

Le principe de non-nuisance et l'éthique mondiale

Andrew Linklater

Volume 37, Number 2, juin 2006

Regards philosophiques croisés sur l'étude des relations internationales

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/013362ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/013362ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Institut québécois des hautes études internationales

ISSN

0014-2123 (print)

1703-7891 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Linklater, A. (2006). Le principe de non-nuisance et l'éthique mondiale. *Études internationales*, 37(2), 277–300. <https://doi.org/10.7202/013362ar>

Article abstract

References to obligations to avoid serious mental and bodily harm are central to contemporary international law; they invite the question of whether the obligation to do harm provides the basis for an overlapping moral consensus in international relations. This paper considers philosophical approaches which maintain that the duty not to harm is a fundamental global obligation. It analyses controversies regarding the meaning of the concept of harm and discusses the criticism that the « do no harm » principle is inadequate because it places negative obligations not to injure before positive obligations of rescue. The paper suggests ways in which the « do no harm » principle nevertheless offers new possibilities for a cosmopolitan ethic.

Le principe de non-nuisance et l'éthique mondiale

Andrew LINKLATER*

*Nul ne doit tuer mais nul ne doit s'efforcer
avec empressement de survivre.*

A.R. Clough

*Je n'ai jamais, moi-même,
blessé intentionnellement quelqu'un.*

Fritz Stangl (Commandant, Treblinka)¹

RÉSUMÉ : *Toutes les lois internationales contemporaines renvoient à l'obligation d'éviter une atteinte grave à l'intégrité physique ou mentale ; ces renvois soulèvent la question de savoir si l'obligation de ne pas causer un préjudice fournit la base d'un consensus moral apparent en relations internationales. Cet article présente des démarches philosophiques qui soutiennent que le devoir de ne pas causer un préjudice s'avère une obligation mondiale fondamentale. Nous y analysons les controverses relatives à la signification du concept de préjudice et nous discutons de la critique qui soutient que le principe « de ne pas causer un préjudice » n'est pas adéquat, car il place des obligations négatives de ne pas blesser devant les obligations positives de sauver. Dans l'article, nous proposons des façons selon lesquelles le principe « de ne pas causer un préjudice » offre néanmoins de nouvelles possibilités pour une éthique cosmopolite.*

ABSTRACT : *References to obligations to avoid serious mental and bodily harm are central to contemporary international law; they invite the question of whether the obligation to do harm provides the basis for an overlapping moral consensus in international relations. This paper considers philosophical approaches which maintain that the duty not to harm is a fundamental global obligation. It analyses controversies regarding the meaning of the concept of harm and discusses the criticism that the « do no harm » principle is inadequate because it places negative obligations not to injure before positive obligations of rescue. The paper suggests ways in which the « do no harm » principle nevertheless offers new possibilities for a cosmopolitan ethic.*

Introduction

Le droit international humanitaire fait souvent référence à l'obligation de ne pas porter atteinte à l'intégrité physique ou mentale des personnes et des groupes ethniques ou autres. Voici des exemples : l'alinéa 2b de la *Convention*

* Professeur Woodrow Wilson, Département de politique internationale à l'University of Wales, Aberystwyth, Pays de Galles, Royaume-Uni.

L'auteur remercie Andrew Dobson et Toni Erskine de leurs commentaires sur une version précédente du manuscrit. Cet article fera l'objet d'une publication ultérieure en anglais dans la revue *Global Society*.

1. Gita SERENY, *Into that Darkness. From Mercy Killing to Mass Murder*, Londres, Pimlico, 1995, p. 364.

pour la prévention et la répression du crime de génocide (1948) et le par. 2a(ii) de la Convention internationale sur l'élimination et la répression du crime d'Apartheid² (1973). L'article premier de la Résolution de l'Assemblée générale adoptant la Déclaration sur l'élimination de la violence à l'égard des femmes (1993) interdit « tous les actes de violence dirigés contre le sexe féminin, et causant ou pouvant causer aux femmes un préjudice ou des souffrances physiques, sexuelles ou psychologiques ». La loi moderne de la guerre fait depuis toujours référence à l'obligation de ne pas causer de « maux superflus » ou des « souffrances inutiles » aux combattants et aux non-combattants. Ces termes remontent à la Convention de La Haye de 1899 et à celle de 1907, et encore plus loin au code de Lieber élaboré en 1863 en réaction à la guerre de Sécession. Ces termes apparaissent également au paragraphe 4, 2b du Statut du Tribunal international chargé de poursuivre les personnes présumées responsables de violations graves du droit international humanitaire commises sur le territoire de l'ex-Yougoslavie depuis 1991 des Nations Unies (1993). La « douleur et les souffrances » qu'entraîne la torture sont interdites aux termes de l'article 1 de la Convention contre la torture et autres peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants (1984). En ce qui concerne le droit international de l'environnement, le principe 21 de la Déclaration de Stockholm sur l'environnement humain de 1972, en partie repris à l'art. 3 de la Convention sur la diversité biologique de 1992, déclare que les États souverains « ont le devoir de faire en sorte que les activités exercées dans les limites de leur juridiction ou sous leur contrôle ne causent pas de dommages à l'environnement dans d'autres États ou dans des régions ne relevant d'aucune juridiction nationale » – en bref, le patrimoine naturel international. Il s'agit là de certains indices de la façon dont le principe de non-nuisance (*harm principle*), le principe qui souligne l'obligation de ne pas causer un préjudice, est aujourd'hui devenu un composant essentiel de la constitution de la société d'États.

Il n'est pas très à la mode de défendre l'idée de progrès lorsque l'on discute de politique mondiale – ou d'utiliser l'idée de développement moral pour décrire des changements à long terme dans ce domaine – mais il vaut la peine de se demander si de telles conventions légales internationales représentent un progrès dans la création ou le renforcement d'attentes normatives mondiales exigeant des États de ne pas menacer leurs citoyens de manière cruelle ou dégradante, ou encore de causer des souffrances inutiles en temps de guerre ou d'endommager l'environnement physique d'autrui. Les plus libéraux soutiendront que l'évolution de telles normes mondiales de légitimité est la preuve d'un important progrès pour résoudre le problème de « la cruauté [qui] est la pire chose que nous faisons³ ». Elle pourra vouloir soutenir que les efforts consentis pour rendre justiciables devant la communauté internationale les gens qui commettent des actes de cruauté constituent un « processus de civilisation » mondial qui renforce les contraintes sur la violence et qui pousse à

2. M.D. EVANS, *International Law Documents*, Londres, Blackstone, 1994.

3. Judith SHKLAR, *Ordinary Vices*, Cambridge, Harvard University Press, 2000 ; Catherine LU, *The One and Many Faces of Cosmopolitanism*, *Journal of Political Philosophy*, vol. 8, n° 2, 2000, pp. 244-267.

« l'identification mutuelle » entre les habitants de sociétés différentes⁴. De tels développements soulèvent la question de savoir s'il y a eu des progrès dans l'intégration du principe de l'humanité dans la société internationale moderne. Selon ce principe, « une culture, une société ou une ère historique démontrent un niveau plus élevé de progrès qu'une autre si la première fait preuve d'une plus grande sensibilité (une moins grande tolérance) face à la douleur et à la souffrance des êtres humains que la deuxième, telle qu'exprimée dans les lois, les coutumes, les institutions, les pratiques des sociétés ou des ères respectives⁵ ».

L'objectif de cet article est d'évaluer la contribution apportée par le principe de non-nuisance à une éthique cosmopolitique centrée sur les individus et leurs associations les plus prisées. Il s'agit d'étudier ce que pourrait signifier l'argument éthique voulant que le principe de non-nuisance saisisse les responsabilités cosmopolites les plus fondamentales que doit assumer chaque être humain à l'égard des autres. Cela soulève ensuite la question de savoir ce que comprend le principe de non-nuisance en ce qui a trait à la politique et à la pratique publiques mondiales et nationales. Autrement dit, quelle est l'étendue des obligations internationales requises par le principe de non-nuisance ?

Nous nous penchons d'abord sur certaines des principales défenses philosophiques occidentales du principe de non-nuisance, y compris la théorie voulant que ce principe soit l'assise de toute éthique qui englobe « le principe d'humanité ». Ensuite, nous posons la question de savoir si le fait que des engagements envers un principe de non-nuisance observés dans bon nombre d'éthiques et de traditions croyantes non occidentales constituent la preuve d'un consensus moral mondial relatif aux engagements moraux fondamentaux de ne pas causer de souffrances aux autres. L'existence de notions relatives à une guerre juste dans diverses civilisations et traditions croyantes peut être perçue comme une preuve *prima facie* de l'existence d'un tel consensus. Bien que les différentes justifications philosophiques du principe de non-nuisance abondent, cela ne doit pas nous empêcher de voir les deux caractéristiques universelles de l'existence humaine : d'abord, tous les êtres humains sont vulnérables à des formes particulières (bien que non identiques) de douleur mentale et de douleur physique⁶; ensuite, la vulnérabilité partagée (bien qu'inégale) à l'intégrité physique ou mentale donne à tout être humain une bonne raison de rechercher la protection que lui conférerait un principe de non-nuisance, enchâssé dans les institutions politiques et juridiques nationales et mondiales appropriées.

4. Norbert ELIAS, *The Civilizing Process. Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*, Oxford, Basil Blackwell, 2000 et Abram DE SWAAN, « Widening Circles of Identification: Emotional Concerns in Sociogenetic Perspective », *Theory, Culture and Society*, vol. 12, n° 2, 1995, pp. 25-39.

5. Ruth MACKLIN, « Moral Progress », *Ethics*, vol. 87, 1976/1977, pp. 371-372.

6. Ronald MELZACK et Patrick D. WALL, *The Challenge of Pain*, Harmondsworth, Penguin, 1984.

Dans les troisième et quatrième sections, nous étudions deux objections à cet argument. La première est que le concept de préjudice est trop vague pour fournir la base de toute éthique sociale ou cosmopolite. La deuxième est que le principe de non-nuisance ne peut pas promouvoir le « principe d'humanité » à l'égard d'un aspect essentiel. La théorie veut ici que le principe ne crée que des obligations négatives de ne pas causer de préjudice et de souffrance ; l'élément manquant est une défense des devoirs positifs d'aider les victimes de génocide et d'autres formes de violence systématique. Le principe de non-nuisance a été jugé inadéquat, car il ne fait pas appel au devoir de bienveillance qui lie les membres des différentes communautés politiques dans des relations mondiales de soutien inconditionnel. La dernière section de cet article porte également sur la question de savoir si ces objections portent atteinte à l'allégation voulant que le principe de non-nuisance soit fondamental à l'éthique cosmopolitique et, idéalement, à la politique et à la pratique mondiales.

I – Les défenses philosophiques occidentales du principe de non-nuisance

La version cosmopolitique du principe de non-nuisance remonte au stoïcisme et peut-être même à des temps plus anciens⁷. Cicéron soutient que « la nature, qui peut être définie comme loi internationale » et « les lois particulières selon lesquelles les peuples individuels sont gouvernés exigent de la même manière que personne n'est justifié de porter atteinte à autrui pour son propre avantage ». Ce thème, qui relève du stoïcisme, a été retravaillé à d'innombrables reprises dans l'histoire de la pensée politique occidentale. Par exemple, Adam Smith a déclaré qu'« une personne ne doit jamais se préférer soi-même à un point tel par rapport à un autre, qu'il pourrait lui causer un préjudice ou le blesser, de manière à lui-même en profiter, même si ce bénéfice devait être bien plus grand que la douleur ou la blessure infligée à l'autre⁸ ». Mill a avancé des arguments semblables lorsqu'il affirme que « les règles morales qui interdisent à l'homme d'en blesser un autre... sont plus essentielles au bien-être de l'homme que toute autre maxime... une personne peut ne pas avoir besoin des avantages que lui procurent les autres; mais elle a toujours besoin que ces autres ne lui fassent aucun tort⁹ ». Dans la même lignée que les thèmes issus du stoïcisme, Kant soutient que « l'humanité pour-

7. Voir, par exemple, la position de Socrate dans la section 335 de *La République* de Platon, Harmondsworth, Penguin, 1955 : « Alors, si quelqu'un affirme que rendre à chacun son dû, c'est cela qui est juste, et si par ses mots il conçoit que ce que l'homme juste doit à ses ennemis, c'est le mauvais traitement, et à ses amis, c'est l'aide, il n'est pas sage quand il parle ainsi, car il n'a pas dit vrai : en aucun cas il ne nous est apparu juste de nuire à qui que ce soit ».

8. Adam SMITH, *The Theory of Moral Sentiments*, Indianapolis, Liberty Fund, 1982, p. 138.

9. J.L. MACKIE, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Penguin, 1977, p. 135.

rait sans doute subsister si tous et chacun ne contribuait pas au bonheur des autres, mais qu'ils s'empêchaient simplement de troubler délibérément leur bonheur¹⁰ ».

De nombreux énoncés différents en philosophie politique et morale du xx^e siècle reviennent sur cette idée que le principe de non-nuisance a une qualité fondatrice. Une brève analyse de certains d'entre eux révèle différents thèmes qui peuvent être combinés dans une défense solide de la centralité du principe de non-nuisance pour l'organisation de la vie sociale et politique. Trois thèmes méritent notre attention : la vulnérabilité mentale et physique des personnes ; l'existence d'un altruisme limité ou d'une sympathie limitée en ce qui concerne les affaires humaines ; l'allégation sociologique que ceux qui ne sont pas d'accord quant à la nature de ce qui est bien peuvent tout de même s'accommoder des principaux préjudices qui, dans la mesure du possible, devraient être éliminés de la société.

L'influent travail de Hart, *The Concept of Law*, qui met l'accent sur l'importance de la vulnérabilité physique et mentale des individus concernant les principes sociaux et les codes juridiques, s'avère un point de départ utile¹¹. Toutes les sociétés, soutient Hart¹², disposent de règles « d'abstention » relatives à la « vulnérabilité » indéniable de leurs membres à la douleur et à la souffrance. Les règles les plus fondamentales comprennent le devoir de ne pas tuer ni mutiler les autres, l'obligation de ne pas violer les ententes de même que la responsabilité de ne pas enfreindre les droits de propriété. Ensemble, ces principes englobent ce que Hart appelle « le contenu minimum de la loi naturelle¹³ ».

Hart ajoute qu'une « structure de droits et d'obligations réciproques proscrivant au moins les formes les plus grossières de préjudice, constitue le fondement, et non pas la totalité, de la moralité de chaque groupe social¹⁴ ». Le spectre plus large de la moralité sociale doit comprendre la charité et la bienveillance. Toutefois, Hart est en accord avec les points de vue de Kant, de Mill et de Smith cités précédemment et à l'effet que les sociétés ne s'attendent habituellement pas à ce que leurs membres agissent de façon désintéressée. Ce qui n'est pas négociable cependant, c'est le devoir d'éviter de causer un préjudice non nécessaire.

Hart combine cette insistance sur la vulnérabilité humaine à un accent mis sur « l'altruisme limité », qui est un aspect central de l'ouvrage *The Object of Morality* de Warnock. Warnock soutient qu'une sympathie limitée entre des

10. David CUMMISKEY, *Kantian Consequentialism*, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 107. Kant qualifie ce jugement en ajoutant des devoirs positifs de bienveillance aux devoirs négatifs d'éviter de causer un préjudice. Nous reviendrons à l'importance de cette modification plus loin dans l'article.

11. H.L.A. HART, *The Concept of Law*, Oxford, Clarendon Press, 1961, pp. 191-192.

12. *Ibid.*, p. 190.

13. *Ibid.*, pp. 189 et ss.

14. *Ibid.*, p. 160.

êtres humains résulte souvent en une indifférence totale quant à la façon dont les actions du groupe auquel on appartient affectent les autres, mais avec une sympathie limitée, il y a toujours le danger additionnel de « malveillance active¹⁵ ». Lorsque l'on observe une « générosité confinée », il y a risque permanent « d'agir ... *malveillamment* – de manière nuisible et dommageable – à l'égard des autres, plutôt directement, soit par pur manque d'intérêt par rapport aux dommages alors infligés, ou par goût d'infliger des préjudices à des personnes ou à des groupes à l'extérieur de notre cercle de sympathie¹⁶. Le dévouement à l'égard du principe de non-nuisance constitue la moindre des choses à attendre d'agents moraux pour améliorer la « situation humaine¹⁷ ». Warnock identifie les sympathies limitées comme étant la principale cause des formes fondamentales d'insécurité et de vulnérabilité humaines¹⁸. Essentiellement, à son avis, tous les êtres humains peuvent convenir de l'importance du principe de non-nuisance puisque chacun se trouve dans la marge des cercles d'identification morale des autres groupes et est par conséquent vulnérable aux conséquences préjudiciables de leurs actions¹⁹. Warnock ajoute que ce qui vaut pour les relations à l'intérieur des communautés vaut de la même manière pour les relations entre ces communautés²⁰. De plus, ce qui devrait unir tous les êtres humains devrait également traverser les barrières entre les espèces humaines et non humaines. La reconnaissance d'une capacité partagée de souffrance devrait encourager les efforts pour susciter le respect à l'égard du principe de non-nuisance dans les relations entre les membres d'une même société, dans les interactions entre des communautés humaines différentes ainsi que dans les relations entre les êtres humains et toutes les autres créatures sensibles²¹.

L'ouvrage de Brian Barry, *Justice as Impartiality*, complète cette ligne argumentative générale. Barry soutient que le fait de s'entendre sur la nécessité d'un principe de non-nuisance constitue le point sur lequel des conceptions opposées quant à ce qu'est une bonne société peuvent s'entendre²². Nonobstant leurs différences morales à propos de ce qu'est une vie bonne, les agents peuvent s'entendre, lorsqu'ils abaissent leurs idéaux, sur le besoin de conventions sociales permettant de préserver la liberté, afin de promouvoir des visions rivales du bien dans un environnement de respect mutuel et de tolérance.

15. Geoffrey WARNOCK, *The Object of Morality*, Londres, Methuen, 1971, pp. 22, 80 et ss.

16. *Ibid.*, pp. 21 et 80. Hume fait référence à la « générosité limitée » dans J.L. MACKIE, *op. cit.*, p. 110.

17. G. WARNOCK, *op. cit.*, p. 87.

18. Onora O'Neill fait un lien entre la discussion sur la sympathie limitée et les tensions sociales issues de « conditions de rareté ». Il s'agit d'un lien important, bien que les sympathies limitées demeurent problématiques sur le plan moral selon les termes de Warnock, même avec l'abolition de la rareté matérielle, Onora O'NEILL, *Towards Justice and Virtue. A Constructive Account of Practical Reasoning*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 99.

19. G. WARNOCK, *op. cit.*, p. 150. Nous remercions Andrew Dobson d'avoir observé que les asymétries du pouvoir affaiblissent cette thèse.

20. *Ibid.*, p. 147.

21. *Ibid.*, p. 151.

22. Brian BARRY, *Justice as Impartiality*, Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 87-88.

On pourrait soutenir que le principe de non-nuisance, tel que formulé, a une signification particulière pour les sociétés libérales dont les membres distinguent précisément les intérêts communs des idéaux moraux divergents, mais l'étude de la société internationale nous rappelle que les sociétés non libérales, ou les combinaisons d'États libéraux et non libéraux, peuvent trouver un terrain commun pour supporter le principe de non-nuisance. Cet argument est au centre des travaux de l'École anglaise. L'idée de Hart en ce qui concerne le contenu minimum de la loi naturelle est à la base de la discussion de Hedley Bull à propos des trois objectifs premiers qui rendent possibles l'ordre et la société à l'échelle internationale : limiter la violence, respecter les frontières territoriales et maintenir les traités²³. En fait, la société internationale est pour Bull largement, mais non pas exclusivement, un système d'ententes et d'accords conçu pour protéger des communautés politiques indépendantes contre les formes élémentaires de vulnérabilité auxquelles elles sont toutes, quoique inégalement, sensibles.

Bull n'utilise pas les termes présentés ci-dessous mais son analyse pré-suppose l'existence de sympathie limitée sous forme de loyauté à l'égard d'États-nations particularistes. Pour Bull, comme pour d'autres membres de l'École anglaise, le problème de l'ordre international survient parce que le monde est divisé entre communautés politiques distinctes dont les membres sont liés entre eux et séparés des autres par des sympathies limitées; le problème de l'ordre est résolu – pour autant qu'il puisse l'être – lorsque la plupart des États, sinon tous les États, peuvent s'entendre sur des moyens de limiter les résultats négatifs des sympathies limitées qu'ils ont les uns envers les autres. La distinction de Barry entre les intérêts communs à prévenir les préjudices et les conceptions divergentes du bien se répète dans l'argument de Bull selon lequel les États peuvent s'entendre sur des principes de base relatifs à l'ordre international malgré l'existence de conceptions de la justice qui sont rivales. Dans l'argumentation de Bull, le principe de non-nuisance ne se limite pas uniquement aux relations entre les États libéraux. Ce principe est généralisable dans un monde où des sympathies limitées lient les citoyens à des communautés politiques distinctes au sein desquelles l'indifférence ou l'hostilité à l'égard du bien-être des autres sont endémiques et alors que les collectivités ont des conceptions conflictuelles et souvent incommensurables de la vie bonne. Ce point de vue a été ardemment défendu dans la récente apologie normative d'une société internationale pluraliste au sein de laquelle les États reconnaissent que le respect du principe de non-nuisance est essentiel à la coexistence pacifique²⁴.

23. H.L.A. HART, *op. cit.*, p. 176, et Hedley BULL, *The Anarchical Society. A Study of Order in World Politics*, Londres, MacMillan, 1977, p. 19.

24. Robert Jackson défend la prudence qui est la « vertu politique » qui exige que les êtres humains « prennent soin de ne pas causer un préjudice aux autres » et de « prendre l'entière responsabilité de nos actions en prenant en considération tous ceux qui pourraient être affectés inutilement » ; Robert JACKSON, *The Global Covenant. Human Conduct in a World of States*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 20 et 154.

La mondialisation du principe de non-nuisance s'est avérée importante pour l'ordre international entre les États; mais elle s'est avérée également un élément important d'un but encore plus fondamental défendu par Bull, à savoir le développement d'un ordre mondial qui protégerait les objectifs principaux des individus plutôt que des États, c'est-à-dire l'absence de violence, les droits de propriété et la confiance que les promesses seront tenues²⁵. Les conventions juridiques internationales décrites dans le paragraphe d'introduction du présent article sont la preuve que des efforts visant à établir un ordre mondial qui reconnaîtrait que tant les individus, que les communautés non souverain et que les États ont un droit d'être libre de toute atteinte non nécessaire à l'intégrité physique ou mentale. Ces conventions peuvent être considérées comme une preuve de la façon dont le principe de non-nuisance peut mener à un universalisme mince.

Ces conventions peuvent sembler suggérer que le principe de non-nuisance devrait avoir une place privilégiée dans une éthique mondiale. Mais, est-ce que cette suggestion concernant la nature fondatrice du principe de non-nuisance peut être soutenue ? Nous avons vu que Mill le pensait sous le motif qu'« une personne peut éventuellement ne pas avoir besoin de l'avantage des autres ; mais elle a toujours besoin que ces autres personnes ne lui fassent aucun tort ». Au xx^e siècle, W.D. Ross était l'un des principaux philosophes moralistes à faire valoir ce point de vue. Il a soutenu que le devoir de non-malveillance est non seulement « distinct » du devoir de bienveillance mais suppose des obligations « d'un caractère plus rigoureux²⁶ ». Renvoyant à la centralité des obligations négatives dans le Décalogue, Ross soutiendra que le devoir de non-malveillance est « davantage contraignant *prima facie* » que les obligations prétendument plus positives²⁷. Sa nature plus contraignante est évidente, soutient Ross, en ce sens que les êtres humains ne considèrent généralement pas « qu'il est justifiable de tuer une personne pour en maintenir une autre en vie, ou de voler une personne pour donner à une autre²⁸ ». De plus, dans un passage intrigant, Ross laisse entendre que les obligations positives et négatives peuvent être perçues comme des étapes dans l'évolution d'attentes morales plus exigeantes. Des obligations éthiques rigoureuses, *prima facie*, de ne pas causer un préjudice, peuvent être perçues comme « la première étape vers la reconnaissance d'un devoir de bienveillance²⁹ ». Ross n'a pas exploré ce point, mais peut-être que les devoirs positifs et négatifs peuvent

25. H. BULL, *op. cit.*, pp. 20-22.

26. William D. ROSS, *The Right and the Good*, Oxford, Clarendon Press, 1930, pp. 20-21.

27. Ross fait valoir que l'obligation d'éviter de causer un préjudice aux autres est une obligation *prima facie* sur laquelle d'autres valeurs peuvent l'emporter ; *ibid.*, p. 22. Par exemple, le droit de défendre sa vie pourrait permettre la violation du devoir de ne pas tuer d'autres personnes. Ce qui découle de l'argument de Ross c'est que le fardeau de la preuve incombe à quiconque viole le principe de non-nuisance pour démontrer la justification de s'être écarté des conventions sociales habituelles.

28. *Loc. cit.*

29. *Loc. cit.*

être perçus comme en étant des aspects différents – sinon des étapes distinctes – du développement d'un sentiment d'être connecté avec d'autres êtres humains qui a occupé une place préminente dans les écrits féministes sur l'éthique³⁰.

Il est important d'ajouter que Ross ne prétend pas que le principe de non-nuisance épuise le domaine de l'obligation morale. De l'avis de Ross, les devoirs de fidélité, de réparation, de gratitude, de justice, de bienfaisance et de perfectionnement personnel, doivent être inclus dans une éthique sociale plus complète³¹. Le même thème général apparaît dans les écrits de Kant, de Hart et de Warnock³². Cela soulève des questions complexes à propos du moment où l'accent placé sur les règles d'abstention qui semblent essentielles au principe de non-nuisance ne répond plus à ce que « l'humanité » exige relativement aux affaires sociales et politiques – et le point où la fidélité, la réparation et les autres vertus sur lesquelles Ross attire l'attention, sont nécessaires pour surmonter les limites du principe de non-nuisance si cela n'implique rien de plus que l'obligation négative d'éviter le préjudice.

Nous reviendrons sur cette question plus loin. En conclusion de la présente section, il est utile de prendre note de l'allégation importante avancée par Ross, à savoir que les êtres humains risquent peu de réaliser des progrès considérables quant au sérieux à accorder au devoir de bienveillance, à moins qu'ils n'aient d'abord intériorisé un fort engagement à l'égard du devoir de non-malveillance. Cela est peut-être exact puisque la conformité à un tel devoir de non-malveillance pourra créer un sentiment de connexion avec les autres êtres humains et des formes d'identification émotionnelles sur la base desquelles des sentiments plus altruistes pourraient ensuite être construits –

30. Carol GILLIGAN, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, principalement pp. 21, 65, 103 ; Fiona ROBINSON, *Globalizing Care. Ethics, Feminist Theory and International Relations*, Boulder, Westview Press, 1999, principalement pp. 19 et ss.. L'éthique des soins, de par son accent sur l'interrelation, a souvent été critiquée pour sa nature très particulière, bien que Gilligan ne semble pas permettre des applications universelles et des prolongements de l'éthique des soins. Robinson défend « une éthique des soins critique » qui soutient que « ceux qui sont puissants ont la responsabilité d'aborder les problèmes moraux en étudiant attentivement l'endroit, la raison pour laquelle et la façon dont les structures des relations sociales et politiques existantes ont mené à l'exclusion et à la marginalisation, de même que la façon dont les attachements peuvent avoir dégénéré ou s'être brisés de manière à entraîner la souffrance ». Dans cette formulation, les soins supposent la considération des intérêts de tous les êtres humains qui ont été, ou qui pourraient être, affectés par les gestes d'un autre ; *ibid.*, p. 46. Nous remercions Toni Erskine de nous avoir conseillé sur ces points.

31. W.D. Ross, *op. cit.*, p. 21.

32. G. Warnock fait valoir que « la justice, la bienveillance et la non-déception » de même que la non-malveillance sont essentielles à l'amélioration du sort humain ; G. WARNOCK, *op. cit.*, p. 86. En ce qui concerne l'appui de Kant de la bienveillance et de la non-malveillance, étant donné la vulnérabilité humaine, D. CUMMISKEY fournit un commentaire intéressant sur la conviction de Kant voulant que les devoirs de bienveillance ne doivent pas faire appel à des sacrifices personnels déraisonnables de la part des agents moraux ; D. CUMMISKEY, *op. cit.*, pp. 107-108 et pp. 144 et ss.

quoique Ross lui-même n'offre aucune explication quant à la façon dont ce processus pourrait se présenter. Par opposition à la notion de développement moral progressif de Ross, il convient d'évoquer la conviction d'Adam Smith voulant que la qualité morale du désir « de ne pas causer un préjudice ou nuire à aucun égard au bonheur de notre voisin » est « toujours hautement respectable et même vénérable en tant que telle et peut rarement ne pas être accompagnée de bon nombre d'autres vertus, procurant de bons sentiments pour les autres, avec beaucoup d'humanité et de bienveillance³³ ». La tension entre ces visions révèle le manque de clarté à propos des émotions morales et des dispositions éthiques qui sont requises à l'appui au principe de non-nuisance.

II – Un consensus moral global apparent ?

Nous avons étudié dans la première section les attitudes occidentales à l'égard du principe de non-nuisance, or plusieurs grandes religions du monde chevauchent le Décalogue chrétien en mettant l'accent sur l'interdiction de tuer, de blesser ou de causer tout autre préjudice aux autres. Le concept bouddhiste et panindien de *ahimsa* – le principe de non-nuisance – commence par la vulnérabilité de tout être sensible à la douleur ou à la souffrance, mais met également l'accent sur l'obligation morale de ne pas ajouter à la souffrance humaine³⁴. Se portant à la défense d'une éthique qui tourne également autour des responsabilités plutôt que des droits, le confucianisme souligne l'obligation du *ren* ou d'humanité qui interdit de porter atteinte à l'intégrité des autres et qui appelle aux obligations positives de bienveillance³⁵. Le concept confucianiste de *pu jen* souligne de la même façon le devoir de ne pas causer un préjudice aux autres et insiste sur le devoir de soulager les souffrances des êtres humains et des autres animaux³⁶. Peut-être qu'une étude systématique des plus grandes traditions croyantes du monde révélerait des parallèles supplémentaires avec cette emphase sur la souffrance qui conduit à des assertions de nature éthique pour éviter de causer un préjudice³⁷. Cependant, comme l'indiquent ces exemples, il serait intéressant de savoir si les différentes

33. A. SMITH, *op. cit.*, p. 218.

34. Peter HARVEY, *An Introduction to Buddhist Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 69, 119 et ss.

35. Xinzhong YAO, *An Introduction to Confucianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 213-214.

36. Kwong-Loi SHUN, *Mencius and Early Chinese Thought*, Stanford, Stanford University Press, 1997, p. 49.

37. J. W. BOWKER, « Religion, Suffering and Society », dans Arthur KLEINMANN, Veena DAS et Margaret LOCK (dir.), *Social Suffering*, Berkeley, University of California Press, 1997. Michael Cook souligne que la plus grande responsabilité dans la tradition islamique est de prévenir les actions fautives plutôt que d'éviter de causer un préjudice ; Michael COOK, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000. Cela vient à l'encontre de la conviction moderne libérale défendue par Mill et les autres, voulant que l'État ne doive être concerné que par les actions qui causent un préjudice aux autres. Cook remarque toutefois que ces écoles particulières de la pensée islamique ont fait valoir que les réactions sociales aux actes fautifs ne doivent pas causer plus de préjudice que de bien.

traditions croyantes font la distinction entre les obligations de ne pas blesser et les devoirs de promouvoir le bien-être des autres, qu'ils privilégient ou non d'éviter de causer un préjudice par rapport au devoir d'alléger les souffrances ou qu'ils croient ou non qu'une éthique qui tourne autour des devoirs négatifs d'éviter de porter préjudice soit fondamentalement incomplète parce qu'elle ne permet pas d'accorder suffisamment d'importance aux devoirs associés au principe du bon samaritain. Un aspect non moins important demeure bien entendu celui consistant à déterminer le degré d'accord concernant les principales formes de préjudices qui pourraient être éliminées ou atténuées dans la mesure du possible de l'interaction sociale.

La recherche de parallèles entre les traditions croyantes s'avère une voie dangereuse si les concepts moraux et leurs répercussions sur le comportement humain sont détachés de leurs contextes historiques et culturels spécifiques et déracinés de leurs fondations philosophiques plus profondes. En ce qui concerne le bouddhisme, par exemple, les actes préjudiciables doivent être évités en raison d'une conception cosmologique qui soutient que ces actes entraîneront « d'autres souffrances karmiques pour l'individu dans l'avenir³⁸ ». Mais, par la même occasion, certaines formes de souffrance doivent être endurées afin de se libérer du fardeau des méfaits passés assumés³⁹. Une question connexe et essentielle concerne le fait que des engagements en faveur d'un principe de non-nuisance s'annulent par des désaccords profonds à propos de ce que signifie causer un préjudice et subir une atteinte à l'intégrité. L'on pourrait ici objecter l'argument selon lequel les idées concurrentes ou incommensurables à propos de la signification du préjudice constituent des caractéristiques plus centrales de la société et de l'histoire que des ententes purement officielles à propos de l'importance de réduire au minimum le préjudice causé aux autres.

Il est parfaitement évident que les notions de ce que représente un préjudice ou des préjudices illicites ont varié de manière significative d'une société à une autre. Les sacrifices humains dans les civilisations méso-américaines⁴⁰, la « cruauté » des jeux romains⁴¹ ou la souffrance religieuse et la « douleur sacrée » des premiers temps du monde chrétien démontrent la grande diversité des définitions culturelles du terme « comportement préjudiciable⁴² ». Plus récemment, la tentative hitlérienne de détruire les Juifs européens a été défendue au nom de la protection de l'Allemagne contre des forces néfastes sur le plan social qui étaient comparées à la peste et au bacille⁴³. Ces exemples illus-

38. P. HARVEY, *op. cit.*, p. 48.

39. *Ibid.*, p. 297.

40. DAVID CARRASCO, *City of Sacrifice. The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Boston, Beacon Press, 1999.

41. ROLAND AUGUET, *Cruelty and Civilisation. The Roman Games*, Londres, Routledge, 1994.

42. ARIEL GLUCKLICH, *Sacred Pain. Hurting the Body for the Sake of the Soul*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

43. M. BURLEIGH, *The Third Reich. A New History*, Londres, Pan Books, 2001, particulièrement le chapitre 8.

trent qu'un préjudice acceptable sur le plan social et que le seuil de répugnance à l'égard de la violence et de l'humiliation ont évolué au cours de l'histoire humaine⁴⁴. Il est difficile d'évaluer si les innombrables victimes de la violence ou de la cruauté institutionnalisée auraient apprécié une moins grande variation culturelle étant donné que les analystes contemporains ne peuvent pas connaître les réactions émotives passées à ce que les libéraux occidentaux, par exemple, considèrent comme de la douleur et de l'humiliation⁴⁵. De telles appréciations se font plus difficiles en raison de la rareté des « témoignages » de la part de ceux qui ont été témoins ou victimes de telles souffrances avant l'ère moderne⁴⁶.

Les variations, dans la façon dont la société traite ses membres et quant à la mesure où elle croit qu'une violence illimitée dans ses relations avec les étrangers est permmissible ou proscrite existent clairement, mais elles ne minent pas l'importance du principe de non-nuisance. Les êtres humains de toutes les sociétés sont socialisés de manière à respecter certaines restrictions en matière de meurtre gratuit et de violence non autorisée. Les contraintes relatives à la violence sont généralement moins rigoureuses dans les relations avec les autres groupes sociaux, mais les travaux anthropologiques et historiques sur la guerre ont souligné l'importance des règles sociales qui gouvernent le passage de la paix à la guerre, non sans raisons puisque la tâche consistant à réintégrer le « guerrier socialisé » dans la société une fois la guerre terminée est difficile⁴⁷. Des rituels sociaux élaborés et des rituels de purification ont été développés dans de nombreux groupes humains parce que les sociétés doivent convaincre leurs membres qu'elles se sont vu accorder une exemption spéciale et temporaire de tuer et de causer un préjudice⁴⁸. Ce qu'il faut souligner, c'est la nécessité de révoquer cette licence en joignant la société. Les sociétés doivent mettre en place ce que Elias et Dunning ont décrit dans leurs écrits sur le sport comme étant le contrôle de la « libération » des tabous contre la force physique afin de s'assurer que les guerriers qui reviennent ne représentent pas une menace latente quant aux restrictions habituelles en matière de violence⁴⁹.

44. Norbert ELIAS, *op. cit.*

45. Peter N. STEARNS et Carol Z. STEARNS, « Emotionology. Clarifying the History of the Emotions and Emotional Standards », *American Historical Review*, vol. 90, n° 4, 1985, pp. 813-836.

46. Remy CAZALS et Christopher J. HILL, « Introduction », in Gustave FOLCHER, *Marching to Captivity. The War Diaries of a French Peasant, 1939-49*, Londres, Brassey's, 1996 ainsi que Robert S. GORDON, *Primo Levi's Ordinary Virtues. From Testimony to Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

47. À propos de la preuve anthropologique voulant que les taux d'homicide aient tendance à augmenter après la guerre, consulter Carol R. EMBER et Melvin EMBER, « Violence in the Ethnographic Record. Results of Cross-Cultural Research on War and Aggression », dans Debra L. MARTIN et David W. FRAYER (dir.), *Troubled Times. Violence and Warfare in the Past*, Amsterdam, Gordon and Breach Publishers, 1997.

48. Bernard J. VERKAMP, *The Moral Treatment of Returning Warriors in Early Medieval and Modern Times*, Londres, University of Scranton Press, 1993 et Mario LIVERANI, *International Relations in the Ancient Near East. 1600-1100BC*, Basingstoke, Palgrave, 2001.

49. Norbert ELIAS et Éric DUNNING, « The Quest for Excitement in Leisure », dans Norbert ELIAS et Éric DUNNING (dir.), *Quest for Excitement. Sport and Leisure in the Civilizing Process*, Oxford, Blackwell, 1986, p. 95.

Bull soutient que le fait que toutes les sociétés socialisent leurs membres de manière à respecter les conventions qui contrôlent le recours à la violence est l'une des raisons pour lesquelles les membres du système d'États internationaux ont été en mesure de mettre en place des conventions globales qui ont pour objectif de limiter le préjudice que les communautés politiques se causent entre elles. Ce point de vue pourrait être développé davantage. Les mêmes processus de socialisation qui préservent les tabous contre la violence au sein des sociétés peuvent être considérés comme des processus qui créent la possibilité de conventions sociales cosmopolites puisqu'ils accordent à l'ensemble des individus ainsi qu'à leurs associations ou communautés le droit d'être protégés contre la douleur et la souffrance non nécessaires⁵⁰. L'évolution de telles conventions se produit lorsque les sociétés concèdent que les non-membres ont droit à certaines des formes de protection contre la souffrance non nécessaire dont disposent déjà leurs membres. Ce qui est important ici, c'est la reconnaissance d'une commune vulnérabilité face à la souffrance psychologique et physique qui limite la tendance ou la tentation d'accorder trop d'importance morale aux différences culturelles ou à d'autres différences entre les groupes.

On pourrait utiliser la terminologie de Rawls et l'analyse de Nussbaum sur les capacités humaines pour suggérer l'existence d'un « consensus par recoupement » à propos du devoir d'éviter de causer un préjudice⁵¹. Les différentes justifications religieuses ou éthiques du principe de non-nuisance ne doivent pas cacher l'existence de vastes ententes interculturelles interdisant certaines formes de préjudice. Bien sûr, il faut être très prudent ici en raison du danger de sous-estimer les différences entre les groupes sociaux. Cela pourrait bien être le cas, comme le soutient Elias, que le seuil de répugnance à l'égard des actes de cruauté publics, de la douleur et de la souffrance non nécessaires soit plus faible dans l'Occident moderne qu'il ne l'était au Moyen Âge ou dans l'Antiquité classique⁵². Par conséquent, lorsque des psychologues comme Milgram, Lifton et Gilligan soulignent l'hésitation qu'expriment les humains à causer un préjudice, et lorsqu'ils mettent l'accent sur l'angoisse qui découle souvent d'actes ayant causé un préjudice lorsque les acteurs violent les normes habituelles, ils mettent possiblement en lumière des sensibilités éthiques qui ont pris une importance inhabituelle dans le monde moderne⁵³. Il n'est sans doute pas exact de prétendre à trop de nouveautés pour l'ère mo-

50. Habermas a déjà fait valoir que l'acte du premier discours contenait déjà la promesse de l'unité de l'humanité. Peut-être que l'on pourrait prétendre la même chose en ce qui concerne les premières conventions sociales qui avaient pour objectif de contrôler la violence et de limiter les formes de préjudice causé aux autres.

51. Martha NUSSBAUM, *Women and Development. The Capabilities Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

52. N. ELIAS, *The Civilizing Process*, *op. cit.*

53. Stanley MILGRAM, *Obedience to Authority*, New York, Pinter et Martin, 1997 ; Robert J. LIFTON, *Home From the War. Vietnam Veterans, Neither Victims nor Executioners*, Londres, Wildwood House, 1974 ; C. GILLIGAN, *op. cit.*

derne étant donné que presque toutes les sociétés doivent instiller certaines limites psychologiques relatives à la violence dans l'esprit de leurs membres⁵⁴.

L'on peut avancer que le développement de la culture universelle des droits de l'homme est la preuve que les sociétés radicalement différentes ont été capables de s'entendre sur l'importance de protéger tous les êtres humains de formes particulières de souffrance psychologique ou physique. Le mouvement vers l'inclusion de tous les êtres humains dans une communauté de gens vulnérables est peut-être l'exemple le plus marquant de l'intégration du principe d'humanité dans la société d'États moderne. Les débats à propos du statut des femmes et des « pratiques traditionnelles » comme « la mutilation génitale des femmes » sont toutefois un rappel que les efforts diplomatiques pour élaborer des règles cosmopolites en matière de préjudice n'ont pas évolué sans effort. Les conflits entre les défenseurs des droits de la « première » et de la « seconde » génération soulignent la question de savoir si les préjudices issus d'une violation des droits civils et politiques sont plus graves que les formes de privation économique causée par le déroulement des processus économiques mondiaux. Une question connexe est celle qui consiste à déterminer si les actes de violence délibérés sont toujours plus répréhensibles que le fait d'être complice, ou purement indifférent, face à la souffrance d'autres êtres humains. Ces enjeux renvoient la discussion à la signification du préjudice et à l'introduction du principe de non-nuisance en relations internationales.

III – La « contestabilité essentielle » du concept de non-nuisance

Comme le soutiennent Gallie, Connolly et d'autres, les concepts comme celui de non-nuisance apparaissent essentiellement contestés ; tous les efforts visant à imposer une définition stricte comportent des répercussions politiques quant à la distribution du pouvoir et des possibilités⁵⁵. Des perspectives critiques ont souligné le fait que les tentatives de rétablir la signification d'un

54. Brian Barry soutient « que chaque société s'appuie sur un éventail plutôt limité de punitions comme la privation d'argent ou de biens, l'emprisonnement physique, la perte de membres du corps, la douleur et la mort. À moins que ces punitions soient considérées par les gens selon une large variété de conceptions du bien et du mal, elles ne fonctionnent pas de manière fiable comme sanction. Il est également pertinent de mentionner que même dans les sociétés dont les idées à propos du fait de commettre des actes préjudiciables que nous ne partageons pas, la conception de ce qui constitue le préjudice nous est familière. Par conséquent, dans les sociétés (soit récemment en Afrique, ou il y a plusieurs siècles en Europe et en Amérique) où l'on croyait dans une large mesure que les gens pouvaient être affectés par la sorcellerie, on se plaignait de maladies et de blessures, de la destruction ou des dommages aux biens (y compris les maladies et les blessures subies par le bétail) et les malheurs semblables que l'on a aucun mal à définir comme des préjudices ». Brian BARRY, *Justice as Impartiality*, op. cit., pp. 141-142.

55. W.B. GALLIE, « Essentially Contested Concepts », dans Max BLACK (dir.), *The Importance of Language*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1962 ; William CONNOLLY, *The Terms of Political Discourse*, Oxford, Martin Robertson, 1983.

concept peuvent avoir des effets politiques limitatifs. Ce que certains êtres humains considèrent comme préjudiciable peut sembler banal pour d'autres ou demeurer en dehors de leurs analyses. Pour cette raison, les décisions relatives à la signification du préjudice ne peuvent pas être prises pour tous, par un segment de la race humaine, mais doivent être issues d'un processus de dialogue ouvert. Cela nous laisse toutefois avec la question de savoir si la notion de contestabilité essentielle mine les efforts visant à faire du principe de non-nuisance un élément central de la structure de la société internationale.

Certains commentaires sur l'argument de Mill, à savoir que le principe de non-nuisance est essentiel à la théorie libérale de l'État, s'avèrent nécessaires à ce stade. Mill soutient que l'État peut légitimement limiter la liberté d'une personne seulement lorsque ses actions causent un préjudice à d'autres personnes; on ne peut raisonnablement réclamer le droit de promouvoir par la force notre propre bien-être. La distinction analytique entre les actes posés à l'égard des autres et les actes posés à l'égard de soi est au cœur de l'argument de Mill pour limiter le pouvoir coercitif et pour s'opposer au paternalisme.

De nombreuses interprétations de la philosophie politique de Mill ont soutenu que cette position se tient ou s'écroule par rapport au succès de ce que l'on peut nommer sa définition limitative du préjudice qui est centré sur les actions qui visent à blesser les autres. Les critiques de cette conception nient que le concept de préjudice puisse être ainsi limité. Les tensions entre les deux points de vue sont évidentes dans les débats où l'on cherche à déterminer si la pornographie cause un préjudice aux femmes et devrait être bannie par l'État⁵⁶. Des conflits continus sur la question de savoir s'il est possible d'établir une distinction claire entre un comportement préjudiciable et inoffensif illustrent la difficulté d'établir des limites adéquates au pouvoir de l'État. Les problèmes augmentent lorsque le préjudice ne se limite pas à l'agression violente et à d'autres actions similaires. Comme le soutient Ten, « une fois la notion de préjudice développée au-delà de celle de blessures corporelles, le problème consiste à trouver une limite sans tomber dans l'arbitraire ou sans invoquer des valeurs hautement contestables⁵⁷ ». Au fond, les définitions moins limitatives du préjudice peuvent justifier le prolongement du pouvoir de l'État et l'empiètement sur la liberté individuelle auxquelles s'opposent Mill et la plupart des libéraux.

Le corollaire est que la démarche moins limitative semble mener à des obligations morales plus exigeantes que celles que les expressions juridiques internationales du principe de non-nuisance exigent actuellement. Si le pré-

56. Voir David DYZENHAUS, « John Stuart Mill and the Harm of Pornography », *Ethics*, vol. 102, 1992, pp. 534-551 ; Joel FEINBERG, *Offence to Others. The Moral Limits of the Criminal Law*, Oxford, Oxford University Press, 1985 ; Robert SKIPPER, « Mill and Pornography », *Ethics*, vol. 103, 1993, pp. 726-730 ; Richard VERNON, « John Stuart Mill and Pornography. Beyond the Harm Principle », *Ethics*, vol. 106, 1996, pp. 621-632.

57. Chin TEN, *Mill On Liberty*, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 52.

judice suppose d'importants reculs en ce qui concerne les intérêts économiques de même que les blessures physiques, les devoirs négatifs qui sont soulignés dans le droit international contemporain ne suffisent simplement pas. La logique de l'argument non limitatif est que l'aspiration morale à prévenir le préjudice causé aux autres peut s'avérer un « trou pouvant drainer pratiquement toutes nos ressources⁵⁸ ». Cela pourrait à tout le moins nécessiter des changements radicaux dans les structures économiques et politiques globales et dans les comportements personnels qui pourraient aller bien au-delà des règles d'abstention que Ross, par exemple, considère comme le fondement de la moralité.

Ces questions seront mieux examinées en conjonction avec l'allégation voulant que l'économie du monde moderne soit gouvernée par un « ordre mondial coercitif » que les plus puissants ont imposé sur les membres les plus faibles de l'humanité⁵⁹. Les approches de l'économie mondiale marxistes, néomarxistes et libérales de gauche soutiennent que le régime actuel est responsable de l'accroissement des inégalités mondiales et de la création de formes d'exploitation dans lesquelles les forts « profitent des vulnérables⁶⁰ ». Les régimes d'exploitation soulèvent d'importantes questions quant aux exigences requises par le principe de non-nuisance. L'une des questions les plus évidentes est celle de savoir, selon les termes d'Adam Smith, si « la violation de la justice est un préjudice » puisque « elle entraîne une blessure positive et bien réelle à certaines personnes pour des motifs que l'on désapprouve naturellement⁶¹ ». Pour revenir à un thème abordé précédemment, c'est l'idée selon laquelle l'injustice est un préjudice qui a mené Adam Smith à conclure que la justice était plus importante que la bienveillance dans l'organisation de la société⁶². Si cet argument est juste, les formules actuelles relatives au principe de non-nuisance en droit international sont fautives puisqu'elles n'abordent pas les causes structurelles des reculs à l'égard des intérêts économiques et parce qu'elles n'exigent pas les États et les autres acteurs à prendre des engagements sérieux quant à la promotion de la justice sociale mondiale.

Le fait de développer le principe de non-nuisance de cette façon consiste à soulever une interrogation quant à l'état moral de l'indifférence, de la négligence et de la complicité à propos de la souffrance humaine. Il s'agit de se demander si les versions du principe de non-nuisance qui mettent la cruauté au premier plan libèrent trop rapidement de toute responsabilité les témoins,

58. Richard ARNESON, « The Priority of the Right over the Good Rides Again », dans Paul KELLY (dir.), *Impartiality, Neutrality and Justice. Re-reading Brian Barry's Justice as Impartiality*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1998, p. 85.

59. Thomas POGGE, *World Poverty and Human Rights*, Cambridge, Polity Press, 2002, p. 23.

60. Alan WERTHEIMER, *Exploitation*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

61. A. SMITH, *op. cit.*, p. 79. Voir également la définition de l'injustice dans le livre v, chap. v de *L'Éthique d'Aristote*, Paris, Flammarion, 1965 : « L'injustice (...) est un excès et un défaut, contraires à la proportion raisonnable, en ce qui concerne ce qui est avantageux ou nuisible ».

62. A. SMITH, *op. cit.*, p. 86.

de même que ceux qui sont complices d'une souffrance humaine ou qui bénéficient inconsciemment de la vulnérabilité des autres. Il s'agit aussi de se demander si des engagements sérieux à l'égard du principe de non-nuisance requièrent un engagement sérieux envers une responsabilité « complexe » ou « réflexive » par opposition à une responsabilité « simple⁶³ ».

Pour adapter cette distinction aux fins de notre présente préoccupation, la responsabilité simple suppose des obligations de se conformer aux conventions juridiques établies. En d'autres mots, les agents moraux se déchargent de leur responsabilités simples en s'assurant que leurs gestes sont conformes aux règlements existants. Une responsabilité complexe exige davantage des agents moraux puisqu'elle leur demande de réfléchir aux façons dont leur comportement pourrait non intentionnellement causer un préjudice à d'autres êtres humains, aujourd'hui ou dans l'avenir. Autrement dit, les agents moraux prennent au sérieux des responsabilités complexes lorsqu'ils tentent de comprendre comment leurs actes empiètent sur les personnes – la collectivité politique à laquelle ils appartiennent n'est pas importante ici – et lorsqu'ils modifient leur comportement même s'ils n'ont pas l'obligation légale de le faire. Cette distinction peut s'appliquer à notre discussion ici lorsque l'on note que le principe de non-nuisance en droit international exige une responsabilité simple, en ce sens qu'elle requiert de se conformer aux interdictions établies contre l'atteinte grave à l'intégrité physique ou mentale. Les obligations internationales d'éviter les « dommages à l'environnement d'autres États ou de régions hors des limites de la juridiction nationale » demandent une forme plus complexe ou plus réflexive de la responsabilité – de même que les appels aux individus et aux organismes non étatiques de faire tout en leur pouvoir pour éviter de causer un préjudice non intentionnel à l'environnement et d'être sensibles aux questions d'injustice telles celles soulevées dans les appels moraux concernant les investissements responsables sociaux, le commerce équitable et le tourisme éthique. Ces appels sont fondés dans la croyance selon laquelle les justifications dominantes des obligations légales et morales internationales reposent sur une conception trop limitée de la responsabilité⁶⁴.

Les organisations non gouvernementales et d'autres acteurs ont avancé de solides arguments pour définir le principe de non-nuisance à la lumière des

63. Winston DAVIS, « Introduction », dans Winston DAVIS (dir.), *Taking Responsibility. Comparative Perspectives*, Charlottesville, University Press of Virginia, 2001.

64. Les procès pour crimes de guerre de Nuremberg et Tokyo ne tenaient pas les dirigeants gouvernementaux militaires responsables des violations qui n'étaient pas illégales – ou incontestablement illégales – à l'époque. La notion de « responsabilité de commandement » était utilisée pour contester les actes défendus sous les motifs de la simple responsabilité – par exemple, le simple fait de respecter les ordres d'un supérieur. Pour une discussion de tels développements dans l'affaire Japanese, voir John DOWER, *Embracing Defeat. Japan in the Wake of World War II*, New York, W.W. Norton, 1999, ch. 15 et Michael WALZER, *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*, Harmondsworth, Penguin Books, 1980, chap. 19. L'art. 7 du Statut international portant sur les crimes de guerre commis dans l'ancienne Yougoslavie souligne également que les supérieurs avaient des responsabilités de commandement particulières de s'assurer que les inférieurs ne violaient pas les lois de la guerre.

responsabilités complexes. Une question essentielle est ici de déterminer si l'impuissance à agir conformément aux responsabilités complexes doit entraîner des sanctions légales, de la même façon que le fait de ne pas respecter l'obligation de ne pas porter atteinte grave à l'intégrité physique ou mentale peut entraîner des poursuites en vertu du droit pénal international. Nous reviendrons sur cette question dans la prochaine section. Qu'il nous suffise d'ajouter que la tendance libérale dominante est que les approches non limitatives de principe de non-nuisance pourraient surcharger les agents moraux. Feinberg a exprimé cette préoccupation au moment de faire valoir que puisque nombre d'actions ont des effets néfastes, il est essentiel que les systèmes juridiques se concentrent sur le préjudice grave⁶⁵. Selon ce point de vue, seuls les gestes qui entraînent un préjudice grave pour les autres méritent une sanction; les gestes qui ont des conséquences moins graves devraient échapper à la sanction en raison de l'obligation première de ne pas empiéter indûment sur les libertés personnelles⁶⁶. La contestabilité essentielle du concept de préjudice peut alors être contournée en reconnaissant le fait que certaines formes de préjudice sont pires que d'autres – certaines constituent des préjudices graves qui entraînent des blessures physiques ou la mort alors que d'autres ont des « conséquences » moins drastiques⁶⁷. Les politiques publiques doivent ainsi se concentrer sur la prévention des préjudices les plus graves : eux seuls justifient des « restrictions limitant la liberté⁶⁸ ». Les préjudices moins graves ne devraient pas être portés devant les tribunaux mais dans le développement de sentiments publics en harmonie avec les responsabilités complexes⁶⁹.

IV – L'incomplétude du principe de non-nuisance

L'accent mis sur une hiérarchie de préjudices semblerait appuyer la conclusion que le droit international est justifié de se concentrer sur l'interdiction des actes les plus injurieux posés de manière à entraîner une atteinte grave à l'intégrité physique et mentale. Toutefois, les critiques de ce point de vue font valoir qu'une moralité qui tourne autour de ce sens limité de l'obligation est

65. Joel FEINBERG, *Harm to Others. The Moral Limits of the Criminal Law*, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 12.

66. La tentative de distinguer entre les préjudices punissables et non punissables est au cœur de l'ouvrage de Mill *On Liberty*. John GRAY, *Mill on Liberty. A Defence*, Londres, Routledge, 1983, p. 50.

67. Henry SHUE, « Exporting Hazards », dans Peter G. BROWN et Henry SHUE (dir.), *Boundaries. National Autonomy and Its Limits*, Lanham, MD, Rowman and Littlefield, 1981.

68. J. FEINBERG, *Harm to Others*, op. cit., pp. 7-14.

69. Lord Macaulay fait valoir « qu'il est souhaitable que (les êtres humains) ne s'abstiennent pas simplement de causer un préjudice à leurs prochains, mais qu'ils rendent activement service à ceux-ci » ; toutefois, la liberté individuelle signifie que « en général, le droit pénal doit se contenter d'empêcher les hommes de causer de manière positive un préjudice et doit laisser à l'opinion publique et aux enseignants de la morale, de même qu'à la religion la responsabilité de fournir aux hommes des incitatifs pour faire le bien » ; Lord MACAULAY, « Notes on the Indian Penal Code », dans *Miscellaneous Works of Lord Macaulay*, New York, Harper, 1880, pp. 255-256.

sérieusement appauvrie. Certains soutiennent que le principe de non-nuisance doit être complété par une éthique de sauvetage, par des obligations positives qui lient les membres des différentes sociétés dans des formes inconditionnelles de solidarité mondiale. Norman Geras a présenté l'une des critiques les plus convaincantes du principe de non-nuisance libérale dans ses réflexions sur l'importance de l'Holocauste pour la théorie politique⁷⁰. Il soutient que pour des courants dominants du libéralisme, « l'indifférence pratique face aux calamités et aux souffrances des autres est considérée comme un mode légitime de comportement personnel. Le fait de les côtoyer, de ne pas les considérer comme étant de notre propre responsabilité – tenter d'atténuer les choses ou de chercher à en finir – n'est pas souvent considéré comme une forme de déprivation⁷¹ ». En réalité, une « culture légale et morale des droits et obligations essentiellement structurée autour de la notion voulant que l'individu devrait éviter de causer un préjudice aux autres, mais que le fait d'aider ou de ne pas aider les autres est matière à inclination individuelle » doit être considérée comme « parfaitement inadéquate⁷² ». Le principe de non-nuisance n'apporte aucun bénéfice aux victimes d'abus graves des droits de l'homme. Lorsqu'il n'y a aucun « devoir d'aider, il n'y a effectivement aucun droit contre le préjudice⁷³ ».

Geras nie donc la croyance que seuls ceux qui ont causé un préjudice aux autres ont la responsabilité morale de faire quelque chose. Cet argument lie son sort à la question de savoir si le principe de non-nuisance élimine simplement les actes injurieux, comme le soutiennent les philosophes tels Ross, Warnock et Hart, ou s'il exige des obligations positives de bienveillance, y compris le devoir de secours humanitaire. Des systèmes juridiques différents ont répondu à cette question de diverses façons. Feinberg remarque que le droit civil dans de nombreuses sociétés européennes continentales qualifie le comportement de « mauvais samaritain » comme étant un comportement préjudiciable qui mérite sanction, mais, avec certaines exceptions. La tradition juridique anglo-américaine ne considère pas le comportement de mauvais samaritain comme une infraction punissable (et il existe des cas de jurisprudence où de bons samaritains ont été poursuivis pour des blessures causées alors qu'ils tentaient d'aider les autres⁷⁴). Feinberg fait valoir que dans certains cas, des actes d'omission justifient une sanction parce que ces actes ne diffèrent pas de manière qualitative des tentatives délibérées de blesser autrui. Par exemple, la décision d'un médecin de ne pas prescrire de médicaments à un patient mourant qu'il n'aime pas : dans ce cas il est clair que l'inaction cause le décès du patient ou y contribue⁷⁵. La principale question de nature éthique consiste

70. Norman GERAS, *The Contract of Mutual Indifference. Political Philosophy after the Holocaust*, Londres, Verso, 1999.

71. *Ibid.*, p. 58.

72. *Loc. cit.*

73. *Ibid.*, pp. 39-40.

74. J. FEINBERG, *Harm to Others*, *op. cit.*

75. *Ibid.*, pp. 167, 179.

à déterminer s'il est raisonnable d'adopter la même perspective concernant les communautés distinctes qui ne s'engagent pas à s'aider les unes les autres de cette façon. La question est de savoir si celles-ci peuvent également être tenues responsables, du moins moralement, pour des omissions qui peuvent causer un préjudice⁷⁶.

Le fait de ne pas aider un nageur qui se noie lorsqu'il n'y a aucun risque personnel important pour soi, constitue un préjudice, selon Feinberg⁷⁷. Laisant de côté ce que l'on considère comme un risque personnel important, l'essentiel de l'argument de Feinberg est qu'il n'existe aucune raison de considérer le fait de ne pas sauver une personne qui se noie comme un geste moins coupable que celui de pousser une personne qui ne sait pas nager dans des eaux troubles⁷⁸. Ce n'est qu'en s'appuyant sur ce que Feinberg qualifie d'« allégation de cause limitée » qui stipule que les agents peuvent seulement être tenus responsables des blessures qu'ils causent délibérément, que quelqu'un comme Stangl (le commandant du camp de la mort de Treblinka) pourrait prétendre être libre de tout blâme ou de poursuite en protestant « qu'il n'a jamais blessé quelqu'un intentionnellement » lui-même⁷⁹. Feinberg soutient une notion plus large de la causalité comme, par exemple, lorsqu'une personne ne lance pas de ceinture de sécurité à un individu qui se noie. Dans ce cas, on pourrait considérer qu'un agent tient la vie d'une autre personne entre ses mains puisque peu importe ce qu'il décide de faire, cela déterminera si la partie en danger survivra⁸⁰. Selon Feinberg, on pourrait « hésiter » dans de telles circonstances à parler du « rôle causal » d'une personne dans le décès d'une autre, mais l'absence d'action doit néanmoins compter comme un « facteur causal » ayant mené à la perte de vie⁸¹.

La question de savoir si « tuer » est toujours pire que « laisser quelqu'un mourir » est une interrogation centrale dans la littérature sur l'Holocauste – et dans les débats théologiques connexes sur la question de savoir si Dieu doit être blâmé pour être demeuré passif devant la souffrance humaine⁸². Quant à l'idée du spectateur, Elie Wiesel a écrit que « le fait de demeurer spectateur est la réaction la plus moralement répréhensible de toutes » face à la violence et

76. Pour d'autres discussions sur ces questions, voir John KLEINIG, « Good Samaritanism », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 5, n° 4, 1976, pp. 382-407 ; Erik MACK, « Bad Samaritanism and the Causation of Harm », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 9, n° 3, 1980, pp. 230-259 ; Heidi M. MALM, « Liberalism, Bad Samaritan Law and Legal Paternalism », *Ethics*, vol. 106, 1995, pp. 4-31 et J. McMAHON, « Killing, Letting Die and Withdrawing Aid », *Ethics*, vol. 103, janvier 1993, pp. 250-279.

77. J. FEINBERG, *Harm to Others*, *op. cit.*, pp. 140, 162-163.

78. *Ibid.*, p. 172. Voir également Jonathan GLOVER, *Causing Deaths and Saving Lives*, Harmondsworth, Penguin, 1990, pp. 108ff.

79. J. FEINBERG, *Harm to Others*, *op. cit.*, p. 165.

80. *Ibid.*, pp. 173-175.

81. *Ibid.*, p. 175.

82. S. NEIMAN, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

elle range indéniablement une telle personne du côté de ses auteurs⁸³. Ses commentaires à propos de l'expérience de la victime face au regard passif du spectateur soulèvent des questions complexes quant à savoir si l'indifférence de l'observateur cause préjudice et si le fait de mourir publiquement et abandonné est un sort pire que mourir seul sans témoin. Le témoignage de Primo Levi sur l'expérience consistant à vivre à Auschwitz a permis d'analyser la « démolition de l'homme » par le refus systématique de réagir à l'autre ou de reconnaître des droits à avancer les revendications humaines les plus fondamentales⁸⁴. L'étude de Horwitz sur la façon dont bon nombre de gens vivant près du camp Mauthausen en Autriche affichaient une indifférence face aux groupes de travailleurs laisse entendre que le manque de reconnaissance humaine cause un préjudice important⁸⁵. L'atteinte à l'intégrité physique ne constituait pas l'enjeu ici, mais l'enjeu renvoyait plutôt à ce que Gay qualifie d'« indifférence mortelle à leur dignité humaine⁸⁶ ». Le regard passif et le manque de reconnaissance humaine entraînent ce que les étudiants américains en droit de la responsabilité délictuelle nomment « le préjudice dignitaire » ou le dommage à l'estime de soi, la douleur émotive⁸⁷.

Dan-Cohen discute du préjudice dignitaire en lien avec l'argument voulant que le principe de non-nuisance ait été réinterprété de manière à permettre le développement éventuel de la portée du droit criminel (comme dans les situations où les riches célébrités intentent des poursuites parce qu'elles ont été « blessées dans leurs sentiments⁸⁸ »). Les libéraux, de Mill à Feinberg, ont défendu une conception limitative du préjudice parce que d'autres définitions pourraient permettre une extension radicale du pouvoir de l'État et l'érosion des libertés individuelles. La défense que propose Feinberg du principe de non-nuisance en ce qui concerne la définition des limites du droit criminel repose sur une justification des « intérêts de bien-être » fondamentaux qui incluent

la poursuite d'un intervalle prévisible dans la vie d'une personne et l'intérêt qu'une personne a dans sa propre santé physique et sa vigueur, l'intégrité et le fonctionnement normal de son corps, l'absence de douleurs

83. Robert M. BROWN, « The Holocaust as a Problem in Moral Choice », dans Elie WIESEL et al. (dir.), *Dimensions of the Holocaust*, Evanston, Northwestern University Press, 1990, pp. 54-55.

84. Primo LEVI, *If This is a Man. The Truce*, Londres, Everyman's Library, 2000, p. 29 ; R.S. GORDON, *Primo Levi's, op. cit.* Voir particulièrement le commentaire du garde ss disant « qu'il n'y a aucun 'pourquoi' ici » (hier ist kein warum) discuté dans Levi.

85. Gordon J. HORWITZ, *In the Shadow of Death: Living Outside the Gates of Mauthausen*, Londres, I.B. Tauris, 1991. Voir également Primo LEVI, *The Drowned and the Saved*, Londres, Michael Joseph, 1988, pp. 138 et 148 au sujet des nombreuses façons de manifester « sa solidarité pour l'opprimé ».

86. Peter GAY, *My German Question. Growing Up in Nazi Germany*, New Haven, Yale University Press, 1998, p. 185.

87. M. DAN-COHEN, *Harmful Thoughts. Essays on Law, Self, and Thoughts*, Princeton, Princeton University Press, 2002, p. 170, note 31.

88. *Ibid.*, ch. 5.

lancinantes et de souffrance ou de défiguration grotesque, l'acuité intellectuelle minimale, la stabilité émotionnelle, l'absence d'anxiété et de ressentiment non fondées, la capacité de s'engager normalement dans des relations sociales et de jouir comme d'entretenir des relations amicales, d'obtenir au moins un salaire minimum et une sécurité financière, un environnement social et physique tolérable et une certaine part de liberté contre l'interférence et la coercition⁸⁹.

Lorsque ces buts minimaux sont « bloqués ou contrariés », soutient Feinberg, « une personne est effectivement victime d'un préjudice grave⁹⁰ ». Honneth offre une classification plus systématique de ces buts minimaux en distinguant trois intérêts humains principaux dans le fait de ne pas souffrir d'atteinte à l'intégrité physique, d'être libre de pratiques conçues pour diminuer ou humilier une personne et, d'être libre d'un manque de considération morale qui enlève à des groupes particuliers ou à des individus le droit de poursuivre toute personne ou toute collectivité qui leur fait du tort⁹¹.

Ce dernier intérêt humain est d'importance particulière pour la discussion tenue précédemment sur le préjudice causé par l'indifférence du spectateur. Il laisse entendre à l'encontre de Judith Shklar⁹² que le fait de causer une souffrance plutôt que d'agir de manière cruelle, s'avère la pire chose que nous puissions faire⁹³. L'obligation négative d'éviter de causer un préjudice aux autres ne résout pas le problème du préjudice dignitaire causé par un manque de compassion ou par indifférence⁹⁴. Le respect du principe de non-nuisance nécessite des obligations positives et des efforts collectifs pour créer des institutions économiques et politiques globales rendant possible pour les personnes vulnérables de protester contre les préjudices dont elles ont souffert⁹⁵. L'échec des groupes privilégiés à établir des institutions globales qui auraient ce mandat conduit les personnes les plus désespérées à conclure qu'elles ne sont pas suffisamment précieuses pour qu'on les considère comme des égaux sur le plan moral. Le principe de non-nuisance n'implique pas simplement les devoirs d'éviter délibérément de causer un préjudice aux autres. Il comprend des obligations positives de justice, visant à créer des institutions économiques et politiques globales qui créeront des opportunités pour les groupes vulnérables de protester contre le préjudice ; il exige également un engagement de venir en aide aux personnes désespérées, ne serait-ce que parce que l'inaction et l'indifférence peuvent s'avérer une atteinte grave à l'estime de soi.

89. J. FEINBERG, *Harm to Others*, *op. cit.*, p. 37.

90. *Ibid.*, p. 37.

91. Axel HONNETH, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, Polity Press, 1995. Nous remercions Martin Weber de nous avoir fourni cette référence.

92. J. SHKLAR, *Ordinary Vices*, *op. cit.*

93. Voir John KEKES, « Cruelty and Liberalism », *Ethics*, vol. 106, 1996, pp. 834-844.

94. L'étude controversée de Hannah ARENDT de la banalité du mal, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Harmondsworth, Penguin, 1994, souligne ce problème où, comme Susan NEIMAN, *op. cit.*, ch. 4 le fait valoir, « les mauvaises actions et la souffrance ne sont pas entièrement dépendantes de l'intention de causer un préjudice ».

95. Onora O' NEILL, *Bounds of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, ch. 7.

Conclusion

L'insistance placée sur l'atteinte grave à l'intégrité physique et mentale dans le droit international contemporain soulève d'importantes questions de nature éthique à propos des devoirs les plus fondamentaux qu'ont chaque communauté politique et chaque être humain à l'égard des autres. La question clé est de savoir si le devoir *prima facie* de ne pas blesser ou humilier les autres personnes a suffisamment de poids pour être considéré comme le principe moral central d'un consensus par recoupement global, précisément en raison de certaines « constantes anthropologiques » ou facteurs directeurs presque universels, comme le désir d'éviter une mort violente, des blessures corporelles et l'humiliation collective ou personnelle⁹⁶. Cette obligation ne va pas à l'encontre de la nature de la vie sociale et politique en imposant des demandes morales onéreuses sur les êtres humains qui ont droit à « des sympathies limitées » et à un altruisme limité. Cette conception de l'obligation universelle exige très peu des êtres humains et des communautés qui les représentent, mais les devoirs visés sont parfaits plutôt qu'imparfaits, puisque les êtres humains ne sont pas libres de les mettre de côté à leur gré. À partir de telles obligations limitées, d'autres devoirs plus étendus de bienveillance, comme l'a envisagé Ross, pourraient croître.

L'objection à cet argument est que le principe de non-nuisance décharge les agents moraux en permettant l'inaction face une grande souffrance. La critique lie son sort à celui consistant à déterminer si des actes d'omission peuvent être tout aussi préjudiciables que les actes commis. Feinberg, Levi, Wiesel et d'autres ont présenté de solides arguments permettant de conclure que l'inaction ou l'indifférence à la souffrance des autres peuvent aussi causer un préjudice. Le principe lié au stoïcisme voulant que tous les êtres humains aient une obligation morale *prima facie* de ne pas causer un préjudice à autrui a des implications plus radicales pour l'organisation politique mondiale et pour la politique mondiale et nationale, que ne le laisse entendre l'accent placé sur les devoirs négatifs. La plupart des êtres humains ne souhaitent pas uniquement être protégés contre une mort violente, des blessures physiques et la dégradation. À mesure que s'intensifient les interconnexions globales, un nombre croissant d'êtres humains semblent également espérer que seront développés des systèmes de responsabilité transnationale qui assureront que les sociétés affluentes seront réceptives aux intérêts des communautés vulnérables, et prêtes à prendre la responsabilité relativement aux préjudices causés par les sociétés privilégiées. La logique de ces aspirations est que le principe de non-nuisance nécessite non seulement l'abstention d'actes préjudiciables, mais également un engagement face à une responsabilité complexe qui reconnaît la façon dont les structures et les processus globaux causent un préjudice aux autres êtres humains et la façon dont l'absence de compassion ou l'indifférence

96. À propos des constantes anthropologiques, consulter N. GERAS, *op. cit.*, p. 164.

peut entraîner un préjudice dignitaire et nuire à l'estime de soi. Les obligations du droit international contemporain d'éviter de porter « atteinte grave à l'intégrité physique et mentale » devraient être accueillies parce qu'elles représentent un progrès moral dans la construction d'un « principe d'humanité » au sein de la structure de la société internationale. Mais le fait d'intégrer ce principe dans la société internationale exige des mesures politiques globales plus radicales qui incluent l'établissement d'institutions justes accordant aux peuples vulnérables de plus grandes possibilités pour contester les formes de préjudice passées, présentes et éventuelles. C'est la direction dans laquelle le droit devrait se développer si la société internationale doit faire de plus grands progrès dans l'application du principe de non-nuisance.

[Traduit de l'anglais]