautés de type club privé), il *ne constitue pas* une tentative de les résoudre.

L'ANARCHISME EST-IL LE MOINS MAUVAIS DES REGIMES POLITIQUES ?

Aux critiques qui lui sont adressées, l'anarchiste peut répliquer un dernier argument. Dans la mesure où l'anarchisme pragmatique semble dérisoire et n'apporter aucune solution aux grands problèmes qui agitent la philosophie politique, l'anarchiste pourrait admettre toutes les critiques qui sont faites à l'anarchisme utopique sur la tyrannie du statu quo, l'homogénéité, la pression sociale et l'exclusion. Toutefois, il pourrait arguer qu'aucun régime politique n'est parfait et que tous font face à des problèmes normatifs. Or, il se trouve que, même si l'anarchisme ne semble pas un excellent régime d'un point de vue moral, celui-ci reste meilleur que les autres régimes – en s'inspirant de la fameuse formule de Winston Churchill, il constitue le « moins mauvais » des régimes politiques (toujours du point de vue moral). Je n'ai pas ici l'espace pour comparer dans le détail l'anarchisme aux autres régimes politiques, même en me restreignant à une comparaison avec la démocratie. Toutefois, il me semble pouvoir mettre en avant un élément qui doit nous rendre sceptiques sur la supposée supériorité morale du régime anarchiste sur le régime démocratique.

Nous avons vu que si l'anarchisme veut éviter les problèmes moraux qui se posent avec la recherche systématique du consensus sans pour autant adopter des procédures de prise de décision démocratiques, celui-ci doit se restreindre à certaines communautés de type club privé. Toutefois, cette solution semble rendre l'anarchisme peu intéressant dans la mesure où, contrairement à ce que défend Dupuis-Déri, celui-ci ne permet pas de résoudre un certain nombre de problèmes qui sont discutés en philosophie politique et que l'anarchisme pensait pourtant résoudre. Entre autres, il ne résout pas vraiment les problèmes qu'il estime liés à l'autorité politique et à la coercition – ce qui était pourtant son but initial. Je crois que la critique formulée à l'encontre de l'anarchisme pragmatique peut également être faite à l'anarchisme utopique.

Ainsi, pour l'anarchiste, l'État constitue une autorité et un pouvoir coercitifs illégitimes qui peuvent être source d'oppression. Solution proposée : se débarrasser de l'État. Sauf que, comme le rappelle justement Nicolas Tavaglione, l'anarchisme semble ignorer

que l'absence d'État entraîne elle aussi des risques dont la prudence doit nous rendre soucieux. La "fin de l'État" n'implique en effet pas nécessai-

rement la “fin des pouvoirs menaçants”, et elle est compatible par exemple avec le retour à un système “féodal” de puissances privées, qui comporte lui aussi des risques significatifs de grands malheurs politiques. (Tavaglione, 2010, p. 161)

Il pourrait être répondu qu’en instaurant une société anarchiste les gens changeront (ou auront déjà changé, un tel changement étant nécessaire pour mettre en place une société anarchiste) et ne seront plus de nature à vouloir constituer des « pouvoirs menaçants » pour autrui. Sauf que, comme nous l’avons déjà vu, compter uniquement sur la bonté humaine pour parvenir à justifier un régime politique pose problème. À nouveau, il ne s’agit pas de dire que tous les êtres humains sont des êtres assoiffés de pouvoir et de violence, mais on peut légitimement penser que, même dans une société anarchiste globale largement solidaire et altruiste, certains individus ou certaines communautés voudront acquérir du pouvoir de manière illégitime, ou voudront régler leurs différends par la force, imposer leurs vues. Dans ce cas, l’anarchisme aura peut-être supprimé la menace que représente l’État, mais pour la remplacer par une autre tout aussi problématique.

De même, pour les anarchistes, toute autorité politique – dont celle qui s’exerce à travers la démocratie (l’autorité de la majorité) – est un problème pour la liberté et l’autonomie de l’individu. Solution proposée : toute décision doit être prise au consensus. Sauf que la recherche systématique de consensus, comme nous l’avons vu, renforce le contrôle et les pressions sociales qui peuvent être tout aussi tyranniques que la tyrannie de la majorité. Conscients de la difficulté d’atteindre le consensus dans de grands groupes, la plupart des anarchistes militent pour des communautés de taille restreinte, sauf que là encore, on peut légitimement penser que plus une communauté est petite, plus le contrôle social s’opère – pensons aux petits villages où « tout se sait ».

Enfin, à l’heure de prendre une décision, les gens ont des désaccords fondamentaux qui empêchent d’atteindre le consensus ? Dans ce cas, soit certaines personnes quittent la communauté, soit elles se mettent en retrait – adoptant ainsi une façon de faire démocratique –, soit l’anarchiste doit énoncer une pétition de principe du type « Avec le temps, les gens finiront bien par se mettre d’accord ». Sauf que nous pouvons penser qu’il existera toujours des désaccords fondamentaux entre les gens, désaccords qu’il faudra bien trancher d’une façon ou d’une autre (notamment pour éviter les problèmes esquissés plus haut concernant le statu quo). La façon de trancher ne sera peut-être pas parfaite, mais vaut sans doute mieux que l’exclusion (ou l’auto-exclusion) à laquelle semble mener l’anarchisme en quête de consensus systématique.

En ce sens, le modèle démocratique propose un mode de prise de décision qui permet de trancher en cas de désaccords – et qui, comme nous l’avons vu, est d’ailleurs parfois adopté par les militants anarchistes eux-mêmes – tout en préservant l’égalité des membres de la communauté dans la procédure de décision (Waldron, 1999a; Christiano, 2004). De plus, dans l’optique aussi bien de limiter et d’encadrer les pouvoirs menaçants de l’État que de contrebalancer

l'autorité de la majorité et sa possible tyrannie, a été proposé le modèle de l'État de droit, dont le but est de protéger les droits individuels fondamentaux (Tavaglione, 2010)¹⁸.

Ainsi, la démocratie semble avoir un avantage théorique et normatif sur l'anarchisme dans la mesure où elle peut apporter de réelles solutions (même imparfaites) à certains problèmes politiques et moraux, plutôt que de simplement « remplacer » un problème par un autre comme le fait l'anarchisme. En effet, alors que l'anarchisme, finalement, ne fait que troquer le pouvoir menaçant de l'État contre celui de personnes ou groupes privés et la tyrannie potentielle de l'autorité politique contre celle du contrôle social, la démocratie propose des solutions pour prendre en compte aussi bien l'intérêt qu'ont les individus à être libres et autonomes que le fait qu'il faut parfois prendre des décisions qui s'imposent à tous, même dans le désaccord. Elle propose des solutions pour prendre en compte le besoin de coordination qui existe à certains niveaux, aussi bien que le besoin de limiter le pouvoir coercitif et décisionnel de l'entité coordinatrice (je pense ici avant tout à l'État).

Tout cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas de critiques à faire aux démocraties actuelles ou même à l'idéal démocratique, ni qu'il n'y ait pas de critiques à adresser à l'autorité ou à l'usage de la coercition. Simplement, après examen, il ne semble pas que l'anarchisme soit le meilleur régime politique qu'on puisse imaginer – ou, du moins, le moins mauvais – dans la mesure où il ne résout (ne serait-ce que de manière imparfaite) aucun des problèmes qu'il comptait résoudre, au contraire de la démocratie.

CONCLUSION

En tant que régime politique pur, l'anarchisme fait face au trilemme suivant : soit il n'est pas moralement souhaitable. Soit il se retrouve avec les mêmes problèmes que rencontrent (selon les anarchistes) la démocratie ainsi que les autres régimes politiques concernant l'autorité et la coercition – problèmes que les anarchistes pensaient pourtant résoudre grâce au fonctionnement politique qu'ils préconisent. Soit son application, dans sa version « pragmatique », se réduit à des communautés qui permettent en quelque sorte d'évacuer les problèmes soulevés dans les deux autres branches du trilemme, mais qui ne les font pas disparaître pour autant de la philosophie politique. En effet, les problèmes soulevés par les anarchistes eux-mêmes concernant l'autorité et la coercition ne sont pas résolus par la version « pragmatique » de l'anarchisme¹⁹. De plus, nous avons vu en quoi nous pouvons être sceptiques sur le fait que, malgré ses défauts, l'anarchisme soit le « moins mauvais » des régimes politiques.

Voilà pourquoi j'estime que l'anarchisme ne constitue pas un régime politique moralement défendable. Peut-être, comme je l'ai dit, est-il acceptable sous certaines conditions relativement restrictives, mais de ce fait, l'idéal anarchiste en soi ne me semble ni particulièrement souhaitable moralement, ni très utile pour résoudre les problèmes classiques liés à l'autorité politique et à la coercition ni,

enfin, pour constituer un « étalon » théorique en vue d'évaluer d'un point de vue moral les sociétés existantes.

Pour répondre aux questions qui entourent l'autorité politique et la coercition, seul un examen attentif de ces notions et de leurs conditions hypothétiques de légitimation s'avère à mon sens utile. Dans cette optique, on peut citer pour exemples les études de Simmons (1979, 2001), Wolff (1998) ou Green (1988). Les critiques des anarchistes concernant l'autorité et la coercition sont pertinentes dans un tel examen, mais pas l'idéal d'organisation politique qu'ils prônent. Ainsi, paradoxalement peut-être, et comme le font par exemple les anarchistes philosophiques que sont Simmons et Wolff²⁰, l'ennemi de l'autorité et de la coercition a meilleur temps de se détourner de l'idéal de régime politique anarchiste s'il veut produire une critique efficace de celles-ci.

NOTES

- ¹ Je remercie Nicolas Tavaglione, Matteo Gianni ainsi que les deux évaluateurs anonymes de la revue *Les Ateliers de l'éthique/The Ethics Forum* pour leurs précieux commentaires.
- ² Je considère en effet que les dilemmes moraux et, de manière semblable, les trilemmes, sont « des conflits [pratiques] d'un type spécial dont le trait distinctif est d'ordre épistémologique : ils sont *insolubles* » (Tavaglione, 2005, p. 96).
- ³ Dummett, Michael, *The Logical Basis of Metaphysics*, Londres, Duckworth, 1991, p. 240; cité dans Tavaglione (2005, p. 34).
- ⁴ Je dis « à priori » car on pourrait imaginer des individus qui ne se soumettent pas aux décisions qu'ils étaient d'accord de prendre (parce que ce sont des resquilleurs (*free riders*) par exemple). Dans ce cas, la question est de savoir s'il est légitime d'user de la coercition envers ces individus, mais je ne l'aborderai pas ici. Je pars du principe que les individus respectent les décisions qu'ils ont pris.
- ⁵ Dans la mesure où l'anarchisme regroupe quantité de courants, d'écoles, de tendances qui se recoupent ou divergent sur de nombreux points, il n'est pas facile de trouver une définition de l'anarchisme qui convienne à tout le monde. Sans pouvoir défendre ma position ici, je considère néanmoins que la définition proposée est la meilleure que l'on puisse trouver dans la mesure où elle est suffisamment large pour ne pas écarter de manière arbitraire certains courants anarchistes, mais également assez précise pour ne pas englober des théories politiques qui n'auraient que peu ou rien à voir avec l'anarchisme.
- ⁶ En langue française, voir notamment Girard et Le Goff (2010).
- ⁷ Bien entendu, plus la communauté compte de membres, plus le risque de tyrannie du statu quo est important. George Tsebelis montre bien – pour ceux qui en douteraient – que plus le nombre d'agents ayant un droit de veto est important – ce qu'il appelle les *veto players*, c'est-à-dire les « individus ou les agents collectifs dont l'accord est nécessaire pour modifier le statu quo » (Tsebelis, 2002, p. 19) –, plus les chances sont fortes d'en rester à une situation de statu quo.
- ⁸ Il ne faut pas oublier non plus que, pour des raisons socio-économiques diverses, il peut être particulièrement ardu – voire impossible – pour certains individus de quitter leur communauté. Sur les disparités qui existent entre individus quant à l'exercice de ce que les philosophes libéraux appellent le « droit de sortie » (*right of exit*), voir Okin (2002).
- ⁹ C'est notamment en ce qu'il appelle la « tyrannie de l'opinion » que John Stuart Mill voit l'un des plus grands ennemis de la liberté (Mill, 1990, p. 67).
- ¹⁰ Dans son célèbre ouvrage *De la liberté*, Mill défend la liberté d'opinion et d'expression dans la mesure où celle-ci permet de faire connaître la diversité des points de vue et, ainsi, de rapprocher les êtres humains de la « vérité » (argument épistémique en faveur de la diversité) (chap. 2), ce qui permet à son tour de mener l'individu au « progrès » et à son épanouissement personnel (argument de l'« épanouissement individuel » en faveur de la diversité) (Mill, 1990, p. 76 et 148).
- ¹¹ Sur l'importance du respect et de la reconnaissance de l'identité personnelle, voir notamment Taylor (1994).
- ¹² Voir aussi Proudhon, « lettre à un anonyme », cité dans Guérin (1981, p. 9).
- ¹³ C'est là la façon charitable d'interpréter la manière « anarchiste » de régler le problème du « dissensus ». On pourrait estimer que la recherche du consensus semble plutôt mener certains individus à taire leur opinion ou à renoncer à utiliser leur voix de peur de bloquer une décision majoritaire, opinion qu'ils pourraient exprimer et voix qu'ils pourraient utiliser sans peur – ou du moins avec une pression moins forte sur les épaules – dans le cadre d'une procédure démocratique.
- ¹⁴ On peut même se demander lorsque l'on évoque une *démocratie* « libertaire » s'il s'agit réellement d'anarchisme. En effet, nous sommes partis du principe que l'anarchisme était une théorie résolument antiautoritaire, raison pour laquelle elle propose de prendre des décisions

au consensus. Ainsi, à mon sens, une des caractéristiques nécessaires pour être qualifié d'anarchiste est de refuser toute autorité politique. Il ne s'agit peut-être pas d'une caractéristique suffisante mais un individu qui revendiquerait l'usage d'une autorité politique ne pourrait pas être qualifié d'anarchiste. Dans cette optique, il semble que le consensus soit un outil indispensable pour pouvoir considérer qu'un régime politique est anarchiste. À nouveau, il s'agit d'un outil nécessaire mais pas forcément suffisant. Néanmoins, un régime qui ne cherche pas à atteindre le consensus et qui fait intervenir d'une manière ou d'une autre une forme d'autorité politique ne peut pas être anarchiste, car il lui manque alors une des caractéristiques principales qui nous permet de le qualifier comme tel. De ce fait, le modèle politique proposé, par exemple, par Murray Bookchin – qui est présenté comme l'un des grands penseurs anarchistes contemporains mais qui refuse le consensus (Bookchin, 1993, p. 257-258; Biehl, 1998, p. 106-109) –, ne devrait pas être considéré comme « anarchiste ». On peut estimer que le modèle qu'il propose est proche de l'esprit libertaire et qu'il améliore grandement les modèles classiques de démocratie, mais cela n'en fait pas pour autant un modèle anarchiste.

- ¹⁵ Dans la veine « pragmatique » on peut également citer, parmi les anarchistes classiques, Proudhon vers la fin de sa vie et son *Du principe fédératif...* (1863).
- ¹⁶ Sur les groupes dits d'« affinité », voir Dupuis-Déri (2005, p. 26-30).
- ¹⁷ Il est entendu que les communautés dites « publiques » peuvent être en même temps des communautés qui ont une relative importance dans nos vies.
- ¹⁸ Pour un résumé des positions libérales à ce sujet, voir aussi Audard (2009, chap. 3).
- ¹⁹ On voit ainsi que les seconde et troisième branches du trilemme se recoupent partiellement.
- ²⁰ À propos de l'anarchisme philosophique et de sa distinction avec l'anarchisme politique, voir Simmons (2001, chap. 6).

BIBLIOGRAPHIE

Audard, Catherine, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*, Paris, Gallimard, 2009.

Bakounine, Mikhaïl, *Théorie générale de la révolution (anthologie de textes)*, Paris, Les nuits rouges, 2001.

Biehl, Janet, *Le municipalisme libertaire. La politique de l'écologie sociale*, Montréal, Écosociété, 1998.

Bookchin, Murray, *Une société à refaire. Vers une écologie de la liberté*, Montréal, Écosociété, 1993.

Buchanan, James M. et Gordon Tullock, *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*, in *The Selected Works of Gordon Tullock*, Vol. 2, Indianapolis, Liberty Fund, 2004.

Christiano, Thomas, « The Authority of Democracy », *The Journal of Political Philosophy*, vol. 12, no. 3, 2004, p. 266-290.

Crowder, George, « Anarchisme. La réflexion morale dans les courants anarchistes », in Canto-Sperber, Monique, dir., *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 2001.

Dupuis-Déri, Francis, *Les Black Blocs. La liberté et l'égalité se manifestent*, Lyon, Atelier de création libertaire, 2005.

—, « L'anarchie en philosophie politique. Réflexions anarchistes sur la typologie traditionnelle des régimes politiques », *Les Ateliers de l'éthique*, vol. 2, no. 1, 2007, p. 6-17.

Estlund, David M., *Democratic Authority. A Philosophical Framework*, Princeton, Princeton University Press, 2008.

Girard, Charles et Alice Le Goff, *La démocratie délibérative. Anthologie de textes fondamentaux*, Paris, Hermann, 2010.

Green, Leslie, *The Authority of the State*, Oxford, Oxford University Press, 1988.

Guérin, Daniel, *L'anarchisme*, Paris, Gallimard, 1981.

Mill, John Stuart, *De la Liberté*, Paris, Gallimard, 1990.

Okin, Susan Moller, « "Mistresses of Their Own Destiny": Group Rights, Gender, and Realistic Rights of Exit », *Ethics*, vol. 112, no. 2, 2002, p. 205-230.

Proudhon, Pierre-Joseph, *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution*, Paris, E. Dentu, 1863.

Shapiro, Ian, *The State of Democratic Theory*, Princeton, Princeton University Press, 2003.

Simmons A. John, *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton, Princeton University Press, 1979.

—, *Justification and Legitimacy. Essays on Rights and Obligations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Tavaglione, Nicolas, *Le dilemme du soldat. Guerre juste et prohibition du meurtre*, Genève, Labor et Fides, 2005.

—, *Gare au Gorille. Plaidoyer pour l'État de droit*, Genève, Labor et Fides, 2010.

Taylor, Charles, « La politique de reconnaissance », in Gutmann, Amy et Charles Taylor, dir., *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Paris, Flammarion, 1994, p. 41-99.

Tsebelis George, *Veto Players. How Political Institutions Work*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

Waldron Jeremy, *Law and Disagreement*, Oxford, Oxford University Press, 1999a.

—, *The Dignity of Legislation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999b.

Walzer, Michael, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, Paris, Seuil, 1997.

Ward, Colin, *Anarchy in Action*, Londres, Freedom Press, 2008.

White, Stuart, « Making Anarchism Respectable? The Social Philosophy of Colin Ward », *Journal of Political Ideologies*, vol. 12, no. 1, 2007, p. 11-28.

Wolff, Robert Paul, *In Defense of Anarchism*, Berkeley, University of California Press, 1998.

LE LIBÉRALISME DE LA PRUDENCE : CONTRIBUTION À UN MINIMALISME POLITIQUE

NICOLAS TAVAGLIONE

DÉPARTEMENT DE SCIENCE POLITIQUE ET RELATIONS INTERNATIONALES UNIVERSITÉ DE GENÈVE

RÉSUMÉ

Il s'agit ici de présenter une version raffinée du libéralisme de la peur de Judith Shklar : le libéralisme de la prudence. Après en avoir brièvement présenté les grandes lignes et les principales faiblesses, j'esquisse les contours du libéralisme de la prudence et montre comment il réalise, mieux que libéralisme de la peur, le programme minimaliste poursuivi par Shklar. Je montre ensuite comment le libéralisme de la prudence nous permet de sortir du dilemme libéral posé par la tradition postrawlsienne : justifier le libéralisme sur des bases morales, au risque de le priver de neutralité, ou le justifier sur des bases réalistes hobbesiennes, au risque d'en faire l'otage des rapports de force changeants. Enfin, j'examine comme le principal défaut apparent du libéralisme de la prudence – à savoir son ascétisme programmatique – est en fait son principal mérite.

ABSTRACT

The purpose of this article is to present a refined version of Judith Shklar's liberalism of fear—namely: the liberalism of prudence. After having sketched the strengths and weaknesses of Shklar's proposal, I give a rough outline of the liberalism of prudence and show how it satisfies Shklar's minimalist program better than Shklar's own version of liberalism. Then I show how the liberalism of prudence sets us free from the dilemma brought to us by the postrawlsian liberal tradition: either we justify liberalism on a moral basis, thus abandoning neutrality; or we justify it on a Hobbesian realistic basis, thus turning it into a hostage to changing power games. At last, I examine how the liberalism of prudence's apparent main drawback—its programmatic asceticism—is in fact its main virtue.

Dans son livre sur la peur, Corey Robin écrit les lignes suivantes :

C'est en profitant du vide créé par l'absence de grand dessein et de principe fondateur qu'un petit groupe d'intellectuels, brandissant le fléau de la terreur comme justification première du libéralisme politique, fit son entrée dans le débat. Désavouant tout projet utopique, mais sensibles au fait que le libéralisme ne pouvait susciter pour lui-même une foi suffisamment légitime et combative, ces intellectuels ont voulu ramener le libéralisme aux principes qui avaient guidé Montesquieu : la défense de la liberté, de l'État de droit, de la tolérance, et la limitation des prérogatives de l'État. Donnant à ces valeurs une légitimité tirée de la sagesse de l'expérience, ils soulignaient que le libéralisme n'était pas le produit d'une vision positive de l'évolution sociale, ni celui d'une philosophie de l'individu, de la justice et de la liberté. Il résultait en réalité, affirmaient-ils, de la connaissance que nous avions des horreurs du XX^e siècle : pour s'engager en faveur des principes libéraux à l'intérieur comme à l'extérieur des frontières, il suffisait de reconnaître l'expérience tragique de la tyrannie d'État et du fanatisme aveugle qu'avait traversée l'Occident. Le libéralisme politique était ainsi considéré non plus comme un « projet de perfectionnement de l'humanité », mais comme une « recette de survie » ; il s'agissait, en d'autres termes, d'un libéralisme de la terreur, et non plus d'un libéralisme des droits ou de l'égalité.¹

Le politologue américain nous présente ici le personnage qui va nous intéresser : le « libéralisme de la peur » de Judith Shklar. Comme nombre de politologues de gauche, Robin déploie un éventail de critiques assez connues : le libéralisme de la peur n'a pas empêché le maccarthysme, il instrumentalise les victimes de la terreur à des fins apologétiques et fait le lit de l'« engagement impérial » dans des croisades antiterroristes. Ces critiques, dont nous n'examinerons pas ici les mérites et les défauts intrinsèques, sont insatisfaisantes parce qu'elles ne se penchent guère sur l'argument par la peur, mais se contentent de « jeter le soupçon » en avançant des reproches moraux (instrumentalisation des victimes) et en suggérant des arrière-pensées idéologiques (réconforter des libéraux menacés par le désespoir). Pourtant, le libéralisme de la peur me semble mériter une attention de meilleure qualité². C'est pourquoi je souhaite examiner un peu ses forces et ses faiblesses, pour soutenir que le libéralisme de la peur tel qu'on le trouve sous la plume de Shklar est certes assez décevant, faute d'argument clair, mais qu'il présente certains mérites « adjudicatifs » dans le contexte posttrawlsien qui domine toujours la théorie libérale. Il s'agira donc, *primo*, d'examiner ce que Shklar nous dit du libéralisme de la peur; *secundo*, d'esquisser un argument sauvegardant l'essentiel des qualités « intuitives » de la pensée de Shklar mais qui, dans un esprit de parenté intellectuelle, soit plus clair que le sien et plus cohérent; *tertio*, de montrer en quoi le minimalisme politique qui caractérise cette forme modifiée de libéralisme de la peur peut fonctionner comme un atout.

1. JUDITH SHKLAR ET LE LIBÉRALISME DE LA PEUR

Dans son célèbre article intitulé « The Liberalism of Fear », Judith Shklar distingue trois familles de théories libérales. Elle repère d'abord un libéralisme des « droits naturels », dont le héraut est bien sûr Locke et qui vise la « réalisation constante d'un ordre normatif idéal préétabli » : « C'est la volonté de Dieu que nous nous préservions, et c'est notre devoir comme celui de la société que de veiller à ce que nous soyons protégés dans nos vies, nos libertés, notre propriété et tout ce qui leur est lié³ ». Elle repère ensuite un libéralisme du « développement personnel », dont le héraut est cette fois Mill et qui vise le progrès intellectuel et moral des individus perfectibles :

Nous ne pouvons exploiter au mieux nos potentialités si nous ne sommes pas libres de le faire. Et la moralité est impossible si nous n'avons pas l'opportunité de choisir nos lignes de conduite. Enfin nous ne pouvons tirer aucun bénéfice de l'éducation si nos esprits ne sont pas libres d'accepter et de rejeter ce qu'on nous dit, ni de lire et d'écouter la plus grande variété d'opinions opposées.⁴

Ces deux familles libérales, poursuit-elle, ne nourrissent pas une « mémoire historique fortement développée », et forment un « parti de l'espoir » construisant le libéralisme sur la base d'une orientation vers le futur et d'une aspiration à la réalisation à venir, par ou « dans » la vie politique et sociale, d'un idéal moral à part entière⁵. À ce parti de l'espoir, elle souhaite opposer un « parti de la mémoire » soucieux, non pas de l'avènement futur d'une *polis* moralisée, mais de la lutte contre le retour des horreurs du passé. Tel est le libéralisme de la peur, qui répond aux « indéniables réalités » de la cruauté de masse exemplifiées par la guerre ou par la torture et qui « incline moins à célébrer les bienfaits de la liberté qu'à considérer les dangers de la tyrannie⁶ ». Ce faisant, Shklar prétend revenir aux sources de la tradition libérale, à savoir le rejet des « cruautés des guerres de religion » et la « conviction, née dans l'horreur, que la cruauté est un mal absolu⁷ ».

Le libéralisme de la peur tel que le conçoit Judith Shklar a (au moins) quatre caractéristiques notables.

- (1) Il est *orienté vers le passé* et il est donc « entièrement non utopique ». Le libéralisme de la peur se concentre sur le *damage control* et identifie les dommages en question en consultant l'histoire.
- (2) Il est *négatif*. Dans sa *prémisse* prescriptive, d'abord, puisqu'il poursuit une *visée négative* : il ne propose aucun « *summum bonum* que tous les agents politiques devraient poursuivre », et invoque uniquement un « *summum malum* que tous nous connaissons et évitons quand c'est possible » : le grand malheur de la peur et de la cruauté. Comme Shklar l'a écrit dans *Ordinary Vices*, « on commence par ce qui devrait être évité⁸ ». Et il est négatif dans ses *conclusions* également, puisque l'objectif politique qui anime ses

réflexions institutionnelles est de protéger la « victime potentielle de la cruauté » des « incursions de l'oppression publique⁹ ». Autrement dit, il s'agit pour le libéralisme de la peur de défendre une forme institutionnelle de la liberté négative, à savoir, pour parler comme Benjamin Constant, la liberté comme ensemble de « précautions des gouvernés contre les gouvernants¹⁰ ». Le libéralisme de la peur consiste donc à dériver, sur la base du rejet de la peur et de la cruauté, un système d'institutions qui comprend entre autres la tolérance, la séparation entre sphères publique et privée, l'autorité de la loi et la séparation des pouvoirs. Il vise à nous garantir contre « les abus de pouvoir et l'intimidation ».

- (3) Il est strictement *politique et moralement abstinent* : il s'efforce d'« éviter toute tendance à offrir des instructions éthiques en général » et « se limite à la politique¹¹ ». C'est un libéralisme politique sevré du libéralisme philosophique, basé « sur la souffrance et les peurs des êtres humains ordinaires, plutôt que sur des aspirations morales ou idéologiques¹² ». Bernard Williams, dans un article posthume, distingue deux variétés de théorie politique : les théories *moralistes* et les théories *réalistes*. Les premières admettent une « priorité du moral sur le politique » au terme de laquelle « la théorie politique est quelque chose comme de la philosophie morale appliquée¹³ ». Le moralisme peut prendre deux formes. Dans la première (*enactment model*), exemplifiée par l'utilitarisme, la « théorie politique formule des principes, des concepts, des idéaux; et la politique [...] cherche à exprimer ces derniers dans l'action politique, par la persuasion, l'exercice du pouvoir et ainsi de suite ». Ici, le politique est « l'instrument du moral ». Dans la seconde (*structural model*), exemplifiée par Rawls, la « théorie établit des conditions morales de coexistence sous le pouvoir, des conditions par lesquelles le pouvoir peut être justement exercé ». Ici, « la moralité offre des contraintes [...] sur ce que la politique peut faire avec justice [*rightfully*]¹⁴ ». À ces deux formes de moralisme, Williams oppose le *réalisme politique*, qui consiste à rejeter la priorité du moral sur le politique et à considérer ce dernier comme indépendant. La théorie politique, dans cette perspective, n'est plus une philosophie morale appliquée, mais une discipline autonome. Si l'on admet que le *summum malum* entrant dans la prémisse prescriptive du libéralisme de la peur est un mal « prémoral », alors on peut, avec Williams, considérer le libéralisme de la peur comme une forme réaliste de libéralisme.
- (4) Enfin, le libéralisme de la peur est *anti-idéaliste*, en contraste avec ce que John Rawls appelle des « théories idéales », à savoir des théories faisant l'hypothèse d'une « stricte obéissance » aux exigences morales en général, et aux exigences de justice en particulier¹⁵. Le libéralisme de la peur est une théorie non idéale parce qu'il refuse de compter sur la stricte obéissance des agents de l'État aux exigences morales. Judith Shklar précise en effet très clairement qu'elle admet l'assomption, « amplement justifiée par chaque page de l'histoire politique », que « certains agents du gouvernement se comporteront sans foi ni loi et brutalement de manière plus ou moins étendue la plupart du temps, à moins qu'on les en empêche¹⁶ ».

Réunis, ces quatre traits marquants dessinent les contours de ce qu'on peut nommer une *philosophie politique minimaliste*. Minimaliste dans les prémisses, en ce sens que ces dernières sont indépendantes de toute théorie morale. Minimaliste dans les conclusions, en ce sens que ces dernières se limitent à justifier, pour le dire vite, l'État de droit constitutionnel, et ne proposent aucune théorie de la justice ni aucun idéal de vie sociale harmonieuse, s'abstenant ainsi de se prononcer sur les « structures de base de la société » et se limitant à l'État. Le libéralisme de la peur semble ainsi promettre une théorie robuste du noyau dur du libéralisme, comme le reconnaissent même ses adversaires, tel Corey Robin :

Pour nombre d'intellectuels, la crise du libéralisme contemporain est une crise du savoir, qui reflète une incertitude en matière de principes et de programmes politiques. Or la terreur et les pratiques qui lui sont associées – la cruauté, la souffrance, la douleur – offrent de franches certitudes et étouffent le doute. Les intellectuels dont les travaux s'inspirent de ceux de Shklar invoquent souvent l'évidence et la simplicité de ces expériences négatives, par opposition à l'obscurité évasive des principes positifs, pour se justifier d'en faire leurs prémisses fondatrices.¹⁷

Seulement voilà : si le « programme » est alléchant, les résultats sont un peu décevants. D'abord parce qu'on ne trouve chez Shklar aucun argument clairement élaboré, mais uniquement des coups de pinceau certes suggestifs, mais terriblement impressionnistes. Ils sont décevants également parce que Shklar entretient une confusion frustrante : elle affirme ici que le libéralisme vise avant tout la défense de la liberté personnelle, elle affirme là qu'il vise la tolérance, ailleurs encore que son but principal est la lutte contre la cruauté. Ils sont décevants, enfin et surtout, parce que Shklar est au final assez incohérente : quelques pages après avoir souligné l'abstinence morale du libéralisme de la peur, elle l'ancre en fait dans des thèses morales. Cela apparaît clairement dans l'extrait suivant : « Parce que la peur de la cruauté systématique est [...] universelle, les revendications morales basées sur son interdiction ont un attrait immédiat et peuvent être admises sans grand argument¹⁸ ».

On découvre ainsi que, malgré ses revendications d'abstinence morale, Shklar prétend bien fonder son argument sur des revendications morales. Ces dernières sont certes limitées : il s'agit d'un « acte d'intuition morale¹⁹ » consistant à « placer la cruauté en tête des vices²⁰ », la cruauté étant comprise comme « l'infliction délibérée d'une douleur physique, et secondairement émotionnelle, à une personne ou à un groupe plus faible par [une personne ou un groupe] plus fort en vue d'atteindre quelque fin, tangible ou intangible, des ces derniers²¹ ». Le libéralisme de la peur selon Shklar s'avère donc basé sur une thèse morale : la cruauté est le pire des vices, la « peur » ne jouant en dernière analyse qu'un rôle secondaire. Elle va même plus loin : « Les libéraux ne peuvent commencer par la cruauté comme mal premier qu'à condition d'aller au-delà de leur assomption bien fondée que presque tout le monde la craint et l'éviterait si c'est possible. Si l'interdiction de la cruauté peut être universalisée et reconnue comme une condition nécessaire de la dignité des personnes, alors elle peut devenir le principe de la moralité politique²² ».

Les prémisses prescriptives du libéralisme de Shklar n'ont plus grand-chose à voir avec la peur qui entre dans son nom. Il semble y en avoir deux : (i) la cruauté est le pire des vices; et (ii) l'interdiction de la cruauté est une condition nécessaire universelle de la dignité des personnes. Le programme de Shklar, qui se veut strictement politique, fait donc rentrer, par la petite porte, un élément-clé du kantisme moral. *Exit* le minimalisme.

Dans la suite, j'aimerais faire deux choses. D'abord, approfondir le programme minimaliste de Shklar en proposant un argument qui pousse à leur terme les intuitions initiales du libéralisme de la peur – ce sera ce que j'appelle le *libéralisme de la prudence*. Ensuite, montrer en quoi cet argument est intéressant et devrait retenir l'attention des amis du libéralisme, parce qu'il nous permet d'échapper au *dilemme libéral*. Les lignes qui suivent ne doivent donc pas être lues comme une rupture radicale avec la pensée de Judith Shklar. Il s'agit de donner des habits neufs à une position préexistante, et de rendre au libéralisme de la peur un hommage en forme d'approfondissement.

2. LE LIBÉRALISME DE LA PRUDENCE

Voici l'enchaînement de raisons qui constitue ce que je nomme le *libéralisme de la prudence* :

1. Il faut être prudent.
2. La prudence est une manière d'agir intelligente consistant, (i) pour un type d'acte envisagé X ou une situation prévisible Y, (ii) à identifier à l'avance les risques graves Z associés à X ou à Y, (iii) à prendre les précautions nécessaires pour (a) minimiser la probabilité que Z se réalise et (b) maximiser la probabilité de s'en sortir si Z se réalise, et (iv) à exécuter X ou réagir à Y en « surveillant où on pose les pieds » pour rester attentif aux problèmes éventuels.
3. L'anticipation prudente des risques est informée par l'expérience passée des malheurs possibles, et l'expérience passée nous enseigne qu'un État aux pouvoirs illimités nous expose à la mort violente, à la servitude, à la torture et à l'angoisse.
4. Donc, en vertu de 2(ii) et 3, remettre son sort entre les mains d'un État aux pouvoirs illimités est imprudent – nous serions alors sujets d'un maître dont on ne pourrait s'assurer qu'il sera bon, car il aurait la puissance d'être mauvais quand il le veut. Tel est le *Problème Gulliver*.
5. Donc, en vertu de 1, 2(iii) et 4, il faut prendre des précautions contre les risques graves d'un État aux pouvoirs illimités.
6. On peut logiquement parer à ce risque (i) en supprimant l'État, solution anarchiste; ou (ii) en rendant vertueuse la volonté du maître, par un recours soit

- à la vertu du prince absolutiste, soit à la volonté générale; ou enfin (iii) en limitant les pouvoirs de l'État, solution constitutionnaliste.
7. La solution (i), qui consiste à refuser de prendre le risque concerné, a trois défauts : elle fait fi des bénéfices de l'État moderne et nous interdit de voir en quoi le Problème Gulliver est un *problème*; elle oublie les risques liés à la disparition de l'État; enfin elle a tendance à brouiller la frontière entre prudence et lâcheté.
 8. La solution (ii) est elle aussi insatisfaisante, car elle consiste à parier sans garantie, dans sa version absolutiste, sur la vertu personnelle d'un individu pareil aux autres; et dans sa version démocratique, sur la vertu personnelle d'une masse d'individus.
 9. Pour prendre des précautions contre les risques d'un État aux pouvoirs illimités, reste, en vertu de 6, 7 et 8, la solution constitutionnaliste.
 10. Donc, en vertu de 9, il faut limiter les pouvoirs de l'État au moyen de l'empire de la loi (légalité, régularité, procédure équitable), d'une charte des droits (intérêts protégés, séparation public/privé), de la dispersion des pouvoirs (séparation des pouvoirs et *checks and balances*), et d'une protection constitutionnelle des garanties précédentes (empire de la loi, charte des droits et dispersion des pouvoirs doivent être gravés dans un texte constitutionnel dont la modification est soumise à des contraintes procédurales restrictives compliquant les altérations intempestives).

Un tel argument est-il solide ? Je le pense, mais il faudrait examiner en détail chacune de ses étapes, ce que je n'ai bien entendu pas le temps de faire ici²³. Je me contenterai de quelques remarques.

D'abord, il faut noter la nature de la prémisse prescriptive : « Il faut être prudent ». Ce « devoir » de prudence est une simple exigence de l'intelligence pratique et ne repose sur aucune doctrine morale particulière. La prudence ainsi invoquée ne doit surtout pas être confondue avec la prudence aristotélicienne, ni avec la prudence kantienne : il ne s'agit ni de l'intelligence des situations concrètes, ni du souci exclusif de ses propres intérêts. Il s'agit de la prudence de ma grand-mère me lançant, quand je pars faire un tour en vélo : « Sois prudent ! ». Voilà qui est clairement distinct de la *phronésis*, et de la prudence opposée à la moralité dans la philosophie morale moderne, équivalente à la poursuite égoïste de ses propres intérêts : je puis être prudent et égoïste, ainsi que prudent et altruiste – comme Jimmy s'encordant au rivage avant de sauter à l'eau pour porter assistance à quelqu'un qui est en train de se noyer.

Notre définition de la prudence ordinaire est-elle une *bonne* définition ? Une définition explicative est une bonne définition – plutôt que *la* bonne – si elle remplit trois conditions : (i) elle s'applique clairement aux cas clairs d'applica-

tion du terme défini; (ii) elle ne s'applique clairement pas aux cas clairs de non-application; (iii) elle permet de rendre compte d'un certain nombre de distinctions et d'oppositions enregistrées par l'usage ordinaire. Notre définition de la prudence ordinaire satisfait ces trois conditions. Elle s'applique clairement aux cas clairs d'application – de la prudence en montagne, qui implique anticipation, précaution et attention durant l'exécution de l'acte, à la prudence en voiture qui, parce que les risques sont socialement connus d'avance, implique surtout la précaution (ceinture de sécurité) et l'attention (conduire avec concentration). Elle ne s'applique clairement pas aux cas clairs de non-application, et permet de rendre compte de la plupart des distinctions et des oppositions importantes. Parce qu'elle consiste, non pas, comme dit le *Robert*, à « s'abstenir de tout ce qu'[on] croit pouvoir être source de dommage », mais à réduire la probabilité des dommages et la gravité de leurs conséquences; la prudence se distingue de la lâcheté. Parce qu'elle ne consiste pas à ajuster les moyens aux fins, la prudence se distingue de la rationalité instrumentale. Parce qu'elle ne consiste pas à choisir les fins les plus propices au bonheur, la prudence se distingue de la sagesse. Parce qu'elle est une manière d'agir et non une émotion, la prudence se distingue de la peur. Parce que l'anticipation, la prise de précaution et l'attention sont possibles pour des actes intéressés ou immoraux comme pour des actes moraux ou désintéressés, la prudence se distingue de l'égoïsme. La plupart des distinctions importantes semblent donc expliquées par notre définition. Il en va de même pour les oppositions courantes. Parce qu'elle implique l'anticipation, la prudence s'oppose à l'imprévoyance, à l'impulsivité et à la spontanéité. Parce qu'elle implique la précaution, la prudence s'oppose à la négligence, à la précipitation et à l'impréparation. Comme le disent deux locutions du XVII^e siècle, il ne faut pas « aller au bois sans cognée » ni « s'embarquer sans biscuit » – à savoir, pour parler comme Furetière, « s'engager imprudemment dans une affaire sans avoir les moyens, les papiers et les provisions nécessaires²⁴ ». Parce qu'elle implique l'attention et la circonspection, la prudence s'oppose à la distraction, à la dissipation et à l'inadvertance; c'est pourquoi notamment on trouve sous « Prudence », dans l'excellent *Bouquet des expressions imagées* de Claude Duneton et Sylvie Claval, la locution « avoir l'œil au bois » : « parce que les voyageurs en passant près d'un bois y regardent toujours, afin de ne pas se laisser surprendre par les voleurs qui peuvent en sortir²⁵ ». Notre définition capture donc également la plupart des oppositions ordinaires. On peut ainsi conclure qu'elle est au moins assez bonne. Et puisqu'on ne peut s'attendre à un plus grand succès lorsqu'il s'agit de donner une définition explicative d'un concept ordinaire, nous pouvons en conséquence nous estimer satisfaits.

Voici un exemple de prudence ordinaire. Jimmy projette une excursion en haute montagne. Les excursions en haute montagne comportent certains risques exposant à quelques grands périls : principalement, se perdre en s'exposant à mourir de faim ou de froid avant l'arrivée d'éventuels secours, glisser hors du sentier en s'exposant à une chute fatale et se laisser surprendre par la nuit ou l'orage en s'exposant à des dommages physiques graves. De tels risques peuvent être contrés par certaines mesures sur lesquelles insistent tous les guides expérimentés : (i) s'équiper de souliers adéquats, (ii) étudier l'itinéraire et en calculer

la durée afin de partir assez tôt pour éviter le piège de la nuit, (iii) étudier la météo pour éviter le piège de l'orage, (iv) informer des amis de son itinéraire et de l'heure prévue de retour – de telle sorte que si Jimmy ne rentre pas à temps, ses amis puissent prévenir les secours et leur indiquer où chercher le malheureux –, et enfin (v) « surveiller où on pose les pieds » pendant l'excursion elle-même. Les précautions (i)-(iii) et (v) visent à *minimiser la probabilité que les risques se réalisent*. La précaution (iv) vise à *maximiser les chances de s'en sortir si les risques se réalisent* : si les risques se réalisent, Jimmy maximise ses chances d'être sauvé à temps et d'éviter les conséquences les plus désastreuses d'une excursion ratée. Si Jimmy prend toutes ces mesures, nous dirons naturellement qu'il agit *prudemment*.

Le libéralisme de la prudence propose d'appliquer une logique identique à la question de nos rapports avec l'État moderne – cette organisation territoriale centralisée, institutionnalisée et (relativement) autonome spécialisée dans l'exercice de la contrainte, jouissant d'un avantage comparatif immense dans les moyens de la force et élevant les prétentions normatives à l'obéissance que nous connaissons bien. Supposons que vous deviez décider si, oui ou non, vous acceptez de monter en voiture, et que vous avez une bonne raison de vouloir vous déplacer rapidement. Est-il raisonnable, malgré cette bonne raison, de monter dans une voiture sans freins ? La prudence commande une réponse négative. Supposons par analogie que vous deviez décider si oui ou non vous acceptez d'être sujet d'un État moderne, et que vous avez une bonne raison de vouloir vous placer sous sa protection. Est-il raisonnable, malgré cette bonne raison, de vous placer sous la protection d'un État aux pouvoirs sans limites ? La prudence commande là aussi une réponse négative, qui procède en trois étapes correspondant aux trois conditions de la prudence : anticipation, précaution, attention. Anticipation : appel à la mémoire historique des États policiers, des États totalitaires et des États d'Apartheid. Précaution : instauration de limites au pouvoir de l'État – transformation du Léviathan en État de droit constitutionnel. Attention : vigilance civique de tout instant.

Un tel argument réalise, mieux que le *Putting cruelty first* de Judith Shklar, le programme minimaliste annoncé dans son article :

- (1) Il est *orienté vers le passé*, car – conformément à la logique de la prudence ordinaire – il consulte, pour répertorier les malheurs possibles qu'il faut anticiper, la mémoire des vieux loups de mer, et se concentre sur le *damage control*.
- (2) Il est *négatif*, car – conformément à la logique de la prudence ordinaire – il vise à nous protéger des malheurs possibles contre lesquels nous mettent en garde l'expérience et la mémoire historique.
- (3) Il est *réaliste* plutôt que moraliste, parce qu'il n'accorde aucune priorité au moral sur le politique. La prudence est la manière intelligente de faire face aux risques de malheur, il faut tout naturellement être prudent. Notre pré-

mise est ainsi moralement minimaliste, car elle est moralement neutre : elle n'est *spécifique à aucune doctrine morale particulière*. Elle n'entraîne en effet le rejet ni de la doctrine kantienne, ni de la doctrine aristotélicienne, ni de la doctrine utilitariste, ni de la doctrine des commandements divins, ni de la doctrine thomiste, et elle ne contraint à l'adoption d'aucune d'entre elles. De surcroît, elle est muette sur la nature de la vie bonne ainsi que sur la liste de nos obligations à l'égard d'autrui – et ne prétend déterminer ni quelles fins sont dignes d'orienter la vie individuelle, ni quelles interdictions doivent gouverner nos relations interpersonnelles. Enfin, elle ne prend pas parti dans les débats nourris sur la nature du Moi (atomisme *vs* holisme), de la Bonne Volonté (respect impersonnel pour la Loi *vs* souci personnel pour des personnes particulières), de la distinction entre le Bien et le Mal (raison *vs* émotion). Il s'ensuit qu'on peut accepter la prémisse normative de l'argument prudentiel tout en adhérant aux principales doctrines morales habituellement opposées au libéralisme. Suis-je communautariste, perfectionniste, partisan de la priorité éthique du bien sur le juste ou convaincu par l'importance du *care* ? Rien ne m'absout pour autant d'être prudent, et le devoir de prudence ne contredit en rien mes engagements moraux. Certes, dira-t-on, mais la prémisse prudentielle est néanmoins normative – elle comprend un « Il faut ». Or toute proposition contenant un « Il faut », un « On doit », un « Il est obligatoire que » ou un « Il est bon que » est une proposition morale. Donc la prémisse prudentielle est une proposition morale, et l'argument construit sur une telle base est lui-même un argument moral. Cette réaction formaliste ne doit pas nous inquiéter. Premièrement, une proposition peut être morale et néanmoins moralement neutre – c'est-à-dire non spécifique à une doctrine particulière. Considérons par exemple cette proposition : « Un père ne doit pas violer sa fille ». C'est clairement une proposition morale, mais elle est néanmoins parfaitement neutre, en ce sens qu'elle est compatible avec toutes les doctrines morales disponibles – dont aucune à ma connaissance ne nie une telle prohibition (pas même l'utilitarisme, malgré qu'en aient certaines caricatures jointes à d'improbables scénarios catastrophe). Il en va de même pour le devoir de prudence. Deuxièmement, l'objection repose sur une définition inadéquate de « moral », car bien trop mince. Si on accepte une telle définition, la proposition « Il ne faut pas mettre trop de sel dans la soupe » est une proposition morale, ce qui est absurde. La présence de termes déontiques ou axiologiques n'est pas suffisante à rendre une proposition morale. Car la moralité, en un sens qui nous intéresse ici, se caractérise non seulement par ses accents déontiques et axiologiques, mais également par la nature des préoccupations qu'elle met en avant – et dont David Wiggins donne une liste, sinon parfaite, du moins provisoirement satisfaisante. La réflexion morale se préoccupe des « aversions prohibitives » qui nous font reculer devant certains actes; de la « bienveillance coopérative » nous entraînant à être attentifs au sort d'autrui et désireux d'entrer avec lui dans des entreprises communes; de la « bienfaisance généralisée », bien plus abstraite, et se traduisant par l'engagement pour le bien public ou pour le succès de causes humanitaires lointaines; enfin, de l'« observance » de règles abstraites comme la justice, la véracité ou la

fidélité à la parole donnée²⁶. Telle est (au moins) la matière première de la moralité que les doctrines philosophiques analysent et organisent chacune à sa manière. Si l'on dépasse la définition mince de « moral » pour embrasser une caractérisation riche et substantielle à l'exemple de cette liste de « préoccupations essentielles », alors on voit que le devoir de prudence n'a pas grand-chose de « moral » : il n'exprime aucune aversion prohibitive, il est sans lien avec la bienveillance coopérative ou la bienfaisance généralisée, enfin il n'a rien à voir avec l'observance de règles abstraites. On peut donc dire, non seulement que le devoir de prudence est moralement neutre, mais qu'il est en outre clairement *non moral*. Erreur, diront les sceptiques. Car la logique de la prudence est *conséquentialiste* : le risque couru lors d'un voyage dans une voiture sans freins est une conséquence de ma décision d'embarquer dans le véhicule; or le devoir de prudence nous prescrit de gérer précautionneusement les risques; donc le devoir de prudence implique un mode conséquentialiste de délibération. Ce faisant, l'argument prudentiel prend en réalité fait et cause contre le déontologisme ou les éthiques de la vertu. Sous le masque du libéralisme de la prudence s'avancerait ainsi, déguisée, une variante de la figure classique du libéralisme utilitariste. Mais ce reproche repose lui-même sur une erreur grossière : celle qui consiste à penser que seules les doctrines morales conséquentialistes sont autorisées à tenir compte des conséquences. Sur ce point également, on peut emprunter à David Wiggins une mise au point salutaire :

Si un argument éthique fait appel aux conséquences, cela n'en fait pas nécessairement un argument utilitariste ou conséquentialiste. Il est utilitariste ou conséquentialiste uniquement s'il exclut toute référence substantielle à des idées agentielles ou éthiques irréductibles [aux conséquences]. Il est utilitariste ou conséquentialiste uniquement si c'est le genre d'argument qu'on serait capable d'avancer si l'on pensait que toute correction morale [*rightness*] devait être déterminée *exclusivement* en référence à l'évaluation des conséquences [...]. Il y a sur ce point une confusion répandue et inutile.²⁷

Bref, les conséquentialistes n'ont pas le monopole du souci des conséquences. Donc le devoir de prudence, même s'il nous invite bien à tenir compte des conséquences malheureuses probables de nos actes ou des situations dans lesquelles nous entrons, ne nous lie aucunement au conséquentialisme moral. Quant à l'utilitarisme, la distance qui le sépare de l'argument prudentiel est encore plus importante, puisque l'utilitarisme est une forme spéciale de conséquentialisme moral, ajoutant au postulat conséquentialiste lui-même une forme ou l'autre de *welfarisme* commandant d'évaluer les conséquences en termes de bien-être ainsi que le principe de maximisation dudit bien-être. Il est donc faux de dire que le libéralisme de la prudence travestit sous des habits neufs le libéralisme utilitariste à l'ancienne. Rien n'interdit la prudence aux déontologistes ou aux arétaïstes. Précisément, pourrait ici faire valoir un partisan de l'éthique des vertus : la prudence, en tant que disposition stable dotée d'une valeur positive, est une vertu. Le libéralisme

de la prudence serait donc une théorie arétaïste. Pourquoi pas. Toute la question serait alors de déterminer si la prudence est une vertu *morale* ou *non morale*. Et nous retombons ainsi sur la liste de Wiggins : la prudence n'étant liée ni aux aversions prohibitives, ni à la bienveillance coopérative, ni à la bienfaisance généralisée, ni à l'observance de règles abstraites, nous pouvons conclure que si la prudence est une vertu, c'est une vertu pratique, comme l'intelligence ou l'habileté manuelle, et non pas une vertu morale²⁸.

- (4) Enfin, le libéralisme de la prudence est *anti-idéaliste*. La prudence ordinaire nous prescrit en effet de prendre des précautions pour (i) minimiser la probabilité que les grands malheurs ne se produisent et (ii) maximiser nos chances de nous en sortir si un grand malheur se produit. La prudence ordinaire commande ainsi de prendre au sérieux l'occurrence des grands malheurs possibles, et d'être prêt à y réagir. Or un des grands malheurs possibles en politique est que l'État tombe aux mains de gens sans scrupules. Il faut donc chercher à maximiser nos chances de nous en sortir si le personnel de l'État n'est pas idéalement vertueux. Conséquemment, il faut refuser l'hypothèse idéaliste, appliquée au personnel de l'État, d'une stricte obéissance aux exigences morales. C'est précisément pourquoi les solutions absolutiste et rousseauiste doivent être écartées : elles font l'hypothèse d'un prince absolu ou d'un peuple souverain dotés d'une vertu idéale digne de confiance.

Le libéralisme de la prudence réalise donc les quatre traits marquants du programme minimaliste. Il faut noter également le minimalisme de ses conclusions. D'abord la conclusion prudentielle est formellement minimaliste dans sa *modalité* : elle énonce une condition nécessaire, et non suffisante, de la justification de l'État. Ensuite, la conclusion prudentielle est substantiellement minimaliste dans sa *portée* : elle ne se prononce que sur une question constitutionnelle – la nécessité de l'État de droit –, et laisse ouvertes la majorité des questions d'éthique publique que nous connaissons.

Notre conclusion constitutionnaliste est formellement minimaliste parce qu'elle est conditionnelle : la proposition « Il est justifié d'accepter l'existence d'un État moderne X » est vraie si la proposition « L'État X est un État aux pouvoirs limités par les préceptes de l'État de droit » est elle-même vraie. La limitation constitutionnaliste est donc une condition nécessaire, et non suffisante, de la justification de l'État. Il est ainsi possible d'imaginer un État de droit constitutionnel qui, malgré son respect des préceptes de limitation, n'est pas justifié : tel serait peut-être le cas d'un « État bourgeois » respectant les limites constitutionnelles, mais orientant tous ses efforts, dans ce cadre, pour favoriser l'enrichissement exclusif d'une petite classe d'industriels. Face à cela, le libéralisme de la prudence ne peut avancer qu'une thèse : ce n'est pas en rendant cet « État bourgeois » moins constitutionnaliste qu'on le rendra plus justifiable – et la « dictature du prolétariat », pouvoir illimité placé dans les mains des classes laborieuses exploitées par nos industriels, n'est pas une voie recevable. Mais on ne peut inversement condamner, au nom du libéralisme de la prudence, tout effort de rendre l'« État bourgeois » moins complaisant aux intérêts sectoriels

d'une minorité. Un tel effort peut suivre une route social-démocrate, par exemple, et le libéralisme de la prudence n'a rien à dire. La nature conditionnelle de la conclusion constitutionnaliste rend le libéralisme de la prudence extrêmement robuste : nécessaire, mais souple. Nécessaire, car tout État justifié est au moins un État de droit constitutionnel aux pouvoirs limités. Mais souple, car rien n'interdit de vouloir ajouter, à cette condition nécessaire constitutionnaliste, des conditions nécessaires supplémentaires – de nature par exemple socialiste.

En d'autres termes, le libéralisme de la prudence ne prétend aucunement être le dernier mot de la philosophie politique, ni régler toutes les questions normatives qui traversent notre vie publique. C'est pourquoi il est également minimaliste sur le plan substantiel : il fonctionne comme une forme strictement politique, orientée sur la structure de l'État, de *déontologisme*. Comme le déontologisme moral, il met en avant des « glissières de sécurité » (*side-constraints*) imposant des limites absolues aux actions justifiables; à la différence du déontologisme moral, ces glissières de sécurité concernent, non le comportement privé des individus, mais le comportement public des agents de l'État et de l'État lui-même. Le mérite du libéralisme de la prudence est donc analogue au mérite du déontologisme moral par rapport à l'utilitarisme : pour autant que les barrières absolues sont respectées, l'individu est libre d'agir comme il l'entend et de poursuivre les buts qui ne sont pas exclus par les barrières – et il n'est pas soumis à l'impératif dévorant de soumettre ses moindres faits et gestes à l'examen de conscience. Du point de vue du libéralisme de la prudence, l'État doit seulement respecter les limitations constitutionnelles.

3. LE DILEMME LIBÉRAL ET LE LIBÉRALISME DE LA PRUDENCE

Si l'on admet – ce qui n'a pas été démontré ici – que l'argument en 10 étapes présenté plus haut est solide, et si l'on admet qu'il réalise assez correctement le programme minimaliste esquissé par Judith Shklar, il reste à se demander : à quoi bon ? Quel est l'intérêt de cette version modifiée du libéralisme de la prudence ? Il y en a plusieurs, mais je voudrais me concentrer sur le principal avantage du libéralisme de la prudence, et du programme minimaliste en général : nous aider à sortir du *dilemme libéral*. Un petit détour par Rawls ne sera pas inutile.

L'État de droit, dans la doctrine rawlsienne, est justifié par son statut de condition nécessaire du principe d'égalité de liberté maximale. L'absence d'État de droit provoque l'incertitude et l'instabilité des « libertés », et contrarie leur maximisation. Si l'on doit appliquer le principe de liberté, alors on doit instaurer et défendre l'État de droit. Le principe de liberté, avec les deux principes connexes, est lui-même justifié parce qu'il est le résultat nécessaire d'une délibération soumise aux contraintes de la position originelle. Jusque-là, l'héritage rawlsien est linéaire et simple. Mais le testament se complique dès qu'on demande pourquoi les résultats d'une délibération en position originelle devraient faire autorité – avoir valeur de justification. Rawls¹, le partisan du « constructivisme kantien » (1971-1985), justifie son contractualisme de l'ignorance au motif qu'il permet d'obtenir des conclusions politiques conformes à l'autonomie kantienne, en

modélisant la délibération. Michael Sandel et les communautaristes en général reprochent alors à Rawls¹, d'une part, d'admettre hâtivement la vérité d'une conception implausible du Moi; d'autre part de masquer, sous une impartialité de façade, l'inimitié foncière du libéralisme pour les doctrines philosophiques et morales non kantienne. Rawls¹ devient alors Rawls². Rawls², le partisan du « libéralisme politique » (1985-2002), détache son argument de la théorie kantienne en abandonnant toute prétention à la « vérité » de telle ou telle doctrine philosophique ou morale compréhensive particulière. Le test de succès des théories de la justice est leur faculté de garantir la stabilité dans des sociétés pluralistes; le seul moyen de garantir la stabilité est d'obtenir un consensus par recoupement sur une conception politique de la justice; et la position originelle est un « procédé de représentation » permettant de déterminer le contenu de cette conception politique²⁹.

La conversation philosophique sur la justification du libéralisme politique en général et de l'État de droit en particulier oppose sur cette base plusieurs voix. Certains amis du libéralisme défendent Rawls¹ à la fois contre les communautaristes et contre Rawls². Ce dernier, soutient par exemple Jean Hampton, a consenti face au communautaristes une « capitulation partielle », car il admet que la justification kantienne des principes de justice s'inscrit dans une doctrine particulière non universelle dont il renonce à défendre la validité objective³⁰. Cela le prive de toute profondeur morale, et le triomphe de la liberté se paie au prix du vide. Il faut revenir à Rawls¹ et oser affirmer la vérité de l'idéal d'autonomie et des principes libéraux de la justice. D'autres amis du libéralisme suggèrent au contraire que même Rawls² demeure toujours trop attaché à l'autonomie kantienne pour échapper au reproche de partialité morale. Car un consensus par recoupement, rappelons-le, n'est pas un *modus vivendi*. Une des différences entre ces deux types d'accord, soutient Rawls², est que le consensus par recoupement incorpore une exigence de liberté et d'égalité absente du *modus vivendi*. Mais d'où vient cette exigence ? De la culture politique des démocraties libérales, répond Rawls², pas d'une doctrine philosophique.

C'est un tour de passe-passe, proteste par exemple Patrick Neal. Rawls² transforme une thèse philosophique kantienne en thèse empirique : ici et maintenant, les membres de la communauté politique se considèrent comme libres et égaux. Mais cette thèse empirique est aussi contestable que la thèse philosophique. Car après tout, ici et maintenant, nos communautés politiques incluent des individus et des groupes illibéraux – théocrates, communautaristes, paternalistes de la tradition et ainsi de suite. Rawls² peut se défendre en traçant une distinction entre citoyens raisonnables et déraisonnables, et soutenir que seuls les premiers ont voix au chapitre dans le consensus par recoupement. L'existence empirique de sous-communautés théocratiques à l'intérieur des communautés libérales cesse ainsi de poser problème : les théocrates ne sont pas raisonnables, et ils ne comptent pas. Mais cette stratégie, la seule dont il dispose selon Neal, rend fatal ce que Rawls² voulait éviter : car le critère de distinction entre « raisonnable » et « déraisonnable » réintroduit subrepticement des biais kantien. Comment justifier que les théocrates sont déraisonnables, sinon en arguant que leur conception du bien

est incompatible avec le consensus par recoupement ? Et pourquoi est-elle incompatible, sinon parce qu'elle refuse d'accorder aux individus l'autonomie que leur garantit bon gré mal gré le système libéral de libertés publiques ? Rawls² cache toujours Rawls¹. Autant suivre la logique « politique » de Rawls² jusqu'au bout, et suivre une voie *réaliste* en défendant ouvertement un *modus vivendi* hobbesien vraiment privé de contenu moral³¹.

Mais un *modus vivendi* ne peut pas faire l'affaire, répondrait Rawls². Deux raisons rendent la voie réaliste impropre à une philosophie politique du libéralisme politique. Car les *modus vivendi* hobbesiens sont des compromis d'intérêts. En tant que tels, ils reflètent les rapports de force concrets : pour qu'il y ait compromis entre deux acteurs A et B en cas de conflit, il faut que A n'ait pas le pouvoir d'éliminer B et que B n'ait pas le pouvoir d'éliminer A. Si A peut écraser B et obtenir ainsi l'entier de ce qu'il souhaite, A n'a pas intérêt à faire à B les concessions nécessaires au compromis mutuel. Cette relation entre *modus vivendi* et équilibre des forces pose deux problèmes. D'abord, rien ne garantit qu'un *modus vivendi* particulier aura bien un *contenu libéral* : les compromis étant sensibles aux rapports de force concrets, on ne peut être certain qu'ils ne s'écartent pas des principes libéraux. Si deux groupes théocratiques en désaccord sur la nature de Dieu établissent un *modus vivendi*, ce dernier peut par exemple contenir des dispositions opprimant les athées. A et B, acteurs puissants mais trop égaux dans leur puissance, peuvent s'entendre pour opprimer C, acteur trop faible pour rivaliser avec les deux premiers. Ensuite, rien ne garantit que le *modus vivendi* soit stable : si l'intérêt des parties à son maintien se modifie, par exemple parce que l'acteur B perd de sa puissance, il peut très bien cesser d'être rationnel de respecter les termes du *modus vivendi*. Or la stabilité est essentielle à une « société bien ordonnée » – dont les membres sont *unis* autour d'un *consensus stable* sur un ensemble de principes politiques. Le *modus vivendi* n'est donc pas une source adéquate de principes politiques. En raison d'une indétermination du contenu et d'une instabilité du consensus sous-jacent, la voie réaliste ne peut offrir aucune bonne justification du libéralisme politique.

Le libéralisme politique réclame-t-il le libéralisme philosophique ? L'État de droit présuppose-t-il une conception kantienne de la personne, et l'adhésion à quelque idéal de l'autonomie individuelle ? Le juste est-il indépendant du bien ? Telles sont les questions que nous lègue l'héritage rawlsien. Elles paraissent dessiner les contours d'un dilemme fondamental de la philosophie politique libérale, qui ne concerne pas uniquement Rawls bien entendu, et qu'on peut élargir :

- Soit on justifie le libéralisme politique sur la base d'une *éthique libérale* – doctrine de l'autonomie morale, doctrine de l'égalité de traitement, pluralisme ou « éthique minimale ». C'est la voie *moraliste*.
- Soit on ne justifie pas le libéralisme politique sur la base d'une éthique libérale, mais sur la base par exemple de considérations hobbesiennes défendant les institutions libérales comme un compromis d'intérêt dans la lutte de tous contre tous. C'est la voie *réaliste*.

- Si l'on adopte la première solution, on y gagne une profondeur morale capable, par exemple, de gagner le bras de fer avec les communautaristes sur le terrain de la vérité : « L'autonomie est objectivement plus importante que la communauté ». Mais on y perd la neutralité morale nécessaire à la légitimité politique en contexte pluraliste.
- Si l'on adopte la seconde solution, on gagne la neutralité morale nécessaire, mais on prive le libéralisme de « séduction éthique » et on le rend contingent : si les intérêts changent, si les rapports de force entre groupes d'intérêt se modifient, le *modus vivendi* peut très bien déboucher sur des institutions antilibérales.
- Dans les deux cas, le libéralisme est vulnérable – soit au pluralisme constitutif des sociétés modernes, soit aux hasards de l'histoire.

Comment notre libéralisme de la prudence permet-il d'échapper à ces cornes ? Assez simplement, en fait. La voie moraliste, en raison du minimalisme des prémisses, est tout bonnement laissée de côté : aucune « éthique libérale » n'est présupposée par l'argument prudentiel. Et ce dernier développe une version non hobbesienne de la voie réaliste. L'argument prudentiel est « réaliste » en ce sens qu'il prend au sérieux les dangers inhérents à l'existence des États modernes et tente, de manière pragmatique, de les apprivoiser. Mais il est non hobbesien car (i) il est non contractualiste, (ii) il est constitutivement anti-absolutiste et (iii) il ne fonctionne pas par quête d'un *modus vivendi* frappant un compromis entre groupes d'intérêt. En raison de (ii) et (iii), il est protégé contre la « contingence des rapports de force » et ne peut pas déboucher sur des conclusions non libérales. Le résultat est une conclusion libérale réaliste robuste et moralement neutre. Le libéralisme de la prudence est donc à même de résister à la fois au pluralisme moral constitutif des sociétés modernes et à ces hasards de l'histoire qui peuvent encourager les compromis entre groupes d'intérêt antilibéraux. Nous voilà sortis du dilemme.

Pas sûr, objectera-t-on. Le libéralisme de la prudence peut se prévaloir d'une distance certaine à Hobbes d'un côté, et au Rawls « métaphysicien » de l'autre. Mais ne reconduit-il pas les difficultés de Rawls « politicien » ? Ce dernier, rappelons-le, renonce à présenter sa théorie de la justice « comme une conception vraie³² ». S'il faut pourtant l'accepter, avance Rawls politicien, c'est en raison de ses conséquences pratiques : le libéralisme politique favorise le *consensus d'opinion*, et ce consensus favorise la *stabilité*. Il est donc justifié par des raisons politiques stratégiques. La démarche « politique » du second Rawls consiste ainsi, en réaction aux critiques communautaristes, à prêcher l'abstinence épistémique. Il en irait de même pour le libéralisme de la prudence, à cette différence que le but « politique » recherché n'est plus la stabilité, mais la sécurité. Or, comme Joseph Raz le fait remarquer, l'abstinence épistémique est une posture intenable : Rawls, même politicien, a besoin de la vérité. D'abord, Rawls doit soutenir qu'il est vrai que le libéralisme favorise la stabilité. Une telle vérité, néanmoins, ne serait ni morale ni « métaphysique », mais bien plutôt sociologique. Rawls pourrait ainsi

restreindre la portée de l'abstinence épistémique aux vérités morales et métaphysiques, et admettre le recours à des vérités tirées des sciences sociales. Mais, objecterait Raz, pourquoi viser la stabilité et l'unité plutôt que d'autres buts possibles ? Il faut supposer que ce sont des « buts valables ». Donc, « si le but de la philosophie politique est purement pratique », elle doit accepter certaines « vérités évaluatives » comme des « présuppositions qui rendent son entreprise intelligible³³ ». S'il vaut la peine de construire une théorie permettant un consensus propice à la stabilité, c'est parce que la stabilité est un but important et prioritaire. Sans cette vérité, la justification rawlsienne « politique » s'évanouit. Si le libéralisme de la prudence partageait avec le second Rawls la nature « politicienne » de sa démarche, il devrait succomber aux mêmes faiblesses. Cette objection doit-elle nous inquiéter ? Aucunement. Certes, le libéralisme de la prudence prétend rester muet sur les débats moraux qui divisent les communautés pluralistes. Mais il ne fait pas profession d'abstinence épistémique, et prend parfaitement au sérieux les objections de Raz à cette posture de retrait. L'argument prudentiel admet qu'il est « vrai » ou « épistémiquement justifié » qu'il faut être prudent, que l'État moderne présente des dangers importants et que les préceptes de l'État de droit constitutionnel sont nos meilleures précautions disponibles. Il y a donc bien, à la racine de l'argument prudentiel, une « vérité évaluative ». Mais cette vérité est non morale et neutre.

Certes, dira-t-on, mais le libéralisme n'obtient-il pas ainsi un « triomphe vide », en parlant comme John Skorupski³⁴ ? Pour paraphraser un diagnostic souvent entendu dans les débats sur l'Union Européenne, il est en effet difficile de tomber amoureux d'un ensemble de précautions. Le libéralisme de la prudence pourrait se voir reprocher, au niveau des prémisses, un manque de « séduction éthique », et au niveau des conclusions, un manque de « séduction politique ». Manque de séduction éthique, car le libéralisme se voit dépouillé de tout ce qui pourrait en faire un idéal individuellement attractif – promettant la liberté morale ou la réalisation d'une vision hellénique de l'épanouissement humain. Et manque de séduction politique, car le libéralisme de la prudence est à ce point minimal et squelettique qu'il n'offre plus aucun idéal politique collectivement inspirant – promettant le règne d'une justice authentique ou d'un bonheur général accru. Une telle objection n'est pas facile à cerner. Car la séduction a peu à voir avec l'argumentation, et relève de catégories esthétiques plus que philosophiques. On pourrait tenter d'y répondre de deux manières : en rendant le libéralisme de la prudence « séduisant », ou en écartant d'un revers de main l'introduction d'une notion si vague et si sentimentale dans l'évaluation des théories politiques. En ce qui concerne la première solution, on peut se contenter ici de suggérer d'abord que la lucidité froide n'est pas sans charme – comme en atteste par exemple la lecture du *Monsieur Teste* de Paul Valéry ou de *L'Homme sans qualités* de Musil – ; ensuite que le libéralisme de la prudence peut acquérir un fort pouvoir de séduction « négatif » si l'on prend bien la mesure de ce qu'il prétend nous éviter, à savoir un cortège de grands malheurs politiques extrêmement répulsif ; enfin, que la simplicité et la sobriété dont il peut se prévaloir ont les attraits de l'élégance économique. Tout cela, bien sûr, est affaire de goût esthétique, mais il s'agissait juste de souligner que l'épaisseur axiologique ou sentimentale n'est pas l'unique source possible de séduction. En ce qui concerne la seconde solution, il ne paraît pas excessif de reléguer la séduction éthique ou politique dans le domaine de l'efficacité idéologique – qui ne nous intéresse guère ici.

4. CONCLUSION : LES VERTUS DE L'ASCÉTISME

Le reproche de « vide », cependant, n'est probablement pas épuisé par ces quelques remarques sur l'*amabilité* du libéralisme de la prudence. Comme nous l'avons vu, les conclusions de l'argument prudentiel sont d'une maigreur ascétique. Contrairement à la théorie rawlsienne, notamment, les préceptes de l'État de droit qui constituent le cœur institutionnel du libéralisme de la prudence sont par exemple muets sur les questions de justice sociale, puisqu'ils n'incluent aucune règle de distribution des avantages socio-économiques. Ce faisant, ils « dégraissent » massivement le libéralisme politique de Rawls et manifestent, sinon l'abstinence épistémique revendiquée par ce dernier, du moins un *ascétisme programmatique* réduisant le libéralisme au silence sur un très large éventail de questions publiques. C'est vrai, mais cet ascétisme programmatique est volontaire. Et loin d'être un défaut, il offre au libéralisme des avantages dialectiques certains, puisqu'il permet de damer le pion à quelques objections majeures adressées au libéralisme. À titre d'illustration, considérons une objection politique et une objection morale.

L'objection politique trouve une formulation célèbre dans cette remarque de Jürgen Habermas sur la *Théorie de la justice* :

Contrairement à ce qu'exigeraient pourtant les circonstances historiques, les citoyens ne peuvent pas vivre le [processus politique] comme ouvert et inachevé. Il leur est impossible d'attiser dans la vie réelle de leur société la braise radicale-démocratique qui sommeille dans la position originelle, car, de leur point de vue, tous les débats *essentiels* en vue de la légitimation ont déjà été menés dans le cadre de la théorie; et ils découvrent déjà, sédimentés dans la Constitution, les résultats tout faits de ces discussions théoriques.³⁵

Que nous dit en gros Habermas ? La théorie rawlsienne de la justice présuppose une « braise radicale-démocratique », car la position originelle – modélisant les discussions entre des citoyens conçus comme libres et égaux – incorpore les intuitions propres à la culture politique des *démocraties* libérales. Mais la position originelle prétend déboucher sur des principes constitutionnels rigides appelés à encadrer les débats démocratiques appartenant au domaine de la politique « ordinaire » postconstitutionnelle. Or ces principes, selon Habermas, tranchent « tous les débats essentiels ». Donc la théorie de la justice soustrait à la pratique démocratique ordinaire et réelle tous les débats essentiels, en incorporant dans la Constitution « les résultats tout faits » des « discussions théoriques ». La place des inégalités socio-économiques, gravées dans la Constitution par le principe de différence, ne peut plus faire l'objet d'une délibération démocratique authentique. La théorie rawlsienne illustrerait ainsi une forme d'*hybris philosophique* : le « penseur solitaire » se pique de faire au préalable, et quant à soi, le travail des processus politiques réels – notamment le travail de la délibération démocratique³⁶.

L'ascétisme du libéralisme de la prudence peut être vu, sur l'arrière-plan de cette critique « démocratique radicale » du constitutionnalisme rawlsien, comme un mérite. Car, pour employer une formule à l'emporte-pièce, le minimalisme des conclusions *libère la politique de la théorie*. Pour autant qu'un État X respecte les préceptes de l'État de droit, la « théorie » prudentielle n'a plus rien à dire : au-delà de ce minimum « syndical », les questions publiques restent *ouvertes*. La délibération démocratique – et, moins idéalement, les rapports de force concrets entre segments de la société civile et entre groupes de pression politique – jouit ainsi d'une marge de manœuvre très large. Concernant les *fonctions* de l'État, la délibération est ouverte. Concernant les *conditions de justification* de l'État allant au-delà de la condition nécessaire prudentielle, la délibération est ouverte. Concernant enfin les *critères de légitimité* de l'État au sens donné à ce mot par Simmons, la délibération est là encore ouverte. Ce dernier point est capital, car il ménage une possibilité de *réconciliation* entre le noyau dur du libéralisme et certains engagements normatifs chers au cœur des plus farouches critiques du libéralisme. Souhaite-t-on par exemple faire valoir, comme les partisans des politiques de la « différence », qu'un État ne saurait avoir le droit de gouverner les membres du groupe Y s'il ne leur accorde pas des canaux officiels d'expression où ils puissent faire entendre leurs griefs, leurs revendications, leur « voix différente » ? Les tenants du libéralisme de la prudence peuvent parfaitement entrer en matière : leur théorie minimaliste, en effet, ne soutient aucune thèse concernant la légitimité. Souhaite-t-on faire valoir, comme les partisans du « multiculturalisme », que l'État ne saurait avoir le droit de gouverner les membres du groupe culturel Y s'il ne leur accorde pas le « droit collectif » de nourrir et sauvegarder leur culture ? Les tenants du libéralisme de la prudence, à nouveau, peuvent parfaitement entrer en matière – pour autant, en vertu du précepte de régularité exigeant l'impartialité des lois et l'égalité de traitement, que les privilèges accordés au groupe Y soient également accordés au groupe X. La délibération démocratique, la dispute politique et la lutte sociale sont inévitables, du point de vue du libéralisme de la prudence, pour toute question dépassant le cadre minimal des précautions prises contre l'État moderne.

L'objection morale, pour sa part, fait écho au manque de séduction éthique évoqué par Skorupski. On en trouve une expression cristalline dans ces mots récents de Mark Hunyadi :

Le dogme libéral de la séparation de la raison publique déontologique et de la raison privée téléologique, suspendant son jugement, condamne la pensée morale à la paralysie, ou, pour être plus exact, à une *paralysie bienveillante* : car pour peu que soient respectés [*sic*] le principe de liberté négative associé à l'un ou l'autre grand principe formel (le principe d'égal respect, par exemple, ou de juste distribution des biens premiers), *le libéralisme tolère tout ce qui se fait*.³⁷

On reconnaît la cible : le libéralisme politique rawlsien et la séparation entre le Juste et le Bien. Et on peut chanter le refrain, lui aussi populaire : en exfiltrant hors de l'arène des discours publics les points de vue englobants sur

le bien, la perfection et le sens de la vie, le libéralisme interdit la discussion et la décision collectives sur des questions morales comme « l'économisme ambiant », la « marchandisation », le « culte de la performance », la « perte de solidarité entre les générations » ou la plupart des enjeux bioéthiques contemporains³⁸. Il en découle un « conservatisme du fait accompli » interdisant la « critique sociale » et la dénonciation de « la perversion de certaines formes de vie » : si la Constitution est respectée, pour employer une formule rapide, le libéralisme n'a plus qu'à se taire et à regarder défiler, sous ses yeux impuissants, des pathologies sociales qui, parce que ce sont des pathologies du bien, échappent à la raison publique.

Il y aurait beaucoup à dire sur cette attaque tonitruante. On pourrait se demander si elle applique bien le principe de charité interprétative aux auteurs qu'elle vise – principalement John Rawls et Ruwen Ogien, tous deux considérés comme des « symptômes » plus ou moins consentants du « dogme libéral ». On pourrait également se demander si elle ne commet pas une pétition de principe : après tout, elle semble affirmer en prémisses ce qu'elle vise à démontrer, à savoir que les questions exclues de la sphère publique par le libéralisme doivent être admises dans la sphère publique. On pourrait se demander encore si elle ne commet pas une forme inversée de sophisme génétique qu'on pourrait appeler le « sophisme conséquentialiste » : comme Sartre soutenant qu'il ne fallait pas critiquer l'Union soviétique de peur de « désespérer Billancourt », même si l'Union soviétique était en effet critiquable, Mark Hunyadi ne nous invite-t-il pas à renoncer au libéralisme de peur de devoir vivre dans l'inconfort moral, même si le libéralisme politique est peut-être justifié ? On pourrait en outre se demander si la charge n'est pas un peu trop hâtive : les enjeux bioéthiques soulèvent souvent des questions relatives à la liberté ou à l'égalité, de même que « l'économisme ambiant » ou la « marchandisation ». Si vous marchandisez le système de santé, par exemple, en décrétant que l'accès aux soins sera gouverné par le principe néolibéral de la solvabilité privée, vous instaurez un système de santé inégalitaire. Et les lecteurs de Norman Daniels savent bien quels enjeux de justice soulève un tel projet³⁹. Il est donc loin d'être sûr que les pathologies sociales et les formes de vie perverses qui préoccupent Mark Hunyadi échappent au mordant critique du libéralisme politique rawlsien.

Le libéralisme de la prudence, quant à lui, peut répondre simplement que l'objection morale de Mark Hunyadi est un coup d'épée dans l'eau. Le minimalisme de ses conclusions permettait déjà de répondre à l'objection démocratique en libérant la politique de la théorie. De même, il permet de répondre à une objection comme celle de Hunyadi en *libérant la morale de la théorie politique*. Car le libéralisme de la prudence – contrairement à son proche cousin : le minimalisme moral de Ruwen Ogien – n'est *pas une théorie morale*. Il ne ferme donc la réflexion morale à aucun des problèmes qui préoccupent Hunyadi. Il est ainsi logiquement possible d'être un partisan prudentiel du libéralisme politique et de l'État de droit *en même temps* qu'un critique féroce du « culte de la performance » au nom d'une théorie morale perfectionniste posant comme idéal ultime de la vie épanouie la contemplation calme de la ronde des saisons⁴⁰. Par là même,

le libéralisme de la prudence n'interdit aucunement la critique sociale. Il se contente d'imposer des limites aux visées possibles de la critique sociale : si l'on veut critiquer le culte de la performance, aucun problème; si l'on veut militer pour des changements sociaux ou juridiques aidant à y mettre un terme, aucun problème – à condition que ces changements n'impliquent pas la violation des préceptes de l'État de droit. Si l'objection morale de Mark Hunyadi porte peut-être contre des versions moralisées du libéralisme, elle est hors de propos pour le libéralisme de la prudence.

Le « vide » qu'on pourrait vouloir reprocher au libéralisme de la prudence doit donc en définitive être compris comme l'ouverture de la théorie à la discussion et au combat politiques réels. C'est un libéralisme *réaliste* qui – contrairement au *high liberalism* de Rawls ou Dworkin – ne ferme pas les yeux sur les dimensions agonistiques de la vie politique telle que nous en faisons chaque jour l'expérience⁴¹. Et la « paralysie bienveillante » dénoncée par les amis des éthiques maximalistes comme Mark Hunyadi doit être vue, non pas comme une impuissance subie, mais comme une libération philosophique : le libéralisme de la prudence ne programme aucune posture morale particulière – et permet aux perfectionnistes, aux arétaïstes, aux contextualistes et aux antikantiens de toute farine de défendre leurs options éthiques préférées sans plus courir le risque de devenir les alliés objectifs de l'antilibéralisme autoritaire.

Certains antilibéraux persisteront certainement à voir dans la position esquissée ici une version politique de l'« anthropologie rabougrie de la peur du risque⁴² ». Mais on voit maintenant qu'ils auraient tort : le libéral de la prudence doit admettre que bien des engagements moraux qui lui tiennent à cœur ne sont pas à l'abri d'un revers de fortune politique ou d'une défaite philosophique. Convaincu des mérites de l'État de droit, il doit pour le reste s'installer dans l'incertitude morale et l'intranquillité civique. C'est une forme de courage comme une autre – et on sera toujours le « rabougri » de quelqu'un.

NOTES

- ¹ Robin, Corey, *La peur. Histoire d'une idée politique*, trad. de l'américain C. Jaquet, Paris, Armand Colin, 2006, p. 175.
- ² Je ne suis d'ailleurs pas seul à le penser, comme l'attestent Allen, Jonathan, « The Place of Negative Morality in Political Theory », *Political Theory*, vol. 29, no. 3, 2001, p. 337-363; Forrester, Katrina, « Judith Shklar, Bernard Williams and Political Realism », *European Journal of Political Theory*, vol. 11, no. 3, 2012, p. 247-272; Müller, Jan-Werner, « Fear and Freedom On Cold War Liberalism », *European Journal of Political Theory*, vol. 7, no. 1, 2008, p. 45-64. Corey Robin n'est qu'un commentateur parmi d'autres de Judith Shklar – et il figure en ouverture de cet article parce qu'il illustre bien un genre populaire de défiance à l'égard du libéralisme négatif de Shklar.
- ³ Shklar, Judith, « The Liberalism of Fear », in Hoffman, Stanley, dir., *Political Thought and Political Thinkers*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p. 8.
- ⁴ *Ibid.*, p. 9.
- ⁵ *Ibid.*, p. 9-10.
- ⁶ *Ibid.*, p. 9.
- ⁷ *Ibid.*, p. 5.
- ⁸ Shklar, Judith, *Ordinary Vices*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1984, p. 5.
- ⁹ Shklar, « Liberalism of Fear », p. 5.
- ¹⁰ Constant, Benjamin, *Principes de politique*, Paris, Hachette, 1997, p. 388.
- ¹¹ Shklar, « Liberalism of Fear », p. 10-13.
- ¹² *Ibid.*, p. 13.
- ¹³ Williams, Bernard, « Realism and Moralism in Political Theory », in Hawthorn, Geoffrey, dir., *In the Beginning Was the Deed*, Princeton, Princeton University Press, 2005, p. 1-2.
- ¹⁴ *Ibid.*, p. 1-2.
- ¹⁵ Voir Rawls, John, *Théorie de la justice*, trad. de l'américain C. Audard, Paris, Seuil, 1997, p. 281-282.
- ¹⁶ Shklar, « Liberalism of Fear », p. 10.
- ¹⁷ Robin, *La peur*, p. 177.
- ¹⁸ Shklar, « Liberalism of Fear », p. 11. Mes italiques.
- ¹⁹ *Ibid.*, p. 11.
- ²⁰ Shklar, *Ordinary Vices*, p. 3.
- ²¹ Shklar, « Liberalism of Fear », p. 11.
- ²² *Ibid.*, p. 11-12.
- ²³ On trouve un développement approfondi de l'argument dans Tavaglione, Nicolas, *Gare au gorille. Plaidoyer pour l'État de droit*, Genève, Labor et Fides, 2010.
- ²⁴ Furetière, Antoine, *Dictionnaire universel*, cité dans Duneton, Claude et Sylvie Claval, *Le Bouquet des expressions imagées. Encyclopédie thématique des locutions figurées de la langue française*, Paris, Seuil, 1990, p. 299.
- ²⁵ Quitard, Pierre-Marie, *Dictionnaire des proverbes*, cité dans Duneton et Claval, *Le Bouquet des expressions imagées*, p. 295.
- ²⁶ Wiggins, David, *Ethics. Twelve Lectures on the Philosophy of Morality*, Londres, Penguin, 2006, p. 11-13.
- ²⁷ *Ibid.*, p. 149-150.
- ²⁸ Pour un approfondissement de la notion de prudence à l'œuvre ici, et de son caractère non moral, je renvoie les lecteurs à Tavaglione, *Gare au gorille*, chap. 4.
- ²⁹ Je présente ici la relation entre Rawls¹ et Rawls² comme s'il s'agissait d'une opposition claire et tranchée faisant suite à une rupture nette dans son développement philosophique. C'est bien entendu un raccourci d'exposition, qui ne prétend aucunement rendre compte précisément de l'évolution du libéralisme rawlsien. Comme me l'a fait remarquer un lecteur anonyme, l'expression « constructivisme kantien » n'apparaît pas telle quelle dans *Théorie de la justice*, et on pourrait reprocher à ma présentation une certaine illusion rétrospective. Mais

le pedigree kantien de la justice comme équité ressort néanmoins très clairement du chap. 40 de *Théorie de la justice*. En outre, le tournant politique de Rawls n'est pas brutal et se construit progressivement dès les *Dewey Lectures*. Quelle que soit son exactitude historique, néanmoins, la distinction entre un Rawls¹ et un Rawls² permet de mettre en relief la tension qui habite son œuvre, ainsi que les bifurcations ultérieures de la tradition rawlsienne.

- ³⁰ Hampton, Jean, « Should Political Philosophy be done Without Metaphysics? », *Ethics*, vol. 99, no. 4, 1989, p. 793.
- ³¹ Neal, Patrick, « Justice as Fairness: Political or Metaphysical? », *Political Theory*, vol. 18, no. 1, 1990, p. 24-50.
- ³² Rawls, John, « La théorie de la justice comme équité », in Audard, Catherine, dir., *Justice et démocratie*, Paris, Seuil, 1993, p. 214.
- ³³ Raz, Joseph, « Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, no. 1, 1990, p. 14.
- ³⁴ Skorupski, John, « Liberty's Hollow Triumph », in *Ethical Explorations*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 234-254.
- ³⁵ Habermas, Jürgen, « La réconciliation grâce à l'usage public de la raison. Remarques sur le libéralisme politique de John Rawls », in Habermas, Jürgen et John Rawls, *Débat sur la justice politique*, trad. R. Rochlitz, Paris, Cerf, 1997, p. 43.
- ³⁶ Sur Rawls « penseur solitaire », voir par exemple, Dryzek, John, *Deliberative Democracy and Beyond. Liberals, Critics, Contestations*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 15; ou Kingwell, Mark, *A Civil Tongue: Justice, Dialogue and the Politics of Pluralism*, University Park, Penn State University Press, 1995, chap. 3.
- ³⁷ Hunyadi, Mark, *L'homme en contexte. Essai de philosophie morale*, Paris, Cerf, 2012, p. 132. Les italiques sont celles de l'auteur.
- ³⁸ *Ibid.*, p. 132.
- ³⁹ Voir Daniels, Norman, *Just Health. Meeting Health Needs Fairly*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- ⁴⁰ Je formule avec plus de détails la différence entre le libéralisme de la prudence et le minimalisme moral de Ruwen Ogien dans Tavaglione, Nicolas, « Le cimetière d'Ogien : justification publique et déflationnisme éthique », *Philosophiques*, vol. 33, no. 2, 2006, p. 513-528.
- ⁴¹ Pour un excellent survol de l'« alternative réaliste aux théories idéales », voir Galston, William, « Realism in Political Theory », *European Journal of Political Theory*, vol. 9, no. 4, 2010, p. 385-411.
- ⁴² Hunyadi, Mark, « Éloge libérale de la prudence », *Le Temps*, 17 juil. 2010, consulté le 21 septembre 2012. <http://www.letemps.ch/Page/Uuid/317aad6-911a-11df-8b32-2fbc7c38015>.

LE COMITÉ D'ÉTHIQUE, LA VIE PRIVÉE ET L'INTIMITÉ. INTERPRÉTER LES DROITS DES USAGERS

MICHÈLE CLÉMENT, PH.D.
ÉRIC GAGNON, PH.D.
CHERCHEURS AU CSSS DE LA VIEILLE-CAPITALE
CENTRE AFFILIÉ UNIVERSITAIRE

RÉSUMÉ

Le respect de la vie privée et de l'intimité est un droit reconnu aux usagers des services de santé et des services sociaux par différents codes d'éthique, par la *Charte des droits et libertés de la personne du Québec* et par la *Loi sur les services de santé et les services sociaux*. Pour autant, la signification que prend ce droit demeure incertaine. Il n'y a pas une signification, mais bien des significations. S'appuyant sur un important travail d'observation dans deux comités d'éthique clinique situés dans des établissements de santé et de services sociaux, les auteurs présentent et analysent ici un certain nombre de situations litigieuses dans lesquelles une interprétation du droit à la vie privée et à l'intimité a été faite. Au terme de l'exercice, il ressort entre autres que, selon les situations analysées, les discussions qui se font dans les CÉC conduisent à des modalités différentes (« déplacement et hiérarchisation », « opposition et évitement », « ouverture et compromis », « élargissement et remise en question ») qui ont pour effet de changer le regard porté sur l'utilisateur et plus spécifiquement de faire comprendre son point de vue. En outre, si le droit à la vie privée et à l'intimité contribue à modifier l'interprétation que l'on se fait d'une situation ou des usagers, il est lui-même objet d'interprétation. C'est la diversité de sens qu'il peut prendre qui lui préserve son pouvoir d'interroger.

ABSTRACT

Respect for privacy and intimacy is currently a right recognized for users of health and social services by codes of ethics, charters and laws. However, the meaning of this right remains uncertain. There's not only one meaning, but several meanings. Based on detailed observations in two clinical ethics committees located in health facilities and social services centers (*centres de santé et de services sociaux*), the authors present and analyze a number of contentious issues, in which an interpretation of the right to privacy and intimacy has been made. In regard to the analysed situations, it is concluded that the discussions held in the CEC lead to different modalities ("displacement and ranking", "opposition and avoidance", "openness and compromise", "enlargement and questioning") which modify the way that the user is perceived and the comprehensibility of his viewpoint. Furthermore, if the right for privacy and intimacy alter the way we see the user or a situation, it is subject to interpretation..

Les notions d'intimité et de vie privée telles qu'on les entend aujourd'hui en Occident sont l'aboutissement d'un long processus historique ayant débuté au XVIII^e siècle. La vie privée apparaît alors progressivement comme un espace séparé et distinct de la sphère publique, espace que l'individu sera désormais en droit de soustraire au contrôle social et à celui de l'État. Du coup, chaque individu se verra aussi reconnaître un espace intérieur et secret. Dimension de la vie privée, l'intimité inclut non seulement le corps et la sexualité, mais les désirs, certains plaisirs et les épisodes de son histoire personnelle. Elle est un fait de la modernité dont l'un des traits les plus marquants est l'approfondissement de la subjectivité, et la constitution d'une intériorité que chacun possède en propre, faisant sa singularité. Le respect de la vie privée et de l'intimité a été érigé en principe moral, dont le rôle est central dans la formation du sujet moderne, autonome et singulier.

Ce que recouvrent les notions de vie privée et d'intimité est relativement vaste et flou. Le privé et l'intime sont tantôt ce que l'on préserve du regard et du jugement des autres : la nudité et ses espaces réservés, la chambre à coucher et la toilette, là où le corps est lavé et soigné, là où se vivent les échanges amoureux (Thalineau, 2002; Street et Love, 2005); tantôt c'est ce que chacun garde pour soi : son monologue intérieur, ses secrets, ses émotions, ses souvenirs (Fabrégas, 2001). Ils renvoient aussi aux espaces et aux objets, extension du moi, dont la violation par l'intrusion ou le vol blesse la personne : la maison, le compte de banque, le journal intime (Thalineau, 2002). Parfois encore, ces notions désignent ce qu'il y a de plus particulier dans les relations que l'on entretient avec un autre individu.

Que la vie privée et l'intimité soient aujourd'hui reconnues comme des droits inscrits dans de nombreux codes d'éthique, y compris la *Charte des droits et libertés de la personne du Québec* [art.5] et la *Loi sur les services de santé et les services sociaux* [L.R.Q., chapitre S-4.2, art.18] témoigne certes du statut qu'elles ont acquis dans les sociétés contemporaines. Pour autant, passer du principe moral de vie privée et d'intimité² à la règle de droit n'a pas pour effet de clarifier la signification du principe, ni la manière de se conduire. Le seul énoncé d'un droit ne suffit pas à en donner le sens et la portée; ceux-ci dépendent du contexte dans lequel ce principe et ce droit sont énoncés ou appliqués. Les droits nécessitent une interprétation.

Depuis plusieurs années, nous menons des travaux sur la question des droits des usagers des services de santé et des services sociaux (Gagnon et Clément, 2010; Clément, 2008; Clément et Gagnon, 2004). Plus récemment, nous nous sommes intéressés à la manière dont les principes moraux d'intimité et de vie privée sont interprétés dans ce contexte et comment on les traduit ou non sous forme de droits et de règles. Pour ce faire, nous avons examiné les discussions conduites dans deux comités d'éthique clinique (CÉC) à propos de situations mettant en jeu, implicitement ou explicitement, la vie privée et l'intimité. Empruntant une perspective sociologique, nous avons analysé plus concrètement le travail d'in-

interprétation fait de ces grands principes et droits par les CÉC, en faisant l'hypothèse que les significations produites pouvaient être extrêmement variables.

Dans la première partie de l'article, nous justifions notre approche et nos choix méthodologiques, en revenant brièvement sur l'essor contemporain des droits des usagers ainsi que sur le travail des CÉC qui ont pour mandat, entre autres, d'en faire une interprétation. Dans la seconde partie, nous examinons en détail les discussions tenues dans deux CÉC à propos de problèmes ou de situations impliquant la vie privée et l'intimité. Nous verrons comment sont interprétés, dans un contexte de soins, les principes d'intimité et de vie privée et les droits. Dans la troisième et dernière partie de l'article, nous formulerons quelques remarques générales sur l'interprétation et l'usage de ces droits, sur les significations qu'ils prennent et qu'ils produisent en contexte de soins, ainsi que sur leur ouverture ou inachèvement.

1. LES COMITÉS D'ÉTHIQUE CLINIQUE ET LES DROITS DES USAGERS

INTERPRÉTER LES DROITS

Au Québec, comme dans de nombreuses autres sociétés, les usagers des services de santé et des services sociaux possèdent des droits particuliers. En plus d'être assujettis comme tout citoyen à la *Charte des droits et libertés de la personne* qui leur reconnaît le droit au respect, à la dignité [art.4] et à la vie privée [art.5], ils ont des droits tels que celui d'être informé de l'existence des services et de la façon de les obtenir [L.R.Q.c.S-4.2, a.4], de recevoir des services adéquats sur les plans scientifique, humain et social, avec continuité et de façon personnalisée et sécuritaire [a.3], le droit de choisir le professionnel [a.6] et l'établissement où ils seront traités, de recevoir des soins requis lors d'une urgence [a.7].

Cette reconnaissance et cette inscription de différents droits dans la *Loi sur les services de santé et les services sociaux* laissent toutefois ouverts le sens et la portée de chacun de ces droits. Leur énoncé se limite souvent à affirmer de manière très générale le principe moral qui les sous-tend – « chacun a droit au respect de sa vie privée » – sans que soient précisés la manière dont ce respect s'obtient, ni ce qui est de l'ordre de l'intimité ou de la vie privée. Même lorsque le droit se traduit dans des règles plus spécifiques (frapper à la porte avant d'entrer dans la chambre d'un patient), ces règles n'en épuisent pas la signification et des questions demeurent (par exemple, comment se comporte-t-on une fois entré dans la chambre ?). En outre, aucun droit ne contient en lui-même sa signification; c'est ce qu'on appelle leur « incomplétude³ » (Noreau, 2001). Un droit est toujours interprété à partir d'autres réalités : le contexte, les autres normes et valeurs en vigueur dans le milieu, le rôle et les responsabilités des différentes personnes impliquées (par exemple, la condition physique de la personne qui habite dans la chambre et son besoin d'assistance, les règles de sécurité, le moment de la journée). Son interprétation est fonction du champ ou de l'univers de significations dans lequel il est reconnu et appliqué (Taylor, 1985).

Le réseau québécois de la santé et des services sociaux dispose de différentes instances pour assurer le respect des droits reconnus aux usagers, et donc les interpréter. En plus des tribunaux auxquels on peut toujours recourir lorsqu'il s'agit de faire valoir ses droits, les commissaires locaux et régionaux aux plaintes et à la qualité des services, les comités d'usagers et de résidents, ainsi que les CÉC sont aussi des instances se prononçant sur les droits des usagers; ils s'y réfèrent pour prendre une décision ou faire une recommandation. Tous contribuent à les investir de significations.

La recherche, dont la présente contribution est issue, portait sur différents droits – notamment, le droit d'accès aux services, le droit à la dignité, à la vie privée et à l'intimité – et sur leurs interprétations par différentes instances : les comités d'usagers, le régime d'examen des plaintes et les CÉC. Plutôt que de partir d'une définition à priori de ce que sont ou peuvent être ces droits, nous avons plutôt choisi d'examiner quelles significations ces différentes instances leur donnent : comment elles mobilisent ces droits dans leurs discussions sur les questions et les problèmes qui leur sont soumis, et ce faisant quelles interprétations elles en font. Nous présentons ici une partie seulement des résultats de cette étude en retenant le cas particulier du droit à la vie privée et à l'intimité et de son traitement dans les CÉC.

L'objet d'analyse est certes limité, mais suffisamment riche pour montrer le travail d'interprétation des droits qui se fait dans les CÉC. En outre, retenir une seule instance, soit les CÉC, permet d'examiner de plus près et plus en profondeur les discussions qui s'y font. Ce que nous perdons en étendue, nous le gagnons en précision. Il existe en effet très peu d'études empiriques sur les discussions éthiques, la manière dont elles se déroulent dans les faits (Zusmann, 2000). À notre connaissance, seule Orfali(2003), qui a fait du développement de l'éthique clinique en Amérique du Nord son objet d'étude, nous introduit par ses travaux dans une consultation d'éthique en vue de montrer, à partir de cas concrets, la manière dont différents protagonistes débattent entre eux.

Quant au droit à la vie privée et à l'intimité, il soulève actuellement d'importants débats dans les centres de santé et de services sociaux (CSSS) qui offrent des soins à domicile et dans des centres d'hébergement et de soins de longue durée. Dans ces services, la question de l'intimité est en effet très sensible du fait que les soignants interviennent dans l'espace privé de la personne, à son domicile ou dans sa chambre lorsqu'elle est au centre d'hébergement. L'aide et les soins sont au cœur des activités de la vie quotidienne (laver, habiller, nourrir), et constituent une intrusion dans l'intimité de la personne par le toucher, la vue du corps dévêtu ou encore par la connaissance des maladies, des difficultés ou d'une partie de son histoire. Cette intrusion n'est pas sans susciter de la gêne et des émotions, tant chez l'utilisateur que chez l'intervenant. Dans le cas de l'hébergement, la proximité avec les autres résidents contribue aussi à réduire l'intimité; le seul espace privé est la chambre à coucher, mais là encore, les soignants y entrent constamment⁴.

LES COMITÉS D'ÉTHIQUE CLINIQUE (CÉC) COMME INSTANCES D'INTERPRÉTATION

Les CÉC sont des instances *consultatives* mises à la disposition du personnel, des gestionnaires et des administrateurs des établissements de santé et de services sociaux pour les aider à cerner les enjeux moraux qui se posent dans la pratique et à orienter en conséquence les conduites à adopter. Ils sont saisis de situations problématiques, généralement un conflit entre un usager et un intervenant, un usager et l'établissement, entre deux usagers, et entre lesquels il est difficile de trancher, les deux parties invoquant leurs droits, leurs obligations et leurs valeurs. Le refus d'un patient d'un traitement jugé nécessaire par le professionnel pour sa santé ou sa sécurité en est un bon exemple (cessation de traitement, hospitalisation forcée, divulgation d'informations, recours à la contention) (Gagnon, 1995; Marshall, 2001; Lebeer, 2002; Rendtorff, 2002). C'est en explicitant les dimensions, les valeurs, les règlements, ce que la *Loi sur les services de santé et les services sociaux* prescrit ou proscrit, les options possibles ou disponibles, ce qui doit ou non être pris en compte, les droits qui se retrouvent en conflit que les membres du CÉC – qui ne sont pas des juristes – en viennent à interpréter et à donner un contenu aux droits des usagers dans un contexte spécifique.

Au Québec, l'existence des CÉC relève des dispositions de l'article 181 de la *Loi sur les services de santé et les services sociaux* permettant au conseil d'administration d'un établissement de créer les comités et les conseils qu'il juge nécessaires à la poursuite de ses fins. Quoique laissés à la discrétion des établissements, la composition, le statut et le mandat de ces CÉC sont généralement semblables d'un établissement à l'autre (Parizeau, 1999). Situés dans deux centres de santé et de services sociaux (CSSS), les deux CÉC que nous avons étudiés sont composés d'une douzaine de personnes nommées par le conseil d'administration. Ils comprennent chacun des membres du personnel (représentants de la direction et des différentes missions de l'établissement) et des personnes extérieures à l'établissement (avocat ou juriste, éthicien, représentant des usagers). Les règlements des deux CÉC privilégient en outre une représentation équilibrée entre ces deux catégories de membres (internes et externes) de même qu'entre les différents types de services offerts par l'établissement et les sous-régions du territoire⁵.

Si les deux CÉC sont comparables sur le plan de leur composition, de leur mandat et de leurs objectifs, ils diffèrent toutefois dans leur fonctionnement. Le premier, le CSSS Saint-Barthélémy (nom fictif), reçoit, à leur demande, des intervenants ou des gestionnaires pour discuter avec eux de situations qui soulèvent des difficultés. Le CÉC les aide à clarifier les problèmes, à nommer les contraintes et les valeurs en jeu. À l'issue des échanges, le CÉC formule aussi des recommandations sur la conduite à tenir ou les dimensions à prendre en compte dans la prise de décision. Le second CÉC, le CSSS Sainte-Cécile (nom fictif), travaille plutôt à élaborer des lignes directrices à l'intention des intervenants et des gestionnaires sur des problèmes généraux. Lorsque plusieurs problèmes de même nature sont portés à son attention, plutôt que de les traiter un

par un, il entreprend une réflexion pouvant s'échelonner sur quelques mois et même plus. L'aboutissement de ce travail de réflexion consiste en un cadre de référence en lien avec le problème ou la situation étudiés. Le cadre de référence n'a pas pour objectif de résoudre un problème particulier, contrairement au premier CÉC, mais plutôt de guider les gestionnaires ou les intervenants dans leurs actions et leurs décisions futures.

UNE ANALYSE DES DISCUSSIONS : ORIENTATIONS THÉORIQUES ET CHOIX MÉTHODOLOGIQUES

Dans une perspective de sociologie de l'éthique, nous nous sommes intéressés aux situations mettant en jeu l'intimité et la vie privée et, de là, aux significations que peut prendre le droit à l'intimité et à la vie privée. Il ne s'agissait pas de décrire simplement un *ethos*, mais d'analyser le travail réflexif des membres du CÉC en s'appuyant sur une méthodologie inspirée du pragmatisme, attentive aux idées et aux arguments échangés dans la discussion, aux interactions ainsi qu'aux références que les acteurs mobilisent dans les débats moraux. Notre attention ne s'est donc pas orientée uniquement sur l'univers de significations que les sujets partagent et au moyen duquel ils parviennent à régler leurs rapports et leurs échanges, mais aussi sur la manière dont les significations produites, les normes et, éventuellement, les droits qui en découlent sont réfléchis (Descombes, 1996; Genard, 2008). Dans cette perspective, le sens donné à une situation où se joue la vie privée et l'intimité est non seulement fonction d'un contexte institutionnel et social donné, mais se construit aussi au fur et à mesure des interactions et des échanges entre les individus qui interprètent la situation (Karsenti et Quéré, 2005; Ogien et Quéré, 2005).

Si notre approche est demeurée largement inductive, elle était néanmoins guidée par un certain nombre de principes au centre des débats sur l'interprétation en sciences sociales : 1) les acteurs sociaux sont eux-mêmes des interprètes qui produisent des significations; 2) les faits et les valeurs sont liés dans l'interprétation; les faits sont interprétés au moyen des valeurs et inversement; 3) pour interpréter ou donner un sens à une situation ou un droit, les acteurs puisent dans un ensemble de significations héritées de leur culture; 4) l'interprétation ne se limite pas à expliciter des significations déjà présentes et tacitement admises dans un groupe, mais demeure une création, une production de significations en partie nouvelles⁶. Les deux premiers principes sont à la base de nos choix méthodologiques : d'abord en abordant les CÉC comme des interprètes et leurs discussions comme un travail d'interprétation; ensuite en examinant comment les CÉC interprètent un droit à travers l'interprétation d'une situation particulière, et inversement, comment ils interprètent cette situation au moyen d'un droit. Les deux autres principes ressortiront plus loin dans notre analyse des discussions et recommandations faites par les membres des CÉC.

Concrètement, notre travail repose sur l'observation attentive des discussions entre les membres des CÉC étudiés, sur la manière dont l'information est traitée par eux, les faits retenus, les idées et les arguments mobilisés ou exclus. Durant chacune des séances, nous étions des observateurs non participants. Nous

notions systématiquement tout ce qui s’y passait. Il est possible qu’au départ notre présence ait influencé le cours des discussions, mais plus le temps avançait, plus le nombre de nos présences se faisait important et plus les discussions nous ont semblé se faire selon les mêmes modalités et de manière spontanée. Le travail d’observation s’est fait sur une période d’environ un an et demi au cours de laquelle nous avons assisté à l’ensemble des rencontres tenues par les deux CÉC étudiés. Au total, nous avons fait dix-huit observations, neuf observations dans chaque CÉC. Lors de ces rencontres, nous avons porté une attention à tout ce qui se passait et se disait, mais plus particulièrement encore aux dimensions suivantes : la *situation* (les questions débattues et les circonstances à l’origine de la discussion : demande de l’établissement, litige entre un usager et un intervenant), *aux objectifs poursuivis* par les discussions (résoudre un conflit, formuler une recommandation, produire des lignes directrices), *aux propos* tenus par le personnel des établissements impliqués dans la situation litigieuse (intervenants, cadres) ainsi qu’à ceux tenus par les membres des deux CÉC (ce qui est dit, qui prend la parole, à quel propos, ce qui fait ou non consensus, les questions soulevées, les arguments invoqués). Quoique les membres des CÉC ne soient pas tous des juristes, nous avons aussi prêté attention aux références et aux cadres juridiques auxquels ils réfèrent parfois lors des discussions (lois et règlements, codes d’éthique et de déontologie, principes moraux, droits de la personne, droits des usagers, valeurs de l’établissement). Notons enfin que pour réaliser cette étude nous avons obtenu un certificat d’éthique, que chaque répondant ayant participé à l’étude a signé un formulaire de consentement dans lequel, entre autres, il nous autorisait à utiliser les résultats de la recherche pour des fins de publication.

À partir d’une série d’exemples, nous allons maintenant examiner comment les membres des CÉC analysent et interprètent les situations qui leur sont soumises, et qui se rapportent, de l’avis même des acteurs impliqués, à la vie privée et à l’intimité. Bien que les discussions soient résumées, nous en donnerons une description relativement détaillée de manière à mettre en évidence quelle information est retenue, mobilisée ou non, les arguments avancés, les points de divergence et les conclusions auxquelles ils aboutissent. On verra alors que la signification donnée aux situations et aux problèmes, tout comme à la vie privée et à l’intimité, n’est jamais stabilisée, que l’approfondissement et la nature du travail d’interprétation sont en fait très variables.

On notera aussi que plusieurs des exemples étudiés dans la suite de cet article concernent plus spécifiquement la sexualité. Ce n’est pas entièrement un hasard puisque les questions d’intimité et de vie privée portent en grande partie sur la vie en hébergement où il y a une certaine promiscuité, qu’il y a encore peu de normes ou de directives touchant la sexualité et que celle-ci demeure une question sensible qui suscite beaucoup de gêne et d’embarras. La sexualité demeure aujourd’hui un révélateur important des enjeux liés au droit à la vie privée et à l’intimité.

2. LE COMITÉ D'ÉTHIQUE DU CSSS SAINT-BARTHÉLÉMY

DÉPLACEMENT ET HIÉRARCHISATION

Une dame souffre d'obésité morbide et l'un de ses bras a été amputé. Deux fois par jour, elle reçoit des soins à domicile. Des changements récemment survenus dans les horaires du personnel font en sorte que ses soins d'hygiène ne sont toutefois plus prodigués par la même personne⁷. Elle n'accepte pas la situation et demande à ce que ses soins, qui jusque-là lui étaient donnés par un homme, lui soient désormais fournis par une femme. Le seul homme qu'elle pouvait accepter venait d'être remplacé en raison du nouvel horaire de travail. Pour faire connaître son insatisfaction et sa demande, elle a fait parvenir une lettre à l'établissement, dans laquelle elle évoque la *Charte des droits et libertés de la personne* (art.5).

Les intervenants portent le cas à l'attention du CÉC en se demandant s'il est approprié de satisfaire à la demande de cette dame en raison des problèmes liés à la réorganisation des horaires que cela occasionnerait (peu de femmes disponibles le soir). Ils se sentent également partagés entre deux devoirs : respecter d'une part sa demande, et d'autre part, ne pas créer de discrimination entre les travailleurs masculins et féminins, en privant les hommes d'heures de travail. Le fait que la dame ait reçu par le passé ses soins d'hygiène d'un homme les fait en outre douter de la légitimité de sa demande. L'interprétation que les intervenants font de la situation met ainsi l'accent sur des considérations organisationnelles (problème découlant du nouvel horaire, absence de femmes sur les horaires de soir, absence de ressources, etc.), et juridiques (discrimination entre les travailleurs sur la base de leur sexe) tout en minimisant l'importance de la demande de la dame (un homme lui a déjà donné ses soins d'hygiène sans que cela pose de difficultés).

Saisi du problème, le CÉC va reconnaître l'importance des considérations organisationnelles soulevées par les intervenants. L'analyse qu'il fera de la situation le conduira toutefois à y introduire également les droits de l'usagère. Ainsi, le CÉC reconnaît que le personnel soignant ne doit certes pas subir de discrimination. Il soutient également qu'on ne peut ignorer que le *droit à l'intimité* existe dans les règlements de l'établissement, et que c'est précisément au nom de celui-ci qu'il est possible pour l'usagère de choisir le sexe de la personne qui lui donne ses soins d'hygiène, puisque ceux-ci touchent aux parties intimes de son corps, notamment les seins et les parties génitales. De plus, estime le CÉC, dans ce cas-ci, le droit à l'intimité doit avoir préséance sur le droit des employés à ne pas subir de discrimination en raison de leur sexe; il faut donc satisfaire la demande de l'usagère. Le CÉC sort ainsi des préoccupations strictement organisationnelles pour réaffirmer l'importance du droit de l'usagère à l'intimité, minimisé par les intervenants. Il procède à un *déplacement* du cadre interprétatif centré sur l'organisation du travail et les droits des travailleurs, vers un autre centré sur les droits des usagers, et du même coup il *hiérarchise* les droits. Si le droit à l'intimité change l'interprétation de la situation présentée par les intervenants, il est

lui-même l'objet d'une interprétation en fonction de la situation. Il prend son sens en opposition aux droits et aux préoccupations des soignants. En faisant ressortir ici la forte sensibilité culturelle attachée à la sexualité et aux rapports de genre, le CÉC confère une force et une prépondérance au droit à l'intimité sur les autres droits et préoccupations soulevés.

OPPOSITION ET ÉVITEMENT

Le second cas examiné par le CÉC est celui d'une dame âgée vivant en centre d'hébergement, porteuse de la bactérie du SARM, mais sans en avoir développé les symptômes⁸. Soutenue par sa fille, la dame demande à ce que l'on retire l'affiche apposée sur la porte de sa chambre indiquant qu'elle est porteuse de la bactérie et précisant les précautions devant être prises par le personnel dans de telles circonstances (port de gants et d'un sarrau). Pour les deux femmes, il s'agit là d'une violation du droit à la vie privée et à l'intimité; elles se disent prêtes à poursuivre l'établissement en justice si l'affiche n'est pas enlevée⁹.

C'est le chef de l'unité ayant reçu la plainte qui prend l'initiative de présenter le cas au CÉC. Il attire l'attention sur le fait que la dame peut, comme tous les autres résidents, circuler dans le centre d'hébergement, aller à la cafétéria et participer aux activités, ce qu'elle fait d'ailleurs. Il se dit sensible au malaise ressenti par la résidente, mais rappelle que l'affiche est une procédure prévue par un règlement de l'établissement en vue de garantir la sécurité du personnel. La retirer risquerait de créer un précédent pouvant compromettre la mise en place d'éventuelles mesures de sécurité. Il considère aussi avoir un devoir de protection du personnel et de la clientèle et ne souhaite pas être accusé de négligence. Cette responsabilité de protection, selon lui, a préséance sur le droit à la vie privée de la résidente. Si le centre d'hébergement est un milieu de vie, c'est aussi un milieu de soins, précise-t-il. Tant le personnel que l'ensemble des résidents doivent se sentir en sécurité. Enfin, souligne-t-il, pour dénouer l'impasse, différentes tentatives de solution ont été faites par le passé : mettre l'affiche en noir plutôt qu'en couleur et en changer l'angle.

Pour le CÉC, deux droits apparaissent ici en concurrence : le droit à la vie privée de la résidente et le droit des employés et des autres résidents à la protection de leur santé. Après discussion, les membres du CÉC recommandent au chef d'unité de discuter avec son personnel soignant afin qu'ensemble ils trouvent une manière de faire qui respectera *à la fois* le respect de vie privée de la résidente (ne plus être publiquement étiquetée) et la sécurité du personnel (prévention des infections). La solution qui sera finalement retenue par le chef d'unité consistera à placer l'affiche *dans* la chambre de la résidente plutôt qu'à l'extérieur, soit à un endroit visible pour le personnel qui soigne la personne, mais à l'abri du regard des autres résidents et des visiteurs.

L'analyse et la discussion conduites par le CÉC sont ici moins approfondies que dans l'exemple précédent. On peut supposer que cela est dû au fait que l'on ait pu trouver une solution technique (déplacer la pancarte) *évitant* ainsi d'avoir à hiérarchiser les droits en *opposition* (droit à l'intimité vs droit à la sécurité de sa

santé). L'interprétation des droits en présence ne va donc pas très loin et leur signification demeure largement implicite. La solution permet de faire l'économie d'une clarification de leur sens et de leur portée; on se limite à en reconnaître une application particulière (la confidentialité des informations touchant la santé), tout en restreignant un peu sa portée en fonction de la situation (la sécurité des intervenants).

OUVERTURE ET COMPROMIS

Dans le troisième cas soumis au CÉC du CSSS St-Barthélémy, les intervenants soupçonnent un homme d'avoir des relations sexuelles avec sa femme hébergée et présentant un stade avancé de la maladie d'Alzheimer. Ces relations surviendraient lors des visites du mari au centre d'hébergement, au moment où il donne des soins à sa femme. Ici les intervenants ne font pas tous la même lecture de la situation. Certains se demandent s'il ne convient pas d'intervenir et de considérer cette situation comme un cas d'agression sexuelle étant donné que la femme est inapte à consentir verbalement; ils estiment avoir un devoir de protection à l'égard de la résidente qui est sous leur responsabilité¹⁰. D'autres évaluent en revanche qu'on n'a pas à interférer dans la vie du couple et à compromettre la réputation du mari en l'accusant d'une conduite pour laquelle on n'a d'ailleurs aucune preuve.

Saisis du problème, les membres du CÉC vont d'abord s'interroger sur les critères à rencontrer pour qu'il y ait consentement, et sur les impacts que les supposées relations sexuelles ont sur la résidente. Ils estiment qu'un consentement n'a pas besoin d'être verbal, et la dame, aux dires des intervenants, ne manifeste aucun signe d'irritabilité ou d'agressivité après les visites de son mari. Le CÉC rappelle également le fait, souligné par les intervenants, que le conjoint s'est toujours bien occupé de sa conjointe, qu'il est tendre avec elle et qu'il a toujours fait preuve d'un soutien indéfectible à son endroit. Le CÉC insiste finalement sur l'intimité du couple et le devoir de la respecter, ainsi que sur la sexualité comme une dimension normale de la vie d'un couple.

Ici, le CÉC ne limite donc pas la discussion au consentement de la dame et au devoir des intervenants d'assurer sa sécurité. Il introduit d'autres considérations : l'intimité et la sexualité comme des dimensions normales de la vie d'un couple ainsi que la conduite vertueuse du mari à l'égard de sa femme. En faisant intervenir dans la discussion ces autres considérations, la résidente n'apparaît plus uniquement comme une personne inapte et vulnérable devant être protégée, mais plutôt comme un être de désirs et de relations, ayant droit à une intimité et à une sexualité avec son conjoint. L'interprétation de la situation, ainsi que le regard posé sur le couple, s'en trouvent par le fait même modifiés. L'intimité est élargie non seulement à la sexualité en hébergement, mais aux personnes incaptes. Si la responsabilité d'assurer la protection des résidents qui incombe aux intervenants demeure, elle se voit ici limitée par le droit à l'intimité de la résidente. La perte d'autonomie ne signifie plus automatiquement l'absence de sexualité et la conduite du mari ne doit pas nécessairement être associée à un abus. On a changé le cadre ou l'horizon en regard duquel on interprète et juge la situation.

Concrètement, le CÉC en viendra toutefois à une sorte de compromis avec le personnel qui désire malgré tout intervenir. Si l'intimité et la sexualité du couple sont reconnues, on ne laissera plus le mari donner des soins à sa femme, ce qui aura pour effet de diminuer les opportunités de contacts à caractère sexuel. Donc, d'un côté, le CÉC ouvre le sens habituellement donné à l'intimité pour y inclure la sexualité en centre d'hébergement et la prise en compte de l'histoire de la relation conjugale, ce qui a pour effet de changer la compréhension que l'on a de la situation portée à son attention. C'est une invitation faite à changer de regard non seulement sur ce couple en particulier, mais aussi sur les résidents en général. D'un autre côté, le CÉC limite le changement qu'il cherche à induire en décourageant la sexualité de la résidente et de son mari. On reconnaît en principe un droit, mais on en limite en pratique l'exercice. L'interprétation du CÉC ne conduit pas directement à des changements dans les façons de faire, bien qu'elle ait modifié le regard porté sur la situation et sur le couple. En évitant d'intervenir directement auprès du mari, le CÉC se montre également sensible au malaise vécu par l'équipe soignante, qu'il prend en considération dans ses recommandations. Ce dernier exemple montre bien comment la mobilisation d'un ensemble de valeurs et de préoccupations (la relation conjugale, la tendresse et le soutien du mari, le bien-être de la résidente) contribue à la fois à changer la compréhension que l'on a de la situation, et à élargir le droit à l'intimité; à freiner l'ingérence des soignants et à changer le sens donné à la situation. Mais en même temps, en réduisant les occasions de contact entre les deux conjoints on se trouve à restreindre l'application du droit à l'intimité. Le sens et la portée du droit sont encore une fois ici fonction de la situation.

Ces trois premières situations révèlent non seulement la variabilité des significations que ces droits peuvent prendre au sein d'un même CÉC, mais comment les discussions faites sur le droit à la vie privée et à l'intimité changent la manière dont les situations sont examinées et comprises.

3. LE COMITÉ D'ÉTHIQUE CLINIQUE DU CSSS SAINTE-CÉCILE

LES SITUATIONS IMPLIQUANT LE DROIT À L'INTIMITÉ

Trois situations ont été soumises au CÉC Sainte-Cécile impliquant la vie privée et l'intimité. Elles concernent toutes la sexualité en contexte d'hébergement institutionnel, une question qui heurte régulièrement les sensibilités et entraîne une remise en question des idées que l'on pouvait se faire, autant de la vie privée et de l'intimité, que des relations en centre d'hébergement. Plutôt que de formuler un avis pour chacune de ces situations, le CÉC a choisi de rédiger un avis général sur le sujet particulier de « la sexualité en hébergement ».

La première situation concerne un résident et une résidente présentant tous les deux des troubles cognitifs et vivant dans la même unité de soins. Ils « recherchent la compagnie l'un de l'autre » et ont parfois des gestes à caractère sexuel. Les membres de la famille de la résidente considèrent toutefois que leur mère est « agressée » par le résident et ont demandé à ce que l'on intercède. L'établissement a répondu à cette demande en déplaçant le résident sur un autre étage, ce

qui a mis fin à leurs contacts. La deuxième situation concerne encore une fois deux résidents formant un couple, mais cette fois-ci aptes à consentir. Les membres de la famille de la résidente expriment beaucoup de réserve à voir leur mère avec un nouveau partenaire et aimeraient que l'établissement empêche la relation. Enfin, la troisième situation concerne un jeune homme dans la trentaine résidant dans un centre d'hébergement à la suite d'un traumatisme cérébrocrânien (TCC) et souffrant de « troubles du contrôle des impulsions » et de « désinhibition ». Il tient des propos obscènes et sollicite les résidentes, les visiteuses, les employées et les stagiaires de l'établissement dans le but d'obtenir des faveurs sexuelles. Il fait aussi des avances à une résidente atteinte d'hépatite B, ce qui l'expose à un danger pour sa propre santé. Par surcroît, le jeune homme aurait des problèmes de toxicomanie, ce qui l'amènerait à faire de la prostitution masculine. Ce dernier accepterait bien toutefois les refus à ses avances.

Pour le CÉC, ces trois situations renvoient toutes à « la responsabilité de l'établissement sur la manière d'encadrer les relations sexuelles des résidents, surtout quand il y a des risques de contamination [de maladies transmissibles sexuellement] ». Prenant acte de ces trois situations et des difficultés qu'elles occasionnent, le CÉC se rencontrera à douze reprises pour produire un avis très étoffé sur la question de la sexualité en hébergement. La production de cet avis nécessitera la préparation de divers documents préliminaires rédigés par les membres du CÉC selon leur domaine respectif de compétence et d'expertise : entre autres, la définition de la sexualité, les aspects normatifs à considérer et les pratiques courantes en centre d'hébergement¹¹. Chaque document est par la suite discuté, modifié, puis intégré à l'avis.

L'AVIS SUR LA SEXUALITÉ EN HÉBERGEMENT

Après avoir décrit, dans une première partie, les situations exposées plus haut, l'avis présente la définition de certains termes (« sexualité », « expression sexuelle », « qualité de la vie sexuelle », etc.), ainsi que les normes touchant la sexualité en hébergement. On note alors l'absence de politique interne, ainsi que de règles écrites dans la plupart des centres d'hébergement. On observe également que l'aménagement physique des lieux – l'absence de chambre individuelle notamment – ne favorise en rien l'intimité et la possibilité d'avoir des relations sexuelles. On y affirme que les administrateurs et les soignants reconnaissent pour la plupart que la sexualité est une valeur fondamentale pour les êtres humains et qu'elle devrait avoir sa place en centre d'hébergement, pourvu qu'elle soit encadrée. Il n'est pas rare, d'ailleurs, que des efforts soient faits pour que les résidents qui le souhaitent cohabitent. En l'absence de politique claire sur le sujet, c'est au cas par cas que l'on procède.

La situation, note-t-on, est particulièrement difficile à gérer lorsque l'on est en présence de personnes inaptes à consentir, lorsque la famille s'en mêle ou que le personnel se montre gêné par l'expression de la sexualité. Le cas échéant, on règle habituellement la situation en transférant l'un des deux résidents sur une autre unité de soins, ce qui met fin aux fréquentations. Lorsque les contacts sexuels impliquent un résident errant ou agressif, il arrive aussi que l'on ait

recours à la contention chimique pour diminuer sa libido et assurer la protection des autres résidents. On souligne que c'est généralement du côté de la paix sociale que sont orientées les interventions, ce qui met à mal le droit à la sexualité et à l'intimité des résidents.

Dans les sections suivantes de l'avis, les différents aspects à examiner dans l'analyse de ce type de situation sont discutés. La présentation des aspects juridiques va dans le sens d'une reconnaissance du droit à la sexualité (le droit à la protection de la vie privée, le droit à la dignité, le droit à l'intégrité). Le consentement est également évoqué et, le cas échéant, l'obligation de sécurité incombant aux établissements. En matière de sexualité, il existe en outre des pratiques prohibées par le *Code criminel* qui ne sauraient être tolérées par les établissements de santé : par exemple, des relations sexuelles entre une personne qui est en situation d'autorité et une personne ayant une déficience mentale ou physique.

Dans la section touchant les aspects dits « normatifs », on rappelle qu'un centre d'hébergement est un « milieu de vie substitut » devant offrir des services « *de qualité, qui soient continus, accessibles, sécuritaires et respectueux des droits des personnes et de leurs besoins spirituels et qui visent à réduire ou à résoudre les problèmes de santé et de bien-être, tout en gérant avec efficacité et efficience ses ressources humaines, matérielles, informationnelles, technologiques et financières* » (MSSS, 2009). On conclut cette section en rappelant les orientations ministérielles voulant que les choix organisationnels soient faits de manière à favoriser le bien-être physique, mental et émotionnel, le développement personnel et le maintien optimal de l'autonomie de toute personne hébergée et à répondre à ses besoins (soins et services) et attentes, en adaptant l'environnement humain et physique.

Les aspects touchant la santé portent plus particulièrement sur les atteintes fonctionnelles physiques ou neurologiques incompatibles avec une quelconque sexualité, et sur les mesures qui peuvent être prises pour les compenser et favoriser une sexualité. Diverses questions sont soulevées : jusqu'où les intervenants doivent-ils aller pour compenser les handicaps empêchant une activité sexuelle ? Doivent-ils aller jusqu'à des mesures substituts telles que le viagra ? Comment intervenir lorsqu'il y a risque de transmission de maladies sexuelles ?

Les dimensions psychosociales, quant à elles, touchent les demandes et valeurs de chaque résident (leur désir ou non d'avoir une sexualité, leur morale vis-à-vis de la sexualité), les attitudes et les responsabilités du personnel (comment peuvent-ils aider un résident à intégrer la sexualité dans son milieu de vie, les réticences ou la permissivité des employés en ce qui concerne la sexualité ?), les aspects organisationnels (la structure des institutions et des services a-t-elle un impact sur la manière dont les résidents vont et peuvent exprimer leur sexualité ?), et les aspects relationnels (au regard de la sexualité des uns, quelles seront les réactions des autres ? Comment assurer les besoins individuels tout en respectant les droits collectifs ?).

Dans la *section* portant sur les dimensions spirituelles, on aborde la sexualité à travers les manifestations de tendresse et du maintien d'une identité positive. Elle ne se réduit pas à des besoins génitaux. Enfin, dans la *section* traitant des aspects environnementaux, on discute de la frontière entre le privé et le public, de la difficulté à faire en sorte qu'un milieu de soins soit aussi un milieu de vie et des défis auxquels devront répondre les équipes soignantes. Ces défis sont, par exemple, de créer pour chaque résident un environnement privé où il lui sera possible de poser des gestes et d'avoir des pensées intimes, que ceux-ci aient ou non un caractère sexuel.

Le CÉC en arrive par la suite à formuler cinq grandes recommandations :

1. L'élaboration d'une politique institutionnelle qui guide la réponse des dirigeants et des intervenants de l'établissement en ce qui a trait à la nécessité de faciliter la satisfaction des besoins d'ordre sexuel des résidents;
2. L'élaboration d'outils éducatifs qui facilitent une compréhension commune des enjeux associés à la qualité de vie sexuelle des résidents;
3. La standardisation des processus décisionnels associés aux situations qui interrogent la conduite à adopter lors de situations litigieuses touchant la qualité de vie sexuelle des résidents;
4. La création d'un espace de discussion où les questions qui touchent la qualité de vie sexuelle des résidents ou de toute personne participant à la vie institutionnelle peuvent être abordées et trouver une réponse significative et cohérente avec les valeurs de l'établissement;
5. La reconnaissance de l'histoire et du statut de personne adulte des résidents, entre autres, par la reconnaissance de leur espace privé et l'organisation d'un environnement physique favorable à l'érotisme et à la satisfaction du plaisir sexuel d'ordre génital.

ÉLARGISSEMENT ET REMISES EN QUESTION

En multipliant les dimensions à considérer dans l'examen des situations étudiées, le CÉC Sainte-Cécile élargit considérablement le cadre habituel à l'intérieur duquel ces situations sont habituellement interprétées et traitées, et du coup il en change la compréhension. Dans cet avis, il ne s'agit plus simplement de réguler des conduites déviantes – du moins perçues comme telles par les intervenants et les familles –, mais au contraire de les permettre à l'intérieur de certaines limites. L'expression de la sexualité des personnes hébergées, y compris celles qui sont inaptes, devient légitime et même nécessaire à leur bien-être; elle répond à des besoins fondamentaux de la personne et est érigée à la hauteur d'un droit. En modifiant la compréhension que l'on peut se faire de la

sexualité des résidents, on est conduit à élargir le sens et la portée de la vie privée et de l'intimité en hébergement et à bouleverser, par le fait même, la représentation que l'on se fait des personnes âgées, que l'on considère désormais comme des sujets sexués, ayant une vie intime sur laquelle leur famille et les intervenants ne peuvent intervenir à leur guise. Dans le même mouvement, la mission du centre d'hébergement se voit elle aussi transformée : la sécurité et le confort des résidents ne sont plus les seules responsabilités qu'il doit assumer; il doit aussi voir à l'épanouissement des résidents. Avec son avis sur la sexualité en hébergement, le CÉC Sainte-Cécile va plus loin encore que l'autre CÉC (St-Barthélémy) en ce qui a trait à l'ouverture du sens et de la portée pratique donnée à l'intimité et au droit à la vie privée. Il s'agit là, en fait, d'un *élargissement* que l'on pourrait qualifier de radical en ce qu'il conduit à la reconnaissance du droit à la sexualité, ouvrant même la possibilité de soutenir une vie sexuelle active lorsqu'elle est limitée par un handicap¹².

Cet exemple montre aussi que lorsqu'il est associé aux besoins et au bien-être de la personne, le droit à la vie privée et à l'intimité contribue à introduire de nouvelles dimensions dans l'analyse des situations, et à en changer la signification. De comportement inadéquat et gênant, la sexualité en hébergement devient une conduite normale répondant à un besoin essentiel. La vie privée et l'intimité prennent du même coup une signification nouvelle. On ne se limite pas à circonscrire et à protéger un espace ou encore des conduites que l'on soustrait au regard et au contrôle des intervenants et des familles (fonction défensive des droits individuels), mais on va jusqu'à se prononcer sur ce que ces dimensions de la vie des personnes doivent comprendre pour assurer leur bien-être; on redéfinit la normalité, on valorise et prescrit même des conduites.

4. LE TRAVAIL D'INTERPRÉTATION

Des discussions au sein des CÉC à propos de la vie privée et de l'intimité, nous pouvons tirer deux remarques, touchant les deux versants du travail d'interprétation qu'on y fait : l'interprétation des situations problématiques par les droits et l'interprétation des droits par les situations. Ce qui est l'objet de l'interprétation est aussi un moyen d'interprétation.

INTERPRÉTER UNE SITUATION

Les formules « déplacement et hiérarchisation, » « opposition et évitement », « ouverture et compromis », « élargissement et remises en question » renvoient au travail d'interprétation. Elles décrivent la manière dont la prise en considération du droit à la vie privée et à l'intimité vient changer la lecture de la situation qui fait problème, en déplaçant la perspective à travers laquelle on la regarde (des considérations organisationnelles vers des préoccupations plus collées à la question comme telle de l'intimité et de la vie privée), en mettant en opposition deux droits (tout en évitant d'en approfondir cependant la signification pour les hiérarchiser), ou encore, en élargissant considérablement les dimensions à étudier dans les questions touchant la sexualité (au point de remettre en cause les attitudes, les pratiques et même les responsabilités de l'établissement).

Dans les deux premières situations examinées, l'usager se révèle fragile et vulnérable en raison de sa maladie ou de sa dépendance physique qui l'expose au regard et au jugement des autres. Rendre public son diagnostic en l'affichant sur une porte est susceptible de changer les relations qu'il entretient avec autrui (image de soi, évitement des autres); être lavée par un homme expose une femme à la gêne, à l'inconfort ou à de possibles abus. Le CÉC met en évidence tous ces aspects. L'usager est également un sujet capable de consentir et de revendiquer ses droits. Dans les deux autres cas, les discussions vont plus loin, et ont également pour effet de changer l'image du résident âgé et dépendant. Elles en font aussi un sujet qui a une histoire dont il faut tenir compte (sa relation conjugale), des désirs qu'il peut exprimer et qui a aussi la capacité de consentir aux désirs des autres, malgré ses limitations. Ses besoins, en somme, ne se limitent pas aux seuls besoins pour lesquels il dépend des intervenants. Ce sujet demeure un individu vulnérable qui a besoin de protection, mais il ne s'y réduit plus.

Cette réinterprétation de la situation et de la condition des usagers invite les intervenants et les gestionnaires à ne plus regarder le problème soumis à leur attention de leur seul point de vue, en regard de leurs seuls intérêts (faciliter l'organisation du travail, assurer une équité entre les intervenants, se protéger contre les infections) ou obligations (protéger les résidents contre les abus des autres résidents, donner les services de manière efficace). Cette réinterprétation permet plutôt d'introduire dans la relation de soin, ainsi que dans les relations entre les résidents, des dimensions demeurées jusque-là imperceptibles ou négligées. Elle rappelle le fait, par exemple, que le rapport de soin se double d'un rapport homme/femme avec ses implications sociales et personnelles. Elle remet en cause les normes existantes, comme l'impossibilité pour des résidents atteints de démence de témoigner des marques d'affection ou d'avoir des relations sexuelles, ou encore la priorité donnée à la protection des personnes et la satisfaction des besoins de base, au détriment d'autres désirs.

Si les CÉC introduisent des changements dans les pratiques, en même temps, ils en tracent certaines limites. On reconnaît par exemple qu'une femme atteinte de démence puisse avoir une sexualité, tout en limitant les occasions d'intimité avec son conjoint. Ces restrictions ont possiblement pour effet de rendre les changements plus acceptables pour les intervenants et les familles tout en étant conciliables avec leurs valeurs (touchant la sexualité) et leurs responsabilités (assurer la sécurité ou la protection des personnes).

Demeurent ainsi continuellement en tension deux visions et deux éthiques que les CÉC cherchent à concilier : la vision de l'usager ou du résident comme un sujet auquel on reconnaît des désirs, la capacité d'exprimer sa volonté et de consentir, laquelle s'inscrit dans une éthique de l'autonomie, et la vision qui en fait un sujet vulnérable qui doit être protégé, vision qui s'inscrit cette fois dans une éthique de la sollicitude. L'accent mis sur la singularité de la personne, sa subjectivité, son histoire et ses besoins spécifiques nourrit tantôt l'une, tantôt l'autre vision, selon qu'elle conduit à mettre l'accent sur sa volonté et ses désirs,

ou sur sa fragilité et la protection dont elle a besoin. L'interprétation de la vie privée et de l'intimité vient justifier l'une et l'autre de ces éthiques.

Derrière cette attention très grande accordée à la subjectivité, se profile également la question de la responsabilité qui est au centre des grandes éthiques contemporaines (Genard, 1999). Entre la reconnaissance toujours plus grande de la responsabilité des personnes malades (responsables de leurs actes; éthique de l'autonomie) et une responsabilité tout aussi affirmée des soignants (responsables de l'autre et protecteurs; éthique de la sollicitude), les CÉC ne semblent ni pouvoir, ni vouloir choisir, mais chercher une sorte d'accord ou d'équilibre. Pouvoir choisir le sexe de la personne qui va donner les soins d'hygiène permet à la fois l'exercice de l'autonomie de l'usager, tout en lui garantissant une sorte de protection contre la honte et les abus. Reconnaître les marques d'affection entre une résidente démente et son conjoint conduit à la voir comme un sujet – un sujet de désir à tout le moins – comme à encadrer les interactions et l'expression de ce désir.

INTERPRÉTER DES NOTIONS ET DES DROITS

Si les notions de vie privée et d'intimité contribuent à modifier l'interprétation que l'on se fait d'une situation ou des usagers, elles font elles-mêmes l'objet d'une interprétation. En recourant à ces notions et à ces droits, en les traduisant parfois en règle spécifique, les CÉC sont amenés à leur donner une signification. Remarquons d'abord que cette signification ne fait pas toujours l'objet d'une longue discussion et qu'elle n'est que partiellement explicitée. Ce n'est habituellement qu'un nombre limité de dimensions de la vie privée et de l'intimité qui est mobilisé autour d'une situation particulière, même si les CÉC en évoquent plus d'une dans les discussions : la confidentialité de l'information touchant l'état de santé d'un usager, les contacts physiques et les relations hommes/femmes dans les soins d'hygiène, la sexualité en centre d'hébergement, etc. Ces dimensions conduisent parfois à la formulation de droits spécifiques dans lesquels se concrétisent partiellement la vie privée et l'intimité : le droit de choisir le sexe de la personne qui donne les soins d'hygiène, la confidentialité du dossier médical, la possibilité pour les résidents d'avoir une vie sexuelle.

L'intimité et la vie privée recèlent donc de multiples significations, questions et préoccupations dont une partie seulement est actualisée. Les interpréter ne revient pas à dégager leur véritable sens, une signification qu'elles auraient déjà et qui attendrait d'être explicitée, mais plutôt à y projeter (Gadamer, 1996) un ensemble de significations possibles en fonction de la situation présente. Si les CÉC partent d'un certain *sens commun*, comme lorsqu'ils définissent les soins intimes par les parties génitales (première situation), il leur faut ensuite l'investir de significations et de valeurs, en soutenant que le malaise qu'ils soulèvent est plus grave encore que la discrimination dont les intervenants sont l'objet. Si l'interprétation puise dans les significations héritées de la culture, elle transforme aussi cet héritage. Le sens et les contours de la vie privée et de l'intimité sont ainsi constamment redéfinis. Il en est ainsi, d'ailleurs, pour toutes

les notions morales faisant l'objet d'un droit reconnu aux usagers, telle que la dignité, dont nous avons examiné ailleurs le large spectre de significations (Clément, Gagnon et Deshaies, 2008) et l'autonomie (Engelhardt, 2001).

Cette potentialité et cette diversité de sens sont précisément ce qui permet d'*interroger*, de faire voir de nouvelles dimensions aux problèmes discutés et de jeter un regard différent sur les usagers. Bien que la vie privée et l'intimité se traduisent parfois en des règles très spécifiques – comme le droit de choisir le sexe de l'intervenant qui donnera les soins intimes – ces notions permettent d'opérer des déplacements, de créer des ouvertures, d'élargir la perspective; elles conduisent à s'interroger sur les besoins et le bien-être des usagers, sur les responsabilités des intervenants, sur les multiples dimensions de la sexualité ou encore sur les réactions qu'elle provoque. Rarement, cependant, elles permettent de trancher une question ou de déterminer une ligne de conduite précise.

Nous concluons sur l'importance de cette ouverture ou de cet inachèvement des principes moraux et des droits, dans lesquels ces principes se traduisent. Cette ouverture est précieuse puisqu'elle permet d'introduire dans la discussion de nouvelles questions, des dimensions jusque-là ignorées, des préoccupations inédites. À vouloir *saturer* la signification (Habermas, 1997), à préciser leur sens et à fixer les droits dans des règles très spécifiques, ne risquerait-on pas, au fond, de leur enlever ce pouvoir d'interroger ? Il ne saurait en effet y avoir de réflexivité et d'autonomie dans un contexte où leur signification est entièrement précisée et figée dans des règles; il n'y aurait plus qu'à faire appliquer ces règles sans s'interroger sur les pratiques, les interventions, la vie en hébergement, le regard que l'on porte sur les personnes démentes. En revanche, si leur inachèvement permet d'ouvrir la réflexion, il en freine peut-être l'approfondissement et la cohérence. Une discussion qui ne conduit à aucune règle ou signification précise de la vie privée et de l'intimité risque aussi d'être sans effet sur les pratiques et les conduites. L'enjeu (et la difficulté) est alors de maintenir une réflexion sur ces notions et ces droits, en expliciter le sens et produire des recommandations, tout en maintenant ouvertes les questions soulevées.

NOTES

- ¹ Le lecteur doit prendre note que si la notion d'intimité, contrairement à celle de vie privée, n'apparaît pas comme telle dans la *Loi sur les services de santé et les services sociaux*, elle y est explicitée dans divers *Règlements* visant son application, par exemple, le *Règlement sur les conditions d'obtention d'un certificat de conformité de résidence pour personnes âgées* [c. S-4.2, r.0.01.1 2e al.].
- ² En fait, il serait plus juste de dire le droit à « l'intimité de la vie privée ». Toutefois, comme dans le langage courant (c'est-à-dire non juridique) on a recours aux deux notions comme si elles étaient synonymes, nous allons utiliser ici l'une et l'autre indifféremment.
- ³ Aucune norme ne peut régler par elle-même son sens et son application.
- ⁴ En tant que chercheurs œuvrant dans un de ces établissements, nous avons pour objectif d'alimenter la réflexion sur ces questions difficiles.
- ⁵ Aucun usager ne faisait toutefois partie des membres des deux CÉC étudiés.
- ⁶ Principes qui sont au centre des discussions, notamment chez les auteurs les plus influents : Gadamer (1996), Habermas (1976), Taylor (1985) et Ricœur (1986).
- ⁷ Des changements ont été apportés dans l'organisation du travail en vue d'augmenter à sept jours sur sept, incluant le soir, les heures de services offertes à la clientèle. Cela a occasionné, entre autres, un changement de personnel dans l'offre de services aux usagers, sans compter que l'on n'était plus en mesure de toujours respecter le choix des usagers, l'équipe de soir ne comptant plus désormais que des hommes.
- ⁸ *Staphylococcus Aureus Résistant à la Méthicilline (SARM)*. Il s'agit d'une infection nosocomiale contractée lors d'un épisode de soins.
- ⁹ La fille aurait également demandé qu'un contre-test soit effectué afin de déterminer si sa mère était effectivement porteuse du SARM. Quelques jours avant le contre-test, elle aurait placé de la ouate dans le nez de la résidente et remis l'échantillon à une firme privée afin qu'elle procède à son analyse.
- ¹⁰ Dans le cas de la sexualité, on a peut-être tendance à tenir pour acquis que lorsqu'il s'agit d'une femme, elle a nécessairement besoin de plus de protection qu'un homme.
- ¹¹ Précisons, d'ailleurs, que tous les avis produits par ce CÉC se construisent sensiblement de la même manière.
- ¹² Vie privée et intimité renvoient dans la plupart des exemples ici étudiés à la sexualité. Est-ce un effet du hasard ou notre échantillon est-il représentatif des questions touchant la vie privée dans les établissements de santé, voire dans l'ensemble de la société québécoise ? Les limites de notre étude ne nous permettent pas de répondre à cette question. Une chose reste cependant certaine : la sexualité est un puissant révélateur des enjeux liés au droit à la vie privée et à l'intimité.

BIBLIOGRAPHIE

Bernard, Alain, « La protection de l'intimité par le droit privé : Éloge du ragot ou comment vices exposés engendrent vertu », in Centre universitaire de recherches administratives et politiques de Picardie, *Le for intérieur*, Paris, PUF, 1995, p. 153-179.

Clément, Michèle et Éric Gagnon, « La rencontre avec l'usager comme sujet de droit : la mise en scène de sa parole dans le régime d'examen des plaintes », in Cresson, Geneviève et François-Xavier Schweyer, dir., *Valeurs et normes dans le champ de la santé*, Lille, Presses de l'Université de Lille, 2004, p. 291-301.

Clément, Michèle, Gagnon, Éric, et Marie-Hélène Deshaies, « Dignité et indignité de l'hébergement institutionnel », *Éthique publique*, vol. 10, no. 2, 2008, p. 19-27.

Descombes, Vincent, *Les institutions de sens*, Paris, Minuit, 1996.

Engelhardt, Tristram H., « The Many Faces of Autonomy », *Health Care Analysis*, vol. 9, no. 3, 2001, p. 283-297.

Fabrégas, Bernadette, « L'intimité et la relation soignant-soigné », *Soins*, no. 652, 2001, p. 31-51.

Gadamer, Hans-Georg, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996.

Gagnon, Éric, « Usage du droit et usage de la parole : normes juridique, professionnelle et éthique », in Parizeau, Marie-Hélène, dir., *Hôpital et éthique. Rôles et défis des comités d'éthique clinique*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1995.

Gagnon, Éric, et Michèle Clément, « L'hébergement et le langage des droits. Des Sciences sociales dans le champ de la santé et des soins infirmiers », in Hamelin-Brabant, Louise, Bujold, Louise et Nicholas Vonarx, dir., *Rencontre à propos des âges de la vie, des vulnérabilités et des environnements*, tome 2, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2010, p. 297-313.

Genard, Jean-Louis, *Grammaire de la responsabilité*, Paris, Cerf, 1999.

—, « Difficultés et conditions d'une sociologie de l'éthique », in Gaudet, Stéphanie et Anne Quéniart, dir., *Sociologie de l'éthique*, Montréal, Liber, 2008, p. 170.

Gouvernement du Québec, *Charte des droits et libertés de la personne*. (L.R.Q., chapitre C-12). Révisée le 1^{er} septembre 2012.

Gouvernement du Québec. *Loi sur les services de santé et les services sociaux* (L.R.Q., chapitre S-4.2). Révisée le 1^{er} septembre 2012.

Habermas, Jürgen, *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1976.

—, *Droit et démocratie*, Paris, Gallimard, 1997.

Karsenti, Bruno et Louis Quéré, *La croyance et l'enquête : aux sources du pragmatisme*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2005.

Laé, Jean-François, « L'intimité : une histoire longue de la propriété de soi », *Sociologie et sociétés*, vol. 35, no. 2, 2003, p. 139-147.

Lebeer, Guy, « *Ethical Function in Hospital Ethics Committees* », Amsterdam, IOS Press, 2002, p. 217.

Marshall, Patricia A., « A Contextual Approach to Clinical Ethics Consultation », in Hoffmaster, Barry, dir., *Bioethics in Social Context*, Philadelphie, Temple University Press, 2001, p. 137-151.

Ministère de la Santé et des services sociaux, « L'éthique en santé et en services sociaux », 2009, consulté le 25 juin 2009.

http://ethique.msss.gouv.qc.ca/site/fr_ethique_general.phtml.

Noreau, Pierre, « L'acte de juger et son contexte : éléments d'une sociologie politique du jugement », *Éthique publique*, vol. 3, no. 2, 2001, p. 17-26.

Ogien, Albert et Louis Quéré, *Le vocabulaire de la sociologie de l'action*, Paris, Éditions Ellipses Marketing, 2005.

Orfali, Kristina, « L'émergence de l'éthique clinique : politique du sujet ou nouvelle catégorie clinique ? », *Sciences sociales et santé*, vol. 21, no. 2, 2003, p. 39-68.

Parizeau, Marie-Hélène *et al.*, « Rapport d'enquête concernant les activités des comités d'éthique clinique et des comités d'éthique de la recherche au Québec », 1999. <http://collections.banq.qc.ca/ark:/52327/42865>.

Rendtorff, Jacob Dahl, « Ethics Committees, Organisation Ethics and Hospital Management », in Lebeer, Guy, dir., *Ethical Function in Hospital Ethics Committees*, Pays-Bas, IOS Press, 2002, p. 173-184.

Ricœur, Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.

Street, Annette F. et Anthony Love, « Dimensions of Privacy in Palliative Care: Views of Health Professionals », *Social Science & Medicine*, vol. 60, no. 8, 2005, p. 1795-1804.

Taylor, Charles, *Philosophical Papers, vol II: Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

—, *Sources of the Self: the Making of Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.

Thalineau, Alain, « L'hébergement social : espaces violés, secrets gardés », *Ethnologie française*, vol. 32, no. 1, 2002, p. 41-48.

Zusmann, Robert, « The Contributions of Sociology to Medical Ethics », *Hastings Center Report*, vol. 30, no. 1, 2000, p. 7-11.

“THE ANIMAL” AFTER DERRIDA: INTERROGATING THE BIOETHICS OF *GENO-CIDE*

NORMAN SWAZO

COLLEGE OF SCIENCE & GENERAL STUDIES
ALFAISAL UNIVERSITY

ABSTRACT

Bioethics tends to be dominated by discourses concerned with the ethical dimension of medical practice, the organization of medical care, and the integrity of biomedical research involving human subjects and animal testing. Jacques Derrida has explored the fundamental question of the “limit” that identifies and differentiates the human animal from the nonhuman animal. However, to date his work has not received any reception in the field of biomedical ethics. In this paper, I examine what Derrida’s thought about this limit might mean for the use/misuse/abuse of animals in contemporary biomedical research. For this, I review Derrida’s analysis and examine what it implies for scientific responsibility, introducing what I have coined the “Incompleteness Theorem of Bioethics.”

RÉSUMÉ

Cet article défend la thèse que l'idée de la dignité humaine a un sens précis et philosophique. La bioéthique a tendance à être dominée par des discours centrés sur la dimension morale de la pratique médicale, l'organisation des soins médicaux et l'intégrité des recherches biomédicales sur des sujets humains et sur des animaux. Jacques Derrida a exploré la question fondamentale de la « limite » qui identifie et différencie l'animal humain de l'animal non humain. Pourtant, son œuvre n'a pas encore trouvé résonance dans le domaine de l'éthique biomédicale. Il s'agit ici d'examiner, à la lumière de la pensée de Derrida sur cette limite, les questions de l'utilisation des animaux, de leur maltraitance et de la cruauté à leur égard dans la recherche biomédicale contemporaine. Dans ce document, je passe en revue l'analyse de Derrida et considère ses implications en matière de responsabilité scientifique, présentant de ce fait ce que j'appelle le « Théorème de l'incomplétude de la bioéthique ».

One understands a philosopher only by heeding closely what he means to demonstrate, and in reality fails to demonstrate, concerning the limit between human and animal.

Jacques Derrida

I am on principle sympathetic with those who, it seems to me, are in the right and have good reasons to rise up against the way animals are treated: in industrial production, in slaughter, in consumption, in experimentation.

Jacques Derrida

In his thoughts, Herman spoke a eulogy for the mouse who had shared a portion of her life with him and who, because of him, had left this earth. What do they know—all these scholars, all these philosophers, all the leaders of the world—about such as you? They have convinced themselves that man, the worst transgressor of all the species, is the crown of creation. All other creatures were created merely to provide him with food, pelts, to be tormented, exterminated. In relation to them, all people are Nazis; for the animals it is an eternal Treblinka.

Isaac Bashevis Singer, *The Letter Writer*

THE QUESTION AT ISSUE

Bioethics tends to be dominated by discourses concerned with the ethical dimension of medical practice, medical care organization and research integrity. Accounting for the work of Jacques Derrida, and with reference to Michel Foucault's deliberations about biopower, Cary Wolfe has rightly questioned the entrenched discursive features of bioethics as a discipline according to which the boundary between the human and the non-human remains "an ethical (non)issue" (Wolfe, 2009). Following Carl Elliot's Wittgensteinian queries about the language-game dominant in contemporary bioethics, Wolfe finds it important that bioethics be concerned with "the sense or meaning of life." In other words, bioethics should examine the prejudices that are "based on species difference" and "species membership," and hence take up the central issue of "our obligations to nonhuman animals." For Wolfe, this means doing philosophy differently, in particular by moving away from the analytic tradition of bioethics discourse that carries with it "a certain estranging operation of language," and thereby to move beyond a humanist ethics to a post-humanist (even anti-anthro-

pocentrist) discourse. But here, Derrida's statement should be interrogated to the effect that he has never believed "in some homogenous continuity between what calls *itself* man and what *he* calls the animal" (Wolfe, 2009, p. 83).

To pursue this question, however, means that our movement in language should be more radical than what has been undertaken to date, in which case we may well have to rectify our language by eschewing the very concepts "human" and "nonhuman," as well as the more basic concept "animal," which has its provenance in the Latin renditions of classical Greek philosophical nomenclature. This means going beyond Heidegger's claim (following Nietzsche) that the relation of rationality and animality remains "as yet undetermined," to the point of eschewing the presupposed validity of the duality as well as the hope of clarifying the *humanitas* of the human while retaining this duality. If we do this, then it seems reasonable to undertake a thought experiment, even a life experiment, that welcomes intuitive insight and according to which "the animal" can be engaged from the outset as a being that stands before us as one that is "to be heard morally" (as Wolfe puts it), regardless of one's ontology or conception of justice (e.g., rights, duty).

At issue here, then, is what Derrida means to demonstrate concerning the "limit" (an "indivisible threshold") or, better said, the limits, between humans and animals, and thereby the problem of force and right to be clarified at a given limit of distinction and disclosure. At issue are the "logics of closure and enclosure"—conceptual and material—of living beings. Derrida examines this idea of limit as an oppositional limit. That is, the conceptual category of "the human" is opposed to the conceptual category of "the animal" so as to blur, rather than to clarify, multiplicities of differences that can and should be taken into account (Derrida, 1983, p. 183). To speak of limits is to recognize, as Derrida (2004) insists, that "there is not one opposition between man and non-man; there are, between different organizational structures of the living being, many fractures, heterogeneities, differential structures." What is blurred conceptually is blurred in practice, i.e., in the practical relation of humans to animals. Thus, at issue here is what Derrida's thought about this limit means for bioethics, specifically with regard to the use/misuse/abuse of animals in contemporary biomedical research.

To this end, I propose what I have coined the "Incompleteness Theorem of Bioethics." The theorem holds that: (A) In any well-formed theory of the ethical, the truth of some moral propositions is undecidable within the frame of the theory, in which case (B) it is obligatory that one endure the undecidable as undecidable, rather than posit a simulacrum of truth that, in consequence, violates the principle of non-maleficence that applies to all living beings. The following discussion seeks to provide an account of moral analysis that justifies this theorem as fundamental to biomedical practice involving animal research.

To say "specifically" above is to signal a call to attend to the violence done by humans in the use/misuse/abuse of an unstated number of animal species. A

working group of the Nuffield Council on Bioethics estimates “the annual number of animals used in biomedical research worldwide” to be “between 50–100 million, with a forecast increase in number due to advances in genetic research” (Nuffield Council on Bioethics, 2005, p. 7). As the working group recognizes the linkage of scientific justification and moral justification, it focused on two questions that should guide ethical review: (1) whether animal research yields useful knowledge that could not be gained from other sources; and (2) whether it is morally acceptable for humans to use animals in ways that cause them harm (p. 33). Fundamental to these two issues is the question of whether there is “a prima facie ethical duty to help alleviate suffering [human or animal] through acts, provided research efforts are in proportion to the extent of suffering to be alleviated.” But, the working group conceded that “[i]t remains unresolved at this stage as to whether such an obligation automatically sanctions the use of animals” (p. 36).

Indeed, this latter question presupposes some settlement as to the moral status of animals, in the sense that an animal may be considered a member of a moral community, in which case an animal would be considered either a moral agent (i.e., a being “able to behave in a moral way and [...] liable to moral criticism for any failure to do so”) or a moral subject (i.e., a being “whose features should be taken into account in the behaviour of moral agents”), or even both, depending on context of evaluation (p. 39).

The ostensible moral status of an animal merits inquiry in as much as Derrida speaks of “the genocidal torture” that is inflicted on animals “in a way that is fundamentally perverse, that is, by raising en masse, in a hyperindustrialized fashion, herds that are to be massively exterminated for alleged human needs [...]” (Derrida, 2004). In post-Derridean discourse, such use/misuse/abuse would be assessed as *geno*-cide (not to say “Holocaust,” which, in the sense of “Shoah,” has a combined religious and political connotation) as well as torture—terms no longer restricted to reference to an event or act designated “a crime against humanity” under conventions of international law¹. With Derrida, the limit of *geno*-cide is now to be interrogated in terms of the limit(s) between the human and the animal, in the event of what may stand out as a crime (or crimes) against the animal (animals), even while one may continue to speak of genocide as a crime against humanity.

The concept of a “crime against an animal,” of course, presupposes an applicable law. Yet, “law” itself is here in question, because here one cannot mean a merely positive law which has its source (its *posit*-ing) in human appropriation—or, more precisely, *expropriation*, *arrogation*, thus the human *arrogance*—of sovereignty over the whole of nature and thus over animals in general. Such law forcibly (i.e., as a matter of *force*, in contrast to *right*) privileges the human interest over the animal interest as such insofar as the human declares himself (by self-definition) to be singularly *the* “political animal,” accent here on “political” with all that this entails in the language of subjection, subordination and sovereignty. All other animals, said to be capable of social relationships, thus to

be living beings capable of association (*koinonia*, as with Aristotle's analysis) are nonetheless declared to be "apolitical" (*apolis* for Aristotle, or "in a state of nature" for Hobbes). For both ancient Greek and especially modern European political philosophy,

If one cannot make a convention with the beast [...] it is for reason of language. The beast does not understand our language [...] [There] could not be an exchange, shared speech, question and response, proposition and response, as any contract, convention, or covenant seems to demand. (Derrida, 2009, p. 55)

But, here we have nothing more than a postulate, which Derrida calls "something profoundly thetical and dogmatic," even "the most powerful, impassive, and dogmatic prejudice about the animal," (p. 55) this privileging of human language in the encounter with the animal, this logocentrism that excludes the animal(s) from "response." Against such political-philosophical propositions, Derrida asserts:

[...] I in fact think, that *all that is brutally false*, that it is false to say that beasts in general (supposing any such thing to exist) or so-called brute beasts (what does "brute" mean?) do not understand our language, do not respond or do not enter into any convention. (2009, p. 56, italics added)

Derrida goes even further to assert, in stark challenge to the modern political-philosophical expropriations of sovereignty, that he does not believe sovereignty is proper to man (p. 57).

Hence, Derrida would have us know that, "every law is not necessarily ethical, juridical, or political," in which case it remains to be clarified what "law" means when assigning a significance to the event of a crime against an animal, and even more so when this crime is determined to be *geno-cide* (p. 16). Crime against the animal, originating in the so-called rational animal through the *force* of his law, presupposes rationality and/or animality at the root of such crime. But, if crime and cruelty transcend animality, as Derrida says, the crime against the animal cannot be a matter of animality in man but instead an event that issues from his reason and his rational power, and thus from the rationality that ostensibly legitimates the human sovereign.

However, notwithstanding what has been said above, one must point to a caveat here because, as David Wood puts it, "[T]he use of the word 'animal' or 'the animal' to refer to any and all living creatures is [already] a conceptual violence that expeditiously legitimates our actual violence" (Wood, 2004, p. 133). One cannot ignore the significance of the origin of this violence as conceptual. Wood's commentary on Derrida's solicitude for "the animal" points to a question that we may reasonably engage in as a thought experiment, even if, as Wood says, this presents itself as an "unfashionable thought": Can we "imagine valuing another life-system" that has all the properties of such a system yet that does

not include *Homo sapiens* as a species? If we try to imagine this, then we will be able to evaluate, i.e., value properly, the status (ontological, ecological, ethical) of “the animals” that live or die at the limits with “the human”—this human who, as self-determining “sovereign” in relation to “the beast,” determines these limits first conceptually (either through force or the law) and then in the actual encounter with “the animal.”

Thus, let us begin by listening, by attuning ourselves, to Derrida’s indictment, stated thus:

No one can deny seriously any more, or for very long, that men do all they can in order to dissimulate this cruelty [towards animals], or to hide it from themselves; in order to organize on a global scale the forgetting or misunderstanding of this violence, which some would compare to the worst cases of genocide (there are also animal genocides: the number of species endangered because of man takes one’s breath away). One should neither abuse the figure of genocide nor too quickly consider it explained away. It gets more complicated: the annihilation of certain species is indeed in process, but it is occurring through the organization and exploitation of an artificial, infernal, virtually interminable survival, in conditions that previous generations would have judged monstrous, outside of every presumed norm of a life proper to animals that are thus exterminated by means of their continued existence or even their overpopulation. As if, for example, instead of throwing a people into ovens and gas chambers (let’s say Nazi) doctors and geneticists had decided to organize the overproduction and overgeneration of Jews, gypsies and homosexuals by means of artificial insemination, so that, being continually more numerous and better fed, they could be destined in always increasing numbers for the same hell, that of the imposition of genetic experimentation, or extermination by gas or by fire. In the same abattoirs. I don’t wish to abuse the ease with which one can overload with pathos the self-evidences I am drawing attention to here. Everybody knows what terrifying and intolerable pictures a realist painting could give to the industrial, mechanical, chemical, hormonal and genetic violence to which man has been submitting animal life for the past two centuries. Everybody knows what the production, breeding, transport and slaughter of these animals has become. Instead of thrusting these images in your faces or awakening them in your memory, something that would be both too easy and endless, let me simply say a word about this “pathos.” If these images are “pathetic,” if they evoke sympathy, it is also because they “pathetically” open the immense question of pathos and the pathological, precisely, that is, of suffering, pity and compassion; and the place that has to be accorded to the interpretation of this compassion, to the sharing of this suffering among the living, to the law, ethics and politics that must be brought to bear upon this experience of compassion. What has been happening for two centuries now involves a new experience of this compassion. In response to what is, for the moment, the irresistible but unacknowledged unleashing and the organized disavowal of this torture,

voices are raised—minority, weak, marginal voices, little assured of their right to discourse and of the enactment of their discourse within the law, as a declaration of rights—in order to protest, in order to appeal [...] to what is still presented in such a problematic way as *animal rights*, in order to awaken us to our responsibilities and our obligations. (Derrida, 2008, pp. 25–26, italics added)

Presumably, when interpreting Derrida according to his own principle for understanding philosophers (in epigraph above), he can be seen to draw attention to the fact that he has failed to demonstrate the limit of the human and the animal. Consistent with his deconstructive interrogation, Derrida defers the demonstration (i.e., “demonstration” in his sense of discursive reasoning of “the moral” to be gained) (2009, p. 34). We emphasize the word “demonstrate” to intensify our focus within Derrida’s lengthy remarks on this limit. Derrida issues a call to us to articulate various implications and to follow his thought. Unavoidably, this involves some preliminary comment, *en passant*, on a tradition of philosophical thought, with its heavily invested taxonomy that is thereby also an economy of order, and which Derrida engages as part of his interrogation of this limit. To speak of a tradition here is to speak of a long-honoured authority, i.e., the authority that belongs to tradition. It is a tradition that has been determinative of the limit(s) of human and animal. But, for Derrida (as with others, no doubt) this time-honoured authority is in question, given contemporary recognition of the conceptual and actual violence, i.e., the *geno-cide*, being done to “the animal,” to animals, and, indeed, thereby also to humans in their multifarious arrogations of right and force.

AUTHORITY/POWER OF A TRADITION

Long ago, Aristotle denominated the human being as a *zoon logon echon*, i.e., a living being capable of speech, one living being among other living beings. But, even then, man—*ho anthropos*—was said to be the only living being having speech in the sense of discourse (logos). As is well known among Western philosophers, in the transition to the Latin renderings of this Greek concept, philosophers of the medieval and scholastic era denominated the human as *animal rationale*, i.e., rational animal. With this rendering, the human being is understood to be the only such being within human experience (excluding theological claims that allow for divine beings or other supranatural beings such as angels, demons or extraterrestrials).

These are, of course, metaphysical interpretations, dependent on one or another epistemological clarification of a concept of rationality. The human is categorized as *an animal* (one having *animus*, a principle or source of physical/physiological motion as well as a principle of action in the sense of a free-will act). But, the human is nonetheless distinguished from *all* animals by the stipulated essential difference of rationality, i.e., the ability to reason, the capacity for cognition that is part and parcel of human consciousness. Rationality is said to be essential to the human way to be, which implies that rationality is not a mere accident in the sense of a contingent trait that may or may not characterize a human being.

In the modern philosophical period, with the advent of Descartes, we have the human identified as *res cogitans*, i.e., as a thinking thing. As the essence of the human, the ego or the I that thinks (i.e., the ego of *Ego cogito ergo sum*—I think therefore I am) is entirely distinct from the body, from corporeality. Thus, for Descartes *res cogitans* has no reference to animality, to the body as extended thing (*res extensae*) as such. However, accounting for Descartes' remarks in the *Meditations*, Derrida noted that Descartes preferred not to “disentangle” the “subtleties” involved in clarifying the concepts of animality and rationality, even as Descartes' thought intensified the modern epistemological and ontological efforts to clarify the relation of mind and body, thus of consciousness to the structure and function of the brain. After all, “Modern science suggests that there is no manifestation of the human personality that is not produced through the brain even though the brain may not be the effective cause” (Anderson, 2004, p. 82).

In the late modern period, the philosopher Nietzsche sought to overturn the traditional conceptual framework of metaphysics, noting that the relation of animality and rationality remains “as yet undetermined.” But, if so, then the question remains how we are to conceive anew the being that we presumably mean when we say “human being” and when we distinguish it from that which is animal as such, so as to speak with authority of the human way to be, but also to speak with authority of the animal way to be—assuming these general categories mean something without being expressions of mere dogma.

Heidegger, a twentieth century existential phenomenologist, emphasized Nietzsche's insight, turned away from metaphysical interpretations of the human way to be, and rejected the primacy of consciousness (*Bewusstsein*) as such for identifying the essential structures of human existence. Heidegger remained concerned with the governing technological framework of contemporary thinking. Calculative thinking (*rechnendes Denken*) that is prominent in the sciences orders the whole of reality according to the conscription (*die Gestellung*), requisitioning (*Be-stellen*) and positioning (*das Stellen*) of things into “standing reserve” (*der Bestand*)—even humans themselves “already ordered into this requisitioning,” in which case one cannot say that this is merely a matter of “human machination with the character of exploitation” (Heidegger, 2012, p. 28). If animals, then, are conscripted, positioned, requisitioned and inventoried into a standing reserve as part of the ordering that characterizes industrial production, it is because humans are themselves already ordered by this pervasive and invasive calculative thinking that moves the industry of requisitioning. Through this thinking, the requisitioning of nature *disposes* both humans and animals to the violence of a positioning, that itself transforms into a dis-position, thus to the dis-posing characteristic of the mass slaughter that befalls both humans and animals in genocide and *geno-cide*.

Heidegger comments on the immeasurable suffering that “creeps and rages over the earth” consequent to calculative thinking. But, even Heidegger retained a commitment to the concept of an essence of animality that set off, distinguished,

the human being from all animals as a matter of ontological priority. Heidegger granted humans their existence in a world that is a world only through their formation of it (*der Mensch ist weltbildend*), but restricted animals to a captivation (*Benommenheit*) by and absorption (*Eingenommenheit*) in their environment, a world contrasted to environment such that all animals are declared “poor in world” (*das Tier ist weltarm*) (1995).

In contrast, yet not wholly in contrast, to the metaphysical denominations of philosophy, as a matter of empirical science the human is distinguished as a species within a genus. The science of evolutionary biology installs for human understanding a taxonomy according to which the human is designated *Homo sapiens*, and thereby declared to be one hominin among others within the family Hominae, while the genus *Homo* is distinguished from the genus *Pan* (chimpanzee) and *Gorilla*, with the human species-differentia designated as “*sapiens*.” Taxonomically, the emphasis is on morphology, i.e., similarity of physical forms and articulated bodily structures. However, the paleoanthropologist Lee Berger posits that:

Modern-day genetic research is providing evidence that morphological distinctions are not necessarily proof of evolutionary relatedness. Recent evidence suggests that humans are in fact more closely related to the chimpanzee and bonobo than either species is to the gorilla. Chimps and humans share something like 98 percent of genes, indicating that we share a common ape ancestor. (Berger, 2010)

Here we have the assertions of empirical science, all of which count as descriptions only, not to be confused with the sort of evidence that would contribute to prescriptions of human or other “nonhuman animal” moral status. The taxonomy in place today continues to shift with ongoing analyses of biological and paleoanthropological evidence. The taxonomical concept, “*sapiens*,” as a species-differentia within the genus *Homo* does not in and of itself signify moral status allowing to argue, on this supposed authority alone, that a member of the genus-species *Homo sapiens* has a privileged moral standing relative to other species within the genus or in relation to species of another genus. Indeed, the empirical sciences have every reason to be instructed by Hume, the only empiricist philosopher in the modern period, who asserted in 1739 that despite the rationalism of his day, “no truth appears to me more evident than that beasts are endow’d with thought and reason as well as men” (Hume, 1985, p. 226).

That said, however, we can also be instructed by Peter Singer when he says, “No nonhuman animals, not even the other great apes, come close to matching our capacity to reason” (Singer, 2006, p. 145). But here, in the setting of empirical sciences such as primatology, we have the installation of what Donna Haraway has rightly called a “construction of nature” and “a biopolitical divide.” The emphasis here is on an insistent yet ambiguous, unsettled division between the human (uncaged primate) and the nonhuman (laboratory encaged primate) who can never be (as a consequence of a stipulated taxon) anything more than mere “*proto-human*” (Haraway, 1989; 2007).

DERRIDA'S INDICTMENT

Thus, given the indeterminacy associated with both philosophical and scientific declarations about the human, it behooves us to consider Derrida's concern for the limit between the human and the animal. Following remarks concerning the animal from Heidegger's *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, Derrida stated: "My presence"—that is to say, the presence of the human being in his and her "life-world" (*Lebenswelt*)—is there only *to reveal what the thing would be in my absence*" (Derrida, 2008, p. 160; italics added). In other words, the point here is to understand what it really means "to let be" a thing, in the present case to let be a given animal, without the imposing, transposing or disposing governance that belongs to human design, including the research designs (protocols) of biomedical practice. Derrida is concerned about all human designations of the animal according to which the animal is "subject"—*subjected* to—and which constitute a "dominion" that the human asserts to be his right or by force, thus by whatever authority or power, be it philosophically or religiously grounded. Among such assertions of dominion, Derrida cites Hobbes, who says that humankind has the right over non-rational animals:

That is, one may at discretion reduce to one's service any animals that can be tamed or made useful, and wage continual war against the rest as harmful, and hunt them down and kill them. Thus, *Dominion* over animals has its origin in the *right of nature* not in *Divine positive right* [...] Since therefore it is by natural right [i.e., whatever 'natural strength and powers' are mustered] that an animal kills a man, it will be by the same right that a man slaughters an animal. (Hobbes, 1998, p. 108)

The foregoing discourse discloses a number of conceptual issues, all consequences of a self-definition, a part of humanity's autobiography, and essentially uncontested "philosophemes" (units of knowledge that function to maintain power). Derrida interrogated this in 1997 in a public lecture entitled "L'animal que donc je suis" (The animal that therefore I am). And, indeed, speaking philosophically, i.e., from the beginning of the Western tradition up through the twentieth century, one can say that the human continues to construe himself as *an* animal, albeit as more than *mere* animal. This self-definition, however, is such that humans generally insist, as Derrida reminds, on an ambiguous and perhaps even contradictory contrast, indeed on a rupture with "animals in general"; for, the human insists above all that "the animal is deprived of language" (Derrida, 2008, p. 32). More to the point, the general singular term *animal* "applies to the whole animal kingdom with the exception of the human." All beings for whom the taxonomical identification is located within the animal kingdom as a stipulation of *zoo*-logy, *bio*-logy or physical *anthropo*-logy are, without question, thereby deprived of language as such—deprived of the *logos* that is proper to speech, to human discourse, because the power of *logos* is said to be proper only to the human being among all living beings.

Reviewing Descartes' *Meditations*, Derrida makes a distinction between "the law of nature," which in the animal entails mere *reaction* to environmental stimuli, and "the law of freedom," which in the human entails *response and responsibility* (p. 83). In other words, an animal is capable naturally of reaction to causally stimulating events, whereas the human is ever capable of response to phenomena that engage his faculties of consciousness and sensibility in any possible experience. Response is a manifestation of human judgment, a cognitive capacity that issues from the deliberative freedom of the human will. "The Cartesian animal," writes Derrida, "would [by contrast with the human] remain incapable of responding to true questioning. For it lacks the power of real questions" (p. 84). Thus, the "limit to the response," is for Descartes "the limit of the animal." More accurately, one must say that the limit to the response is at best, for Descartes, the limit of the given animal, although Derrida questions this, given the multiplicity of differential structures that multiply the limits for the human-animal relation.

For Derrida, however, it behooves us to go beyond the modern metaphysical interpretations:

[...] it is not just a matter of giving back to the animal whatever it has been refused [heretofore] [...] It is also a matter of questioning oneself concerning the axiom that permits one to accord purely and simply to the humans or to the rational animal that which one holds the just plain animal to be deprived of. (p. 95)

Derrida sets himself the task of deconstructing the metaphysical interpretations according to which the human being is denominated a rational animal, all the while aware of developments within contemporary primatology². This habitual discourse is to be interrogated anew and the reigning axiom to be challenged. Derrida reminds us of the discourse according to which:

The animal is not a rational being, since it is deprived of the "I think" that is the condition for understanding and reason. In that way, deprived for the same reason of liberty and autonomy, it cannot become the subject of rights or duties, given the correlation between right and obligation that is proper to the subject as a free person. (p. 99)

Derrida's indictment of this discourse is perhaps most forceful when he says, "I think that Cartesianism belongs [...] to the Judeo-Christian-Islamic tradition of a war against the animal, of a sacrificial war that is as old as Genesis [...] No ethical or sentimental nobility must be allowed to conceal from us that violence [...]" (p. 101). Indeed, taking Kant's doctrine of practical reason into account, Derrida adds further:

One could say, first, that in the end such a bellicose hatred in the name of human rights, far from rescuing man from the animality that he claims to rise above, confirms the waging of a kind of species war and confirms that

the man of practical reason remains bestial in his defensive and repressive aggressivity, in his exploiting the animal to death. (p. 101; italics added).

It is here, in this exploitation of the animal to death, that the human—who is himself bestial—is charged with *geno*-cide, with torture, with the simultaneously repressive and aggressive death of the animal as such, all part of a dogmatically asserted sovereignty of the human over the beast in the whole scheme of nature. But, then, if the human is himself bestial, then we have before us the sovereignty of the sovereign beast over all other beasts—as it were, the “first animal” among animals, thus *l’animal que donc je suis*.

The foregoing discloses Derrida’s reference to a religious conception of the human being, which is at base consistent with that of the Greek, scholastic and modern European philosophical tradition. The consistency is in part a consequence of the attempted syntheses of the Greek attention to ontology (study of beings) and the Judaic, Christian and Islamic attention to theology (study of divine being), thus to the philosophical development of an *onto-theo*-logical discourse that contributes to the dominion of the human over all animals³. Commenting on Adam’s relation to the animals, Derrida reminds us that God “created man in his likeness *so that* man will *subject, tame, dominate, train, or domesticate* the animals born before him and assert his authority over them” (p. 16). The divine creative act is thus purposive, *teleo*-logical: “God destines the animals to an experience of the power of man, in order to see the power of man in action, in order to see the power of man at work, in order to see man take power over all the other living beings” (p. 16).

For those who accept the authority of the biblical religious tradition, this power of man is unproblematic, given the authority of God (*Elohim, YHWH*) to command Adam. However, Derrida reads Genesis as “an awful tale,” in the sense of inspiring awe, surely, but also in the sense of recognition of harm (p. 18). It is “awful” precisely to the degree that man becomes “master of nature and of the animal,” the human claiming “superiority over what is called animal life,” this superiority being both “infinite and par excellence” such that man’s superiority is “at one and the same time *unconditional* and *sacrificial*” (p. 20). Such, observes Derrida, “would be the law of an imperturbable logic, both Promethean and Adamic, both Greek and Abrahamic (Judaic, Christian, and Islamic).” So imperturbable is this logic, says Derrida, that “Its variance hasn’t stopped being verified all the way to our modernity” (p. 21).

But, one can say the tale of Genesis is “awful” in another sense; and here one must review the religious account. Derrida distinguishes the relation of Adam to animals, as described in “the two accounts of Genesis”:

before the fall [of Adam and Eve] and the institution of nakedness [i.e., Adam’s and Eve’s awareness of their nakedness, which is the origin of their awareness of the difference of good and evil and, thereby, of their contravention of the divine imperative], God clearly commanded Adam to

feed himself *as a gatherer* and *not as a hunter*. He has to eat what grows on the surface of the earth and on trees [Gen. 1:29]. It is later, after the fall, that Abel will have himself preferred by God by offering up to him the sacrifices of a sedentary cultivator. Finally, Cain had been more faithful to God's arch-primary commandment, and the whole history, that is to say, the fault and criminality that install historicity, is linked to God's preference for Abel's animal offering [...]" (pp. 112–113; italics added)

In short, Derrida says pointedly, "Abel is also he who dominates and raises animals, then makes a sacrifice of them to God." (p. 113) It is thus with Abel and not with Cain that the animal becomes sacrificial and, as sacrifice, the utmost manifestation of human sovereignty, of man's dominion, over all animal life. In the garden of Eden both Adam and Eve eat from the bounty of its trees, both man and woman herbivorous. After the fall from grace through sin, the human becomes carnivorous, the animal's skin or "hide" having become first the means to cover, to hide, human nakedness, the hide of the human's otherwise manifest shame. Henceforth, the animal serves as the means to God's dispensation of forgiveness for the human: The animal thus becomes sacrificial as the sufficient compensatory justice for all human transgressions of the divine imperatives.

We must ask ourselves, therefore, what word the religious, ancient Hebrew tradition uses for "animal" when Adam is invited to call the animals before him so as to name them. The word (e.g., Genesis 1:21) is *nephesh*, often translated as "living creature," thus the animal associated first and foremost with life, and only thereafter specified as "soul" and related (with some error in concept) to the philosophical concept of "mind." The man, *ha adam*, is created in the image (*tzelem*) of God (a confounding idea even yet) and given dominion (Gen. 1:28) over all animals that are brought forth "after their kind." The idea of Adam and Eve created in God's image lends reason, according to biblical anthropology, to the distinction of human and animal as one in which only the human relates to the divine, and that this relation to the divine is possible through the human's proper capacity of spirit (*ruach*) in addition to life, to *nephesh*, that the animal is said to lack (Anderson, 2004).

Derrida is clear about the relation of the human to the animal as stipulated in the religious context of the limit: "[...] the beast ignorant of right and the sovereign having the right to suspend right, to place himself above the law that he is, that he makes, that he institutes, as to which he decides, sovereignly" (Derrida, 2009, p. 32). Thus, it makes sense to speak of *human* right(s), even if only as a self-assignment and self-appropriation. Such right(s) are the stipulation of the human in his sovereign power to command, thereby to dispose of the animal according to human interest. The human as sovereign may manifest his "zoophilia," e.g., at best, in his domestication of the animal that "lives with" the human as household pet (Haraway, 2008). But, generally, the human interest prevails over all animal interests, such that *zoo-philia* is displaced by a reigning *zoo-polemos* in word and deed that conceptually enframes, then encages, the animal as research subject.

One may declare the foregoing to be a political-philosophical assessment. But, the story or, if one will, the “fable,” of Genesis can also have a moral lesson that ostensibly instructs the human as to both his rightful sovereignty and his rightful subjection of the animal. Here we have the moral question of the limit(s) that Derrida does not demonstrate but which must be taken up in following his interrogation. Of central significance here is the credence one is to give to the fable that tells a moral lesson. In this regard, Derrida says “in the prevalent or hegemonic tradition of the political, a political discourse, and above all a political action, should in no case come under the category of the fabular [...]”—for the fable, which cannot but be both “aweful” and “awful,” is such that the fabular gives “the impression of knowing [...] the effect of knowledge, resembling knowing where there isn’t necessarily any knowing [...] [i.e.,] the knowing is a pretend knowing, a false knowing, a simulacrum of knowing [...]” (Derrida, 2009, pp. 34–35).

Thus, where the fabular is merely phenomenally (i.e., *dissembling*) a knowing, that which is given as known is in point of fact not known. This raises unavoidably and even necessarily, as a matter of responsibility, the question as to the *justification*, the *justice*, of any political decision, any political action that is issued on the basis of the fabular—including any *bio*-political decisions and actions affecting historically delimited and ongoing commitments to the supposed limit(s) of the human and the nonhuman animal. Those deaths and suffering that are hardly fabular but quite real in the industrial slaughter of animals and animal biomedical experimentation, which “are yet carried off and inscribed in the affabulatory score,” elicit our interrogation, even a revision, of our concepts of justice (p. 36).

DERRIDEAN BIOETHICS?

In July 2010, the Physicians Committee for Responsible Medicine (PCRM) in the United States issued a position paper on animal research. Taking into account the U.S. Animal Welfare Act regulations, PCRM proposed not only “the exploration of methods that replace animal use,” but also insisted on a regulatory mandate for replacement of animals in research (PCRM, 2010). The American Psychological Association similarly cautions researchers, albeit with reference to a utilitarian conceptual framework that is consistent with the usual regulatory oversight expected from Institutional Animal Care and Use Committees (IACUC)⁴.

In a discussion on the ethics of animal research in the context of scientific practice in the United Kingdom, and accounting for the Animals (Scientific Procedures) Act of 1986, Festing and Wilkinson opined, “No responsible scientist wants to use animals or cause them unnecessary suffering if it can be avoided, and therefore scientists accept controls on the use of animals in research” (Festing and Wilkinson, 2007, p. 1). But, here too, the focus is on cost-benefit analysis, “benefit” here meaning “research for the benefit of human health,” with reduction and refinement in the use of animals preferred over replacement. Thus, the governing strategy is rank-ordered—(1) reduction in use, (2) refinement of

methods of use, and (3) replacement of animal experimentation with other research methods. This is consistent with the final report of a working group of the Laboratory Animal Science Association (LASA) and the Animal Procedures Committee in the United Kingdom, which argued that “[t]he introduction of a process for retrospective reporting of the severity of scientific procedures on animals would be beneficial in terms of enhanced openness and public accountability, and could also bring animal welfare and scientific benefits.” The report further states that it is problematic that protocols up to now are not “designed for reporting actual severity” but, instead, provide only “predictions of potential adverse effects,” in which case there is no actual reporting of “degree of pain, suffering, distress or lasting harm actually experienced by animals involved in the projects” (LASA, 2008, pp. i–2).

In its engagement of such issues, the Nuffield Council on Bioethics states on its website that “the proper moral treatment of a being depends on the characteristics it possesses, rather than simply on the species to which it belongs,” the relevant features including:

Sentience (the capacity to feel pleasure and pain); Higher cognitive capacities (for example, the ability to use language and learn complicated tasks, such as making and using tools); The capacity to flourish (the ability to satisfy species-specific needs); Sociability (being a member of a community); Possession of a life (attributing value to life itself)⁵.

At issue here is whether these traits present absolute constraints or are relative to the weight they have, given some utilitarian estimate of human benefit that overrules objection to the use of animals for biomedical research.

However, these position statements beg the following questions: What does it mean to be a responsible scientist when the scientist designs a research investigation involving the use of animals? To whom—or to what—is the scientist responsible when proposing or otherwise conducting research on nonhuman animals? What are the conditions under which animal suffering is necessary because, so it is said, “it cannot be avoided”? Problematic in any claim that animal suffering is necessary is the fact that there is little scientific data available to warrant this claim. Usually, human suffering “refers to the subjective experience of unpleasant emotions such as fear, pain and frustration that are private and known only to the person experiencing them” (Dawkins, 2008, p. 1). As a working definition of “suffering,” the working group of the Nuffield Council on Bioethics proposed the following: “A negative emotional state which derives from adverse physical, physiological and psychological circumstances, in accordance with the cognitive capacity of the species and of the individual being, and its life’s experience” (Nuffield Council on Bioethics, 2005, p. 62). The British Society of Animal Science addresses the issue of animal pain, stating that “The ‘cost’ to animals can be defined as any harm in the form of pain, distress or other forms of suffering that an animal experiences at any stage of its life as a consequence of the research⁶”. Aside from assumption and belief, then, the sci-

entific question is (a) whether nonhuman animals have such subjective experiences, and (b) how this is to be known by a scientist involved in animal experimentation.

Consider that bioethicist Peter Singer and Paola Cavalieri have proposed granting human rights to nonhuman great apes, thereby blurring a limit between the human and the animal, in this case certain primates. Singer and Cavalieri go so far as to privilege nonhuman primates over dysfunctional, handicapped (e.g., the mentally ill) humans in the allocation of rights. One notes here that the proposal is such that these rights are construed as *human* rights and not as *animal* rights per se (Cavalieri, 2003; Cavalieri and Singer, 1993). Singer and Cavalieri base this proposal on a scientific claim that these primates have the cognitive capacity to learn language. The point here is not lost on Derrida, who, confronting this “humanist logic,” argues that:

To put this limit to the test of the worst experimentations, it is enough (I leave it to you) to imagine a thousand situations in which one would have to decide which life goes first—before the other [...] [Saving] a human embryo a few weeks old, destined after birth to live a short life—one day, for example—and a life of mental and physical handicap—saving such a life without the slightest future ought to come before the lives of millions, or an infinite number of living animals in full health and with a full future. *Who will say that this choice really is possible or easy?* [...] what is certain is that in the humanist logic [...] the putting to death of the newborn, abandoning the newborn to its death, the failure to assist a person in danger that that represents, will be judged to be criminal and cruel, whereas the killing of billions of beasts would not be. (Derrida, 2009, pp. 109–110; italics added)

By contrast to a proposal such as that of Singer and Cavalieri, Derrida is less concerned with the question whether animals have language and more with the question of their suffering. Following Jeremy Bentham, Derrida asks: Can they suffer? This is a problematic question for Derrida inasmuch as it brings to the fore the moral demand to interrogate the human capacity for compassion, i.e., the sharing of suffering among living beings, assuming the so-called responsible scientist can share in the suffering of the animal that, though a living being, is a subject of the animal research process stipulated in the scientist’s research design, the protocol that authorizes the research. To share in the suffering of the animal is to manifest compassion such as humans are declared to possess; and this raises the additional question about the limit(s) that belong to human compassion⁷.

To ask whether animals *can* suffer seems naive, given that the IACUC review presupposes that animals *do* suffer and that such suffering *should* be minimized during all processes that are part of the use of animals in biomedical research. But, Derrida asserts a mandate, unequivocally: “The relations between humans and animals must change. They must, both in the sense of an ‘ontological’ neces-

sity and of an ‘ethical’ duty” (2004, p. 70). Ontology, of course, concerns the way one construes the being of the given animal as one being, in this case a living being, among other beings. To speak of ethical duty here is to intend a redetermination of the ethics of animal experimentation; and to speak of duty here is to intend a non-utilitarian discourse. It will not do merely to transpose the concept of human rights to animals, even if limited (as proposed by Singer and Cavalieri) to some species of nonhuman primates. For, when one does so one merely presupposes, tacitly and without warrant, the priority of the human as the focal point on the basis of which an analysis may proceed. Indeed, Derrida “regard[s] it as ridiculous and heinous to place certain animals above handicapped humans in some new hierarchy” (p. 73).

Derrida is clear why this is untenable: “A certain concept of the human subject, of post-Cartesian human subjectivity, is for the moment at the foundation of the concept of human rights,” which is wholly problematic insofar as “this Cartesian legacy determines all of modernity, including the human relation to ‘the animal’” (pp. 70-71). Thus, Derrida cautions against a violence that has its origin in concept, arguing that “to confer or to recognize rights for ‘animals’ is a surreptitious or implicit way of confirming a certain interpretation of the human subject, which itself will have been the very lever of the worst violence carried out against nonhuman living beings” (p. 71). The ethical duty one has toward animals, if this is to be clarified correctly, requires that one interrogate—and ultimately reject—this surreptitious interpretation of the human, and do so as a matter of ontological necessity.

The clarification of the former is impossible without the clarification of the latter. To Derrida, a proposal such as that of Singer and Cavalieri is unacceptable; he maintains that:

To want absolutely to grant, not to animals but to a certain category of animals, rights equivalent to human rights would be a disastrous contradiction. It would reproduce the philosophical and juridical machine thanks to which the exploitation of animal material for food, work, experimentation, etc., has been practiced (and tyrannically so, that is, through an abuse of power. (p. 71).

Thus, the distinction between use and abuse/misuse of animals is blurred in animal experimentation, to the point of either ignoring or denying from the outset, without a prior interrogation of the question, that such use is misuse and abuse of human power, i.e., a show of human force in contrast to the exercise of human right that is not mere dogma. One has to ask whether and how animal experimentation is itself an instance of what Derrida calls “the ‘techno-scientific’ pathologies of the market or of industrial production,” (p. 71) which includes animal research linked to the R&D component of industrial production of biomedical technologies and biomedical techno-scientific pathologies for numerous animal species. One must ask this even while conceding that, as Derrida opines, obliquely, inviting our further interrogation of the claim: “No doubt it will always be necessary to kill animals” (p. 75).

Awareness of animal suffering is, for Derrida, to be gained not in the setting of an isolated animal killing but in the setting of industrial slaughter. Hence, the scale, itself a consequence of technological enframing of animal existence, is central to the assessment. We have here what Derrida calls an intolerable spectacle, hence his question: “If you were actually placed every day before the spectacle of this industrial slaughter, what would you do?” (p. 76). This is not an idle question. It poses the problem of every individual human’s ethical duty in the face of what should be intolerable, *every* day. Derrida is clear:

I’m saying that we must not invoke the violence among animals, in the jungle or elsewhere, as a pretext for giving ourselves over to the worst kinds of violence, that is, the purely instrumental, industrial, chemico-genetic treatment of living beings. Whether this treatment is carried out for the production of food or in the form of experimentation, it is necessary to set up rules so that one cannot do just whatever one pleases with nonhuman living beings. (p. 78)

This means questioning why a procedure is acceptably instrumental; why the scale must be industrial; why the protocol must be chemico-genetic; etc. However, and this is a steep barrier to surmount: These must be rules that are equivalent in force and in law [*droit*] to rules against genocide: “[G]athering together hundreds of thousands of beasts every day, sending them to the slaughterhouse, and killing them en masse after having fattened them with hormones” (p. 78)—this, for Derrida, is a spectacle for which the concept “genocide” (*geno*-cide, elimination of genus after genus, species-group after species-group, up to the millions in number, daily) applies.

But, allowing for this appropriation of concept, one has to ask: Does genocide apply in the case of biomedical research, in which animals are used/misused/abused? One can surely experience a use of an animal that is a misuse, even a use of an animal that is abuse, hence the regulatory restrictions on research methods that accept animal suffering. But, neither misuse nor abuse of an animal necessarily amounts to genocide, in the sense stated by Derrida. Of course, Derrida is prepared to surrender the word, but if and only if one is well aware of what he is talking about so as not to dismiss—prematurely and without interrogation—any claim that, ethically speaking, such use/misuse/abuse is tolerable (Derrida, 2004). So, one may suspend judgment, for the moment, as to whether animal experimentation in general, when sanctioned institutionally (e.g., through IACUC review of research protocols), amounts to genocide. Derrida provides a provisional, somewhat broad guideline:

The difficulty of ethical responsibility is that the response cannot be formulated as a “yes or no” [...] It is necessary to give *a singular response*, within *a given context*, and to take the *risk of a decision by enduring the undecidable*. In every case, there are two contradictory imperatives. (p. 81); italics added).

The institutional review (industry, academia, research centre) of research protocol works with specific cases of animal research, no doubt. But, the task here is to reconsider whether the risk to animals is not exceeded by a decision of an IACUC in the event its members are not prepared to endure the undecidable and sustain the case as undecidable rather than approve given protocols. In short, Derrida is moving the regulatory decision not in the direction of approval, but instead in the direction of a declaration that the matter is undecidable, and therefore not permissible, whatever the instrumental value presupposed.

This is not to say that the undecidable is endured on the ground of a declaration of right. If the concept of right in the context of human rights is a matter for deconstruction, it is also a concept that must be rethought, says Derrida. The point here is not to set forth a declaration of animal rights but, instead, “to reconsider the history of law and of the concept of right” such that we can then speak with more clarity of how “right” applies to the animal, to animals, including the animal that is used/misused/abused in the institutional setting of biomedical research (pp. 78-79). Two examples suffice to point out what Derrida means to demonstrate here.

Consider a case of biomedical research involving an animal (thus, a singular case) that opens up the ethical review to contradictory imperatives and poses for reviewers the prospect of enduring the undecidable. Kevin Eggan (Department of Stem Cell and Regenerative Biology and the Harvard Stem Cell Institute) pursues research on amyotrophic lateral sclerosis (ALS), the construction and deconstruction of stem cell models of degenerative neurological disease, and cell reprogramming (Han, et al., 2005; Egli, et al., 2009; Eggan, 2008). In 2004, Eggan presented a research proposal to Harvard’s ethical review boards “to use stem cells extracted from cloned human embryos to study the development of diabetes, Parkinson’s disease, and Alzheimer’s disease” (Kaplan, 2004). From the perspective of regenerative human medicine, Eggan’s research is unproblematic. He works with a mutated gene (SOD1=superoxide dismutase-1) that is identified as a cause of ALS in less than 20% of human ALS patients. Working with mice as an *in vivo* model to phenocopy the disease, mice stem cells are bred “to have either the normal human SOD gene or the mutated version, then allowed [...] to differentiate into motor neurons in large numbers [...] [Both] the normal and the mutated motor neurons [show] signs of neurodegeneration when cultured with SOD-mutant support cells” (Dana Foundation, 2008).

This kind of research involves “breeding and maintaining SOD1 mutant mouse colonies” (Leitner, et al., 2009, p. 1). There is commercial breeding, thus an “industrial production,” of these *transgenic mutant mice* (“transgenic,” “mutant” and “mice” already signals the need for interrogation) as well as individual research laboratory breeding and management of colonies of such “mice.” Some strains are inbred (e.g., 20 generations of brother-sister mating), yielding the research scientist’s desired genotype, consistent with the protocol. Other strains are congenic through targeted mutations and transfer of transgenes (e.g., backcrossed for 10 or more generations). Some mouse models are hybrid, e.g.,

“breeding transgenic males back to a wildtype [...] female,” (Leitner, et. al., 2009), thus assuring replacement of the genome. All such genotypically-altered “animals” are considered “stock” for research, and thus made available from facilities such as The Jackson Laboratory (located in Bar Harbor, Maine/USA).

“Transgenic mutant SOD1 mice are the only ALS mouse models currently available that exhibit all of the histopathological hallmarks observed clinically in sporadic and familiar ALS” (Leitner, 2009, here and for the remaining in-text citations in this paragraph, pp. 1-6). Experimentation in this way means high degenerative morbidity in such “mice”—“In all of these mouse models, massive death of motor neurons in the ventral horn of the spinal cord and loss of myelinated axons in ventral motor roots ultimately leads to paralysis and muscle atrophy,” with disease progression varying from “slow” (4–6 weeks) to “fast” (7–10 days). In addition to mortality due to progression of the disease, deaths also occur due to infection, “damage incurred in the process of delivering the therapeutic intervention of interest,” or because of “other non-disease-related” causes. Further, “SOD1 mouse models of disease, especially on congenic backgrounds, appear to be quite sensitive to environmental factors”; i.e., “there is evidence to suggest that SOD1 mutant mice may be more susceptible to these potential stressors than wildtype animals.” For example, a given researcher may subject these mutants to “intense, high endurance exercise regimes,” which “have been shown to exacerbate motor defects and shorten life-span.” Further, “both stressful and enriched housing conditions [e.g., stressors such as excessive handling, crowded cages, presence/absence of nesting material, noisy environments, erratic changes in light/dark cycle, etc.] can cause physiological and behavioral consequences to laboratory mice [...] and may impact the measured survival of SOD1 mutant transgenic mice.”

Clearly, this is a research model in which “an animal”—the transgenic mutant mouse—that has been genetically altered from its wildtype suffers from the onset through to death of neurological deficits, including: “collapse or partial collapse of leg extension towards lateral midline (weakness) or trembling of hind legs during tail suspension”; “toes curl under at least twice during walking of 12 inches, or any part of foot is dragging along cage bottom/table”; “rigid paralysis or minimal joint movement, foot not being used for forward motion”; and finally, the “mouse cannot right itself within 30 seconds from either side.” This suffering is both foreseen and intended as part of the scientist’s research protocol. Some researchers expect therapeutic delivery is required at disease onset, while others argue for pre-onset delivery, whatever the observations of neurological score and, thus, observed suffering. In preclinical studies using this transgenic mutant model, “death [...] is typically measured as the inability of an animal to right itself within 15–30 seconds if laid on either side,” entailing “euthanization” (because “the animal is no longer capable of reaching the food hopper or water source”) (p. 5).

As a matter of humane use of these mutants relative to the goal of therapeutic efficacy, it is recommended that, before a researcher undertakes thorough pre-

clinical studies in large cohorts of these models, s/he should “ensure that the therapeutic intervention of interest has the intended effect on the target tissue of interest [e.g., brain tissue, spinal cord tissue] using a reasonable biological correlate” (p. 6). Such “target tissue confirmation studies” count as “proof-of-concept studies” and allow for reduction in the number of animal models to be used in the preclinical study—the difference between the concepts “animal” and “animal model” being that the former refers to the *natural* being and the latter to the *enframed* being. Thus, “a preclinical study is not warranted if the treatment of interest is unable to reproduce *in vivo* the biological effect predicted or shown *in vitro*” (p. 6).

The foregoing is but one example of animal experimentation in which one can interrogate a “limit” between the human who uses/misuses/abuses otherwise wildtype mice through breeding of inbred, congenic and hybrid mutants. But, as the Nuffield Council working group remarks, genetic modification remains a matter of concern, i.e., “concerns about the unpredictable consequences that the deletion or addition of one or a combination of genes may have on animals that have been modified” (Nuffield Council on Bioethics, 2005, p. 80). After blastocyst implantation in a surrogate, “chimera with reproductive cell modification” leads to inbreeding, i.e., transgenic offspring (p. 98). “The welfare implications for animals used in these kinds of experiments cannot be predicted because it is not known beforehand what type of defect may be produced by the genetic modification,” although there are usually “severe development effects” (p. 99). Further, it is well known that reproductive cloning techniques are designed “to facilitate the targeted genetic modification of animals,” (p. 100) a clear violence that presents the problem of a simulacrum of scientific/biomedical knowledge, i.e., what Derrida called the “fabula” that displaces real knowledge. Movement in the direction of commodification is evident, given the claim that:

One of the aims of the international community of mouse geneticists is to develop at least one mouse mutant line for every gene in the mouse genome over the next 20 years. The total number of mice that are expected to be used in mutagenesis and phenotyping studies is of the order of several million each year in the UK alone. (Nuffield Council, 2005, p. 122; Abbott, 2004)

There is an even more troubling example that relates to Derrida’s concern for limit(s) between human and animal. How are we to process news such as “Researchers in California have created living mice with functioning human stem cells in their brains,” as reported in *National Geographic News* in 2005? (Handwerk, 2005). What does such research mean if it “raises the specter of animal-human hybrids,” even if in the case of this animal model “less than one-tenth of one percent of the test mice’s brain cells are human”? (Handwerk, 2005) Surely, such researchers consider themselves responsible scientists, because this research “suggests that it will be possible to create mouse ‘models’ of human brain tissue, enabling scientists to try out both stem cell interventions and other

potential cures on living human brain cells without having to use humans in the process.” (Handwerk, 2005) In this decision, the humanist logic that concerns Derrida is nowhere interrogated, nor is it unlikely to be interrogated because of its invisibility to most researchers and bioethicists, whose conceptual framework of bioethics analysis tends to be thoroughly modern (i.e., utilitarian or deontological).

The U.S. National Academy of Sciences has issued a series of voluntary research guidelines that “proposed limits on the amount of animal ‘humanization’ that should be permitted.” (Handwerk, 2005) (The very concept of “animal humanization” speaks volumes, pointing in the direction of the undecidable, as the animal as wildtype is contrasted to the animal model that is transgenic.) But, notably, the Academy does not move in the direction of permanent restriction. One bioethicist, Glenn McGee, opines that “[c]ritics of this research would have you believe that to grow our cells in other creatures is repugnant and inhumane. Mice already grow human ears and are used in many experiments to grow colonies of other human cells.” (Handwerk, 2005) One may argue these mixtures are modest indeed. But, what happens if/when, as examined by William Saletan in his article “Making Manimals” in *The Washington Post*, a scientist decides to “increase the ratio of human to animal DNA,” inserting human brain cells “early in embryonic development,” thus to “shape the animals’ architecture,” allowing embryos to grow to maturity, even implanting the resulting embryos in a foster adult, so the embryo can develop, so as to then perform additional experiments on the human embryonic stem cells (hESCs) cultured from this “transgenic animal” having whatever ratio of human to animal DNA (Saletan, 2007)?

It is curious indeed when one asserts that such research is quite “logical,” i.e., “The more you humanize animals, the better they serve their purpose as lab models of humanity [...] It’s the future of medicine” (Saletan, 2007). Such research even moves onward to primates, to inserting “human neural stem cells in monkey brains,” with scientists hoping that such cells will integrate appropriately into mouse or rat [or monkey] brain (Ourednik, 2001, p. 1822). This is not to deny a fact of scientific research: “Embryonic cell mixing and recombination experiments between related species are a traditional approach of experimental embryology, used for more than a hundred years to understand embryonic processes at the cellular level” (James, et al., 2006, p. 97). But, there is more here to be considered than meets the eye, and which should draw the attention of the Derridean deconstructive eye.

Transgenic animals are yet different from proposed *chimeras*, such as the embryonic mouse/human chimera created by researchers (following National Academy of Sciences injection protocol and approved by the Rockefeller University Bioethics Committee). In research conducted at Rockefeller University, scientists worked “to insert human stem cells in mice before [the mice have constructed their own brain architecture],” (Saletan, 2007), i.e., “embryonic day 3.5 mouse blastocysts” having “10–15 cell clumps” that are “cultured in vitro for 6 days”

(James, et al., 2006, p. 91). For now, there is a scientific limit in these experiments: “Because in vitro culture of blastocyst outgrowths cannot begin to recapitulate the dynamic process of early embryonic development in vivo, it is unclear from these experiments whether hESCs and mouse ICM [intracellular mass] derivatives would combine to form a coherent embryo” (p. 96). Further, “Given the strikingly disparate developmental schedules for mouse and human embryogenesis, it is unexpected that embryonic cell types from the two species could be combined within chimeras to form a coherent embryo” (p. 97). However, James et. al. nonetheless argue that:

Due to obvious barriers precluding the use of human embryos in [...] cell mixing experiments with hESCs, human/non-human chimeras may need to be generated [...] Embryonic chimeras generated in this way offer the opportunity to study the behavior of specialized human cell types in a non-human animal model. (p. 96)

Accordingly, James et. al. pursued their experiments to the next logical stage of research design:

To determine whether embryonic chimeras generated by blastocyst injection would give rise to developmentally viable embryos in vivo, we transiently implanted hESC-injected blastocysts into the uterus of pseudopregnant foster mice and harvested them, along with uninjected controls, at embryonic day 8 [...] Of 28 chimeric embryos that were implanted, 24 formed deciduae that contained embryos [...]. (p. 97)

With this experiment, James et. al. have published data that “establish for the first time that hESCs can integrate into the mouse embryo, validating the potential for non-human embryos to serve as a surrogate environment in which to study hESCs and their derivatives” (p. 98).

Thus, following Derrida, one must ask, as a consequence of both ontological necessity and ethical duty, what happens to the limit between the human and the mouse when scientists report “Strikingly, hESCs that engrafted to mouse embryos localized to their niche of origin, the ICM, despite a hundred million years of evolutionary distance” (p. 91)? We must also ask ourselves what might be said about this limit when scientists then propose:

These approaches can be extended to take advantage of the large collection of mutant mice for use as host, and genetically modified and/or diseased hESCs as graft, to address both basic embryological properties of hESCs as well as to shed light on their potential application for cell-based therapies. (p. 91)

What happens to yet other limits when one learns from other experiments that “chimeras generated from the more evolutionarily distant species were not viable, presumably due to irreconcilable differences between developmental pro-

grams”? (p. 100) Or, on the other hand, that “chimeras generated from mixing embryos of closely related species [...] resulted in successful development to adulthood”? (p. 100)

Already, we have the evidence of completed experiments and publication of research reporting grafting human neural stem cells into the brains of fetal monkeys (Ourednik, 2001). In addition, we have a postnatal chimera such as XO47, “an average green vervet monkey,” (Shreeve, 2005), a research animal among others at a biomedical research facility on the Caribbean island of St. Kitts. As part of research conducted by Yale University’s psychiatrist and neurosurgeon Eugene Redmond, XO47 has “three million human brain cells injected into his cranium [the basal ganglia]” as part of *in vivo* research related to Parkinson’s disease (Schreeve, 2005). Would one consider a scientist responsible (in Derrida’s sense) if s/he decides to mix embryos of more closely related species—say, cell mixing of hESCs and chimpanzee blastocyst? Given the 98+% genomic similarity of the two species, notwithstanding different number of chromosomes (46 for human, 48 for chimpanzee), there is hope of successful development resulting in a coherent embryo implanted in a pseudo-pregnant chimpanzee, that is then permitted to develop to term for subsequent *in vivo* experimentation. After all, it is argued, that such a viable chimeric *humanzee*, made possible by blurring the current limit between a human (*Homo sapiens*) and a chimpanzee (*Pan troglodytes*), could “be of considerable value for the modeling of human development and disease in live animals,” and thus for scientific progress in human neurogenesis. (Shreeve, 2005)

Yet, again following Derrida, is it not the case that “all modern genetic research, including the sequencing of the human genome itself, underscores how trivial biological difference really is between a human being and the rest of life” (Schreeve, 2005)? Indeed, the Working Group on Interspecific Chimeric Brains commented that:

Many of us expected that, once we’d pooled our expertise, we’d be able to say why human cells would not produce significant changes in non-human brains. But the cell biologists and the neurologists couldn’t specify limits on what implanted cells might do, and the primatologists explained that gaps in our knowledge of normal non-human primate abilities make it difficult to detect changes. And there’s no philosophical consensus on the moral significance of changes in abilities if we could detect them. (Greene, 2005)

Perhaps it is to be said that biological difference as such, or in and of itself, cannot be governing in any discourse concerning the ontological and moral status of beings, human or nonhuman.

In 2005, one commentator wrote:

In the future brave new world of neuroscience, surgeons hope to be able to replace lost or diseased parts of the brain with new, healthy neural stem

cells grown in the lab. Testing this therapy first in animals would show how well the cells integrate themselves in the brain [...] If stem cell therapies for Alzheimer's or Parkinson's disease were to be developed, regulatory authorities might specifically require tests in primates before going further in permitting clinical trials with human patients. ("Testing," 2005)

Despite ongoing questions about whether primates generally provide good animal models for human neurodegenerative disease, Greene et al. consider "whether experiments with stem cells and the brain" pose "any new, unique ethical quandaries" (Greene, et al., 2005). This panel "unanimously rejected ethical objections grounded on unnaturalness or crossing species boundaries," citing empirical claims that "the notion that there are fixed species boundaries is not well supported in science or philosophy" (Committee, 2005). Concurring with the U.S. National Academy of Sciences, the panel sees "no new ethical or regulatory issues regarding chimeras themselves" (Greene, et. al., 2005). Such a claim is defensible only by appeal to the humanist logic that is in contention.

That said, the panel does concede that "[o]ne conceivable result of H-NHP [human-nonhuman primate] neural grafting is that the resulting creature will develop humanlike cognitive capacities relevant to moral status." (Greene, et. al., 2005) Indeed, the panel concluded unanimously that it was "unable to rule out the possibility of effects on cognition of the sort that matter to moral status." (Greene, et. al. 2005) Thus, on this view, cognitive capacity is central to moral standing, which is different from either phenotypic or genotypic differences determined by biological assessments. But, even here the problem of threshold is not clear. Neural grafting has effects that are not immediately evident to the eye. Biologist William Hurlburt opines that "a visible chimera would veer dangerously off course [...] That's why chimeric creatures are monsters in mythology in the first place" (Schreeve, 2005). If recombinant genetics research, i.e., specifically primate bioengineering, were able to produce a *humanzee* that has visibly human features such as a human face, would this be morally objectionable? But, if yes, then phenotypic presentation does contribute to moral evaluation (to be distinguished from mere aesthetic or emotional response). And, what of the so-called gonad quandary? If an animal-nonhuman chimera experiment really works through the introduction of fully potent human embryonic stem cells into the very early embryo of a chimpanzee, then "the human cells should differentiate into all of the embryo's cell lineages, including the one that eventually forms the animal's reproductive cells" (Schreeve, 2005). Is this research consequence morally objectionable, given an assortment of other consequences associated with the resultant chimera's reproductive success? If yes, then genotypic presentation does contribute to moral evaluation.

DeGrazia (2007) and Eberl and Ballard (2009) have engaged in the problem of such animal research somewhat more carefully. Eberl and Ballard, following Thomas Aquinas, outline "a metaphysical framework in which to argue how a-h [animal-human] chimeras ought to be defined ontologically" (Eberl and Ballard, 2009, p. 476). For them, "The ontological question at hand, on the

Thomistic view, is whether an a-h chimeric embryo, through the addition of human cells, possesses the intrinsic capacity to produce a cerebral cortex that supports self-conscious rational thought” (p. 476). The key question here is one of personhood and not mere rational capacity, and specifically whether the animal-human chimera is no longer the equivalent of a “nonrational sentient animal” but a rational animal. Thus, Eberl and Ballard argue,

If certain types of a-h chimeras qualify as persons, then any experiments that involve their destruction, or otherwise harm them when it is not to their own benefit, would be impermissible—or at least require stringent justification—despite whatever other goods may be promoted through such experimentation. (p. 476)

DeGrazia argues in favour of respect for nonhuman primates and the prohibition of experimentation on them (2007). He argues, “Great Apes [i.e., chimpanzees, bonobos, gorillas, orangutans] are so much like paradigm persons with respect to relevant characteristics that we ought to regard them as our equals in moral status” (DeGrazia, 2007, here and for the remaining in-text citations in this paragraph, pp. 312–321). By “paradigm person” DeGrazia means “normal human children, adolescents, and adults [who are] characteristically psychologically complex, linguistically competent, and highly social.” (Great Apes have a “capacity for intentional action,” displaying “unusual deliberateness, planning, or reasoning—activities that also indicate a degree of rationality”; they are self-aware, as well as socially self-aware given their social structures (“long-term relationships, dominance hierarchies, and shifting allegiances”) and “apparently altruistic actions that seem neither conditioned nor instinctual.” Thus, on DeGrazia’s account, “normal, postinfancy Great Apes are *borderline* persons”.

But, more to the point, DeGrazia’s analysis also links well with Derrida’s question of whether an animal suffers; for, as DeGrazia says, “[T]he thesis that all humans, and only humans, have moral status is undermined by the considered judgment that cruelty to (sentient) animals is wrong, a judgment whose coherent defense requires attributing some moral status to victims of cruelty” (p. 314). Great Apes, as sentient borderline persons, possess moral status so as not to be subjected to cruelty, including cruelty they may undergo as subjects of scientific experimentation—which is to be prohibited,

unless (1) their participation is realistically expected to pose no more than minimal risk to them, or (2) greater risks are justified by the prospect of direct veterinary benefit to them and the absence of alternatives offering a better benefit/risk ratio. Moreover, if Great Apes find participation aversive, making clear signs that they don’t want to continue, these communications should count as dissent and should disqualify the subjects from further participation—unless they face substantial veterinary need and participation in the study is the best hope for meeting it. (p. 325)

DeGrazia thereby argues in consequence, “The chimera studies under consideration, which are intended to lead to the growth of human neurons in primate subjects’ brains, would not meet these ethical standards and therefore should be prohibited” (p. 325).

The discussions of DeGrazia and Eberl and Ballard are important first steps toward needed discussion, presenting some ways (whether through scholastic or other metaphysical analysis) to sort out scientific-technological limits of human/nonhuman animal relations. Nonetheless, the foregoing analysis leads to one salient conclusion: Only a redetermination of our ethical duty—such that, as Derrida proposed, this duty is (1) not grounded in mere human self-interest, thus (2) not grounded in a posit of human right, (3) not driven by some utilitarian calculus privileging human interest over animal interest, and (4) not grounded in declarations of ontological-moral status issued in scholastic/religious or late modern philosophy—would position us reasonably to interrogate the multiplicity of human/nonhuman animal limits. And, without doubt, this interrogation must occur proactively, if we are to find ourselves responsive to scientific-technological pathologies generated by ostensibly responsible scientists engaged in animal experimentation.

The Nuffield Council points to some basic questions that are yet unsettled in this regard; namely that some make a distinction between animals having life as an absolute value, such that “it would be wrong deliberately to take a life for any purpose, even for the saving of a greater number of human lives”; while others argue that the life of an animal has intrinsic value, such that “it would be wrong deliberately to take a life for any purpose without careful justification” (Nuffield Council on Bioethics, 2005, p. 242). The latter view entails what has been called “forced consequentialist sacrifice,” insofar as animals used in experiment “suffer costs and do not accrue any benefits, while humans receive all the benefits.” While the debate on the question of absolute vs. intrinsic value continues, the working group claimed, at the least, by way of a conditional proposition: “Harmful research involving animals must be morally unacceptable if animal life is seen as having absolute value, or if forced consequentialist sacrifice is always seen as wrong” (p. 242).

Whatever one’s proposed settlement to the foregoing conditional proposition, before a redetermination of ethical duty can happen as a matter of fact, in contrast to what can happen as a matter of discursive deconstruction, one must be attuned to the requisite comportment. Derrida points to it when he says:

A principle of ethics or more radically of justice, in the most difficult sense, which I have attempted to oppose to right, to distinguish from right, is perhaps the obligation that engages my responsibility with respect to the most dissimilar [*les plus dissemblable*] [...] the entirely other, precisely, the monstrously other, the unrecognizable other. The “unrecognizable” [*méconnaissable*], I shall say in a somewhat elliptical way, is the beginning of ethics, of the Law, and not of the human. So long as there is rec-

ognizability and fellow, ethics is dormant. It is sleeping a dogmatic slumber. So long as it remains human, among men, ethics remains dogmatic, narcissistic, and not yet thinking. Not even thinking the human that it talks so much about. (Derrida, 2009, p. 108)

Like Derrida, Isaac Bashevis Singer (cited above in epigraph) understands what is at stake here, adding to the clamour that would wake us from our dogmatic slumber. His words signal that the use/misuse/abuse of animals—even that of the otherwise wildtype mouse that has been transfigured into a transgenic chimera—amounts to “an eternal Treblinka,” thus, to *geno*-cide—even if it is understood that this type of genocide is measured by a law other than that posited by the human *qua* sovereign. For, as Derrida reminds, this sovereign assumes, without just reason, “the beast [as being] ignorant of right and the sovereign [as] having the right to suspend right, to place himself above the law that he is, that he makes, that he institutes, as to which he decides, sovereignly” (p. 32).

In all humanist logic to date, “There is no ‘crime against animality’ nor crime of genocide against nonhuman living beings”—i.e., no such crime as a matter of human delimitation of “right” [*droit*] (p. 110). But, if we have learned anything from Derrida’s deconstructive engagement of sovereignty in relation to this humanist logic, it is that the human must, as a matter of ethical duty (in Derrida’s sense of ethics) dispossess himself of this expropriation, as a matter of justice due to all animals, howsoever dissimilar. Derrida admonishes: “Having doubts about responsibility, decision, one’s own being-ethical, can be, or so it seems to me, and ought perhaps to remain, the indefeasible essence of ethics, of decision, and of responsibility” (p. 119). Foreswearing the modern humanist logics, then, to be a scientist responsibly, to be a bioethicist responsibly, each must keep be guided not by the obligation of non-maleficence as the first of principles in biomedical ethics, but rather, in a world of heightened scientific-technological pathologies generated by the biomedical sciences, the architectonic rule *to endure the undecidable*.

In that context, the Incompleteness Theorem of Bioethics holds that: (A) In any well-formed theory of the ethical, the truth of some moral propositions is undecidable within the frame of the theory, in which case (B) it is obligatory that one endure the undecidable as undecidable, rather than posit a simulacrum of truth that, in consequence, violates the principle of non-maleficence that applies to all living beings⁸.

This theorem—which accounts for postmodern critiques of modern foundationalist, systematic philosophy, thus also of the systematic approach in modern moral philosophy—imposes a limit to human claims to knowledge, and therefore an insuperable limit to the human claim to sovereignty over the beast. Thereby, the political-philosophical and onto-theological traditional *problématique* that Derrida has surveyed is displaced in the interest of both humans and animals in all their diversity and multiplicity. This means, for bioethics, and for biomedical research involving animal experimentation in particular, a reassessment of what

it means to be cruel to animals beyond the current regulatory structure that is grounded, objectionably, in utilitarian calculations of human interest. This means, then, with reference to the case examples illustrated above, that rather than have such experiments approved and even considered approvable via the regulatory apparatus now in place, such research protocols should have been allocated to the undecidable, with the ethics review committees sustaining this undecidability and thereby ruling such experiments not permissible, in deference to the lack of justification that is to be found in a fable as opposed to in real, scientific knowledge.

With this theorem we stand at “the threshold of responsibility” that Derrida would have us interrogate. Thus standing, moved by a deconstructive thinking, we must think, *without knowing*,

that we don’t even consider the existence (whether natural or artificial) of any threshold to be secure, if by “threshold” is meant *either* an indivisible frontier line *or* the solidity of a foundational ground. Supposing that we dwelled on the threshold, we would also have [to] endure the ordeal of feeling the earthquake always underway, threatening the existence of every threshold, threatening both its indivisibility and its foundational solidity.
(p. 310)

Thus we have all the more reason to endure the undecidable—and from there, in the pursuit of the good, to begin to sort out “the best practicable” when we cannot have “the best” of human/nonhuman animal relations. And, importantly, the best practicable is ever a function of the defeasibility of the assortment of propositions we seek to advance, whether empirical or philosophical.

NOTES

- ¹ See Chapter 1, Reading Selection: “Forward” [sic, “Foreword”], *Roots of the Holocaust*, September 16, 2005, in Professor Michael Bazyler (Whittier Law School) and Professor Stephen Feinstein (University of Minnesota), *Holocaust, Genocide and the Law* (HGAL Reader), Spring 2006. In their course reader on “Holocaust, Genocide and the Law,” Bazyler and Feinstein cite the “Foreword” of *Roots of the Holocaust* concerning “the earliest known case of the word [holocaust] having been applied to the actions of the Nazi regime.” It is reported that *Newsweek* used the word with reference to “the mass burning of banned books by the Nazi government in May 1933,” i.e., “a holocaust of books,” thus without any reference to Nazi genocide of Jews (which, of course, is historically posterior to this date). Further, it is asserted here that Jonathan Petrie “demonstrates conclusively that ‘holocaust’ [...] had, long before the rise of the Nazis, an extensive history of being used to describe both natural and manmade catastrophes, and that its application to the Shoah was neither unique nor a product—as sometimes claimed—of theologized notions of the murder of millions of Jews” (p. 20). Thus, as a concept within the history of ideas, “holocaust” cannot be restricted to the denotation it has been assigned, i.e., the Nazi genocide of the Jews (thus to the Jewish Hebrew descriptor, Shoah), even as “genocide” has broader reference than this historical event. Given this account of “holocaust” and its association/correlation to “genocide” in the context of Nazi genocide, Derrida may reasonably broaden the concept of genocide (*geno*-cide) to include human use/misuse/abuse of nonhuman animals. (See also Patterson, 2002)
- ² In “Violence Against Animals,” Derrida says: “While tremendous progress is being made in primatology, this progress is not receiving the attention it deserves. It describes, in a direct and sometimes astounding way, extremely refined forms of symbolic organization: work of mourning and of burial, family structures, avoidance if not prohibition of incest, etc.” In this regard, see de Waal, Frans. “Our Inner Ape: What Primate Behavior Tells Us About Human Nature,” Invited Keynote Address. <http://www.youtube.com/watch?v=RjQkwldlfm>; also de Waal, 2006; de Waal, 2009.3
- ³ See Aquinas, Thomas. *Summa Contra Gentiles*, transl. by the English Dominican Fathers. New York, Benzger Brothers, 1928, book 3, part 2, ch. 112.
- ⁴ See American Psychological Association, “Guidelines for Ethical Conduct in the Care and Use of Animals”, <http://www.apa.org/science/leadership/care/guidelines.aspx>
- ⁵ See Nuffield Council on Bioethics, “Ethical Issues: Is it morally acceptable to cause pain, suffering and death to animals?” <http://www.nuffieldbioethics.org/animal-research/animal-research-ethical-issues>
- ⁶ See Jarvis, S., J. E. L. Day, and B. Reed. “Ethical Guidelines for Research in Animal Science,” British Society of Animal Science. http://www.bsas.org.uk/downloads/Ethical-guidelines_website.pdf
- ⁷ To be fair to him, in this contrast with Derrida, Singer does say (in “Morality, Reason and the Rights of Animals,” that “[u]nless there is some compensating benefit [...] we should consider similar experiences of pain to be equally bad, whatever the species of the being who feels the pain.”
- ⁸ Those familiar with the philosophy of mathematics will recognize here my adaptation of Gödel’s theorem.

REFERENCES

Abbott, Alison, “Geneticists prepare for deluge of mutant mice”, *Nature*, vol. 432, 2004, p. 541.

American Psychological Association, “Guidelines for Ethical Conduct in the Care and Use of Animals”. <http://www.apa.org/science/leadership/care/guidelines.aspx>.

Anderson, Ray, “Theological Anthropology”, in *The Blackwell Companion to Modern Theology*, London, Blackwell Publishing, ch. 6, 2004.

Aquinas, Thomas, *Summa Contra Gentiles*, transl. English Dominican Fathers, New York, Benzger Brothers, 1928, book 3, part 2, ch. 112.

Berger, Lee R., “Viewpoint: Is it time to revise the system of scientific naming?”, *National Geographic News*, Thursday, October 28, 2010. Reprint from December 4, 2001. http://news.nationalgeographic.com/news/2001/12/1204_hominin_id.html

Cavalieri, Paola, *The Animal Question: Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

Cavalieri, Paola and Peter Singer, “The Great Ape Project—and Beyond”, in *The Great Ape Project*, New York, St. Martin’s Press, 1993, pp. 304–312.

Committee on Guidelines for Human Embryonic Stem Cell Research, “Guidelines for Human Embryonic Stem Cell Research”, National Research Council, National Academy of Sciences, Washington DC, 2005.

The Dana Foundation, “Stem Cells and Neurogenesis: The 2008 Progress Report on Brain Research”. <http://www.dana.org/news/publications/detail.aspx?id=10788>

Dawkins, Maria Stamp, “The Science of Animal Suffering”. *Ethology*, 2008. Web version. DOI: 10.1111/j.1439-0310.2008.1557.x

Derrida, Jacques, “On Reading Heidegger: An Outline of Remarks to the Essex Colloquium”, *Research in Phenomenology*, vol. 17, 1983, pp. 171–185.

—, “Violence Against Animals”, in *Derrida, Jacques and Elisabeth Roudinesco. For What Tomorrow...A Dialogue*, Stanford, Stanford University Press, 2004, Web. (Original French edition: *De Quoi Demain*, Editions Galilee, 2001); <http://www.all-creatures.org/articles/an-tp-switch2.pdf>

—, *The Beast and the Sovereign [La bête et le souverain]*, vol. 1. Chicago, University of Chicago Press, 2009.

—, *The Animal That Therefore I Am*, New York, Fordham University Press, 2008.

DeGrazia, David, “Human-Animal Chimeras: Human Dignity, Moral Status, and Species Prejudice”, *Metaphilosophy*, vol. 38, nos. 2–3, 2007, pp. 309–329.

de Waal, Frans, *The Age of Empathy*, New York, Harmony Books, 2009.

—, “Our Inner Ape: What Primate Behavior Tells Us About Human Nature”, Invited Keynote Address. <http://www.youtube.com/watch?v=RjQkwldlfn>

—, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

—, “The Origins of Morality”, Radio National: The Science Show, Transcript, June 23, 2012, 12:05PM. <http://www.avc.net.au/radionational/programs/scienceshow/frans-de-waal—the-origins-of-morality/4051518>

Eberl, Jason T. and Rebecca A. Ballard, “Metaphysical and Ethical Perspectives on Creating Animal-Human Chimeras”, *Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 34, 2009, pp. 470–486.

Eggan, Kevin C., “Using stem cells and reprogramming to understand disease”, *Regenerative Medicine*, vol. 3, no. 6, 2008, pp. 799–801.

Egli, Dieter; Vladislav M. Sandler; Mari L. Shinohara; Harvey Cantor; and Kevin C. Eggan, “Reprogramming after chromosome transfer into mouse blastomeres”, *Current Biology*, vol. 19, no. 16, 2009, pp. 1403–1409.

Festing, Simon and Robin Wilkinson, “The Ethics of Animal Research: Talking Points on the Use of Animals in Scientific Research”, *EMBO Reports*, vol. 8, no. 6, 2007, pp. 526–530. <http://www.nature.com/embor/journal/v8/n6/pdf/7400993.pdf>

Greene, Mark, “Experts discuss use of human stem cells in ape and monkey brains”, July 14, 2005, Office of Corporate Communications, Johns Hopkins University School of Medicine. http://www.hopkinsmedicine.org/Press_releases/2005/07_14_05.html

Greene, Mark, et al., “Moral Issues of Human-Non-Human Primate Neural Grafting”, Policy Forum, *Science*, vol. 309, 2005, pp. 385–386.

Han, Steve S.W.; Luis A. Williams; and Kevin C. Eggan, “Constructing and deconstructing stem cell models of neurological disease”, *Neuron*, vol. 70, no. 4, 2011, pp. 626–644.

Handwerk, Brian, “Mice with Human Brain Cells Created”, *National Geographic News*, December 14, 2005. http://news.nationalgeographic.com/news/2005/12/1214_051214_stem_cell.htm

Heidegger, Martin, “Positionality”, Bremen and Freiburg Lectures. Bloomington, Indiana University Press, 2012, pp. 23–43.

—, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, Bloomington, Indiana University Press, 1995.

Hobbes, Thomas, *De Cive*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Hume, David, *A Treatise on Human Nature*, Harmondsworth, Penguin, 1985.

James, Daylon; Scott A. Noggle; Tomasz Swigut; and Ali H. Brivanlou, “Contribution of human embryonic stem cells to mouse blastocysts”, *Developmental Biology*, vol. 295, issue 1, July 2006, pp. 90–102. <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0012160606002260>

Kaplan, Katherine A., “Professors Ask to Clone Cells”, *The Harvard Crimson*, October 14, 2004; <http://www.thecrimson.com/article/2004/10/14/professors-ask-to-clone-cells-a/>

Laboratory Animal Science Association and The Animal Procedures Committee, "Final Report of a LASA/APC Working Group to Examine the Feasibility of Reporting Data on the Severity of Scientific Procedures on Animals", October 2008.

Leitner, Melanie; Sheila Menzies; and Cathleen Lutz, "Working with ALS Mice: Guidelines for preclinical testing and colony management", Bar Harbor, Maine, The Jackson Laboratory, October 14, 2009.

Mathews, D.J.H., et al., "Cell-based interventions for neurological conditions: Ethical challenges for early human trials", *Neurology*, vol. 71, no. 4, 2008, pp. 288–293.

Muotri, Alysson R., et al., "Development of functional human embryonic stem cell-derived neurons in mouse brains", *Proceedings of the National Academy of Science (USA)*, vol. 102, 2005, pp. 18644–18648.

Nuffield Council on Bioethics, *The Ethics of Research Involving Animals*, London, 2005

Ourednik, Václav, et al., "Segregation of human neural stem cells in the developing primate fore-brain", *Science*, vol. 293 (5546), 2001, pp. 1820–1824.

Patterson, Charles, *Eternal Treblinka: Our Treatment of Animals and the Holocaust*, New York, Lantern Books, 2002.

PCRM Board of Directors, "PCRM Position Paper on Animal Research", July 21, 2010. <http://www.pcrm.org/research/animaltestalt/animaltesting/pcrm-position-paper-on-animal-research>

Saletan, William. "Making Manimals," *The Washington Post*, June 24, 2007; http://www.washingtonpost.com/wpdyn/content/article/2007/06/22/AR2007062201643_pf.html

Schreeve, Jamie, "The Other Stem-Cell Debate", *The New York Times*, April 10, 2005; Web.

Singer, Peter, "Morality, Reason, and the Rights of Animals", in Frans de Waal, *Primates and Philosophers*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

"Testing human brain cells in non-human primates: the debate", *The Times Higher Education*, July 22, 2005.

<http://www.timeshighereducation.co.uk/story.asp?storyCode=197533§ioncode=26>

Wood, David, "Thinking with Cats", in Peter Atterton; Peter and Matthew Calarco, eds., *Animal Philosophy*, London, Continuum, 2004, pp. 129–144.