Philosophie et droits humains

Les idées et les opinions exprimées dans ce livret sont celles des auteurs et ne reflètent pas nécessairement les vues de l'UNESCO. Les appellations employées dans cette publication et la présentation des données qui y figurent n'impliquent de la part de l'UNESCO aucune prise de position quant au statut juridique des pays, territoires, villes ou zones ou de leurs autorités, ni quant à leurs frontières ou limites.

Publié en 2004 par :

Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture
Secteur des sciences sociales et humaines
7, place de Fontenoy, 75350 Paris 07 SP

Sous la direction de Moufida Goucha, Chef de la Section de la philosophie et des sciences humaines, assistée de Mika Shino et de Feriel Ait-Ouyahia

© UNESCO

Imprimé en France

Sommaire

Philosophie et droits humains <i>Jérôme Bindé</i>	5
Les droits de l'homme en tant que principes éthiques et fondements de la loi <i>Ioanna Kuçuradi</i>	17
Individu, société, espèce : pour une éthique <i>Edgar Morin</i>	37
Quel avenir pour la philosophie ? <i>Jérôme Bindé</i>	53

Philosophie et droits humains

Jérôme Bindé

Essayons, pour commencer, d'imaginer la plaidoirie, ou plutôt le réquisitoire, que prononcerait à coup sûr l'avocat du diable contre cet intitulé : dans l'expression « philosophie et droits de l'homme », on considère la conjonction de coordination « et » comme allant de soi et signifiant une sorte de mariage pacifique ou pacifié entre la philosophie et les droits de l'homme. C'est également ainsi que l'on voit habituellement les choses dans le système des Nations Unies – par vocation en quelque sorte. Comme le pape aurait vocation au martyre, le système des Nations Unies aurait vocation à l'irénisme¹. Or, dans ce cas précis de la philosophie et des droits de l'homme, je pense que la conjonction de coordination, si

1. Irénisme : attitude de compréhension dans la discussion entre personnes d'opinions différentes (définition de *Le Robert quotidien*, Paris, édition 1996).

elle devait signifier une affinité élective ou une union pacifique, ne va en réalité pas du tout de soi. Certes, je ne nie pas qu'il y ait une affinité élective entre les droits de l'homme et certains courants de la philosophie. Mais si l'on élargit le regard à ce qui s'est effectivement passé dans l'histoire de la philosophie, les rapports ont souvent été très violents entre la philosophie et les droits de l'homme, dès lors que ceux-ci ont émergé en tant que construction consciente et articulée ; avant même l'émergence du concept de droits de l'homme, la philosophie a souvent entretenu un rapport polémique avec ce qui a précédé l'élaboration de ces droits, par exemple le concept d'humanité, ou le concept de l'humain lui-même. Et force nous est de reconnaître que ce sont souvent les philosophes les plus brillants, parfois même les plus grands maîtres de la philosophie, qui se sont déchaînés contre les concepts que nous manions aujourd'hui lorsque nous parlons de philosophie et de droits de l'homme.

Sans développer ce point en détail, je dirais volontiers que la philosophie a été fréquemment radicale dans son option anti-humaniste et autoritaire. Comme l'écrivait justement l'un des plus grands philosophes de tous les temps : « penser, c'est dominer » (Hegel). Mais bien avant lui, d'autres l'avaient précédé dans cette direction. Sans faire une recension exhaustive de la Grèce à aujourd'hui, je crois qu'il faut évoquer ici Platon, mais aussi

Hobbes, Marx, Nietzsche, les philosophes totalitaires italiens et allemands, Heidegger évidemment, dont les positions sur l'humanisme sont bien connues, et même Foucault, l'auteur des *Mots et les choses*, qui a développé un très brillant anti-humanisme théorique tout en prenant des positions dans le domaine des droits de l'homme tout à fait louables du point de vue pratique. Il est clair que, pour nombre de maîtres majeurs de la philosophie, l'homme n'est pas, contrairement à ce qu'estimait Protagoras, la « mesure de toute chose ». On ne peut que constater qu'il y a là quelque chose comme une constante – peut-on dire une sorte de projet ? C'est d'ailleurs ce mot que prononce Peter Sloterdijk dans la conférence du 28 octobre 1999 qui a fait l'objet d'une grande polémique, non seulement en Allemagne, mais aussi à l'échelle internationale, et qui a été publiée en français sous le titre *Règles pour le parc humain*². Ce qu'affirme non sans esprit de provocation Sloterdijk, c'est qu'il existe un projet, comme une sorte de fil sombre de la philosophie qui, loin de promouvoir l'être humain ou l'humanité (et les droits de l'homme), viserait au contraire la domestication de l'espèce humaine.

2. *Règles pour le parc humain : Une lettre en réponse à la lettre sur l'humanisme de Heidegger*, Paris : Éditions Mille et une nuits, 2000. Thriller de philosophie politique traduit de l'allemand par Olivier Mannoni.

Ceux qui connaissent bien les philosophes que je viens d'évoquer savent du reste que même entre des philosophes aussi différents que Platon et Nietzsche, on retrouve des concepts communs : le concept de sélection, celui de dressage, ainsi qu'un certain nombre de motifs connexes, que Sloterdijk identifie assez finement. Dans *Règles pour le parc humain*, il rappelle qu'il y a une conception pastorale de la philosophie suivant laquelle l'humanité doit avoir des bergers, et que nul n'est mieux placé pour jouer ce rôle que le philosophe-roi ou le roi-philosophe.

Sur ce point, Nietzsche a été un très bon lecteur de Platon : il avait parfaitement repéré ce thème de la pastorale, de la sélection et du dressage, qu'il renverse à sa manière et qu'il utilise dans une toute autre perspective que celle de Platon. Comment ne pas évoquer aujourd'hui ce thème de la domestication de l'espèce humaine, et de l'anti-humanisme qui l'accompagne, compte tenu de l'actualité récente ? Face aux avancées de la science et des biotechnologies, face aux possibles manipulations de l'être humain, nous sommes désormais confrontés à la possibilité de réaliser ce rêve d'autodestication de l'espèce humaine – ou plutôt de la domestication de l'espèce humaine par certains membres de l'espèce humaine. Cette question est soulevée bien sûr dans le texte de Sloterdijk auquel je fais référence, et je crois que, quand on parle aujourd'hui de philosophie des droits humains,

l'une des tâches principales serait de construire des remparts contre ce projet.

En contrepartie, il y a un autre versant, beaucoup plus lumineux : celui qui unit étroitement la philosophie et les droits de l'homme. Et je dirais que deux moments à cet égard méritent tout particulièrement d'être mentionnés. Certes, je sais bien qu'il y a quelques décennies on a rédigé de très beaux ouvrages dans cette maison qu'est l'UNESCO, des ouvrages que je ne veux pas remettre en cause, d'autant plus que ce sont certains de mes prédécesseurs, très brillants au demeurant, qui les ont élaborés : ces travaux avaient tendance à célébrer de manière un peu trop irénique une sorte de communion généalogique historique totale sur les droits de l'homme. On retrouvait partout les droits de l'homme, à toutes les époques de l'histoire ; mais il me semble qu'on entretenait une sorte de confusion, parce que l'on confondait la célébration des vertus ou la réflexion éthique sur celles-ci et le système de la construction philosophique, politique et historique des droits de l'homme, qui est tout autre chose.

Je crois, pour ma part, qu'il y a un premier moment-clé pour comprendre ce qui a pu souder un destin commun entre la philosophie et les droits de l'homme : le moment stoïcien. C'est au sein du stoïcisme antique qu'émerge en effet l'idée, décisive pour l'émergence de l'universalité des droits, de citoyenneté du monde. Et c'est à

peu près au même moment que naît, dans l'espace de la réflexion philosophique antique, l'idée de la mondialisation. Car cette idée est née en fait dans l'empire romain, chez le grand historien Polybe (200-125 avant notre ère), qui déjà donnait une définition de la mondialisation voici vingt-deux siècles quand il soulignait qu'auparavant – c'est-à-dire avant les bouleversements historiques ayant conduit à la constitution d'un empire à prétention universelle – les événements qui se déroulaient dans le monde n'avaient guère de lien entre eux, mais que maintenant ils étaient tous pris dans un même ensemble. « Dans le passé, écrit Polybe, l'histoire du monde a consisté, pour ainsi dire, en une série d'épisodes semblables, dont l'origine et la conséquence sont aussi différentes que le lieu où ils se sont déroulés. À partir de maintenant, cependant, l'histoire devient un vide organique : les histoires de l'Italie et de l'Afrique sont liées à celles de l'Asie et de la Grèce, et tous les événements sont reliés et participent à une fin unique. ».

Donc, c'est au moment même où a émergé cette conscience de l'intégration du monde, du moins de la partie du monde connue de l'époque (mais avec quand même la pensée de l'universalité de ce monde), qu'une autre forme de mondialisation est immédiatement apparue : le sentiment d'appartenance au monde. Ce sentiment d'appartenance au monde, on date sa naissance, conceptuellement, du stoïcisme, avec cette anticipation tout à fait prospecti-

ve de ce qui se passera plus tard à l'époque de l'humanisme et des Lumières. Je veux bien sûr évoquer ici le concept du cosmopolitisme, né dans l'espace antique, première figure de l'universalisme, forgée par les philosophes stoïciens. Lorsque l'on évoque les droits de l'homme, c'est bien une norme universelle que l'on vise : des systèmes de normes, il peut y en avoir des millions, mais l'universalisme impose une autre considération de l'unité. Alors, si cette universalité et si cet universalisme sont des concepts-clés de la philosophie et des droits de l'homme, le stoïcisme en revanche n'édifie pas encore une politique des droits de l'homme. Il en esquisse les éléments précurseurs, car ce courant de pensée correspond aussi à la phase où le droit romain, d'une certaine manière, se « philosophe » au contact des concepts grecs : l'évolution du droit romain a donc débouché sur la construction d'un droit à visée universelle, et c'est bien pour cela qu'il a connu un tel succès, bien au-delà de l'espace historico-géographique dans lequel il a vu le jour.

Cette rencontre du droit, de la philosophie, de l'émergence du concept de cosmopolitisme et de l'universalité a été liée aussi à l'idée que l'homme est un animal logique (conception stoïcienne), donc un animal du logos, de la raison, du langage, mais du langage conçu comme langage rationnel. Elle crée cette possibilité inouïe que l'humanité se reconnaisse comme humanité,

alors que dans la conception de tant de sociétés, la notion d'humanité est essentiellement ethnique ou communautaire : elle est réservée uniquement à ceux qui se nomment eux-mêmes les hommes, c'est-à-dire aux membres de l'ethnie ou de la communauté. Rappelons seulement qu'encore à la Renaissance, il y eut une grande dispute pour décider si les Indiens avaient une âme ; et que la définition du concept d'humanité n'a été « achevée » dans l'histoire qu'extrêmement tardivement (je mets cet achèvement entre guillemets, car la tâche de définir l'humanité n'est bien sûr pas achevable, elle est proprement sans fin). Donc cette idée que la citoyenneté dépasse le concept territorial est née également dans ce cosmopolitisme antique puisque, selon la maxime stoïcienne, « sur toute la terre, l'homme noble est dans sa patrie ».

L'homme noble – non pas au sens social, mais au sens philosophique du terme – est citoyen de la terre : sa patrie est le monde, et c'est déjà l'émergence de la terre-patrie si chère à notre ami Edgar Morin. En quelques mots, je rappellerai l'argument qu'Edgar Morin a développé très brillamment aux *Entretiens du XXI^e siècle*³, cette

4. Cf. *Les clés du XXI^e siècle*, Jérôme Bindé (dir.), Paris : Éditions du Seuil – Editions UNESCO, 2000, première anthologie des « Entretiens du XXI^e siècle » et des « Dialogues du XXI^e siècle », organisés par la Division de la prospective, de la philosophie et des sciences humaines de l'UNESCO.

idée qu'il y a deux formes de mondialisation. La première, née à la Renaissance avec les voyages de découverte, s'est développée au siècle des Lumières et au cours des révolutions industrielles successives : de nature hégémonique et dominatrice, cette première mondialisation a été essentiellement celle des techniques, du pouvoir, de la finance et des marchés. Mais il y a eu une seconde mondialisation qui, partie de Montaigne, de Las Casas et de l'humanisme de la Renaissance, est une mondialisation des consciences, de la citoyenneté planétaire, de l'internationalisme, de la solidarité et de l'affirmation des droits. Mais je ne développerai pas ce point aujourd'hui, faute de temps.

Où me mènent ces rappels rétrospectifs ? A quelques considérations prospectives. Je les ai esquissées tout à l'heure ; il est clair que nous devons faire notre deuil d'un certain optimisme dogmatique. Notre hypothèse de départ, c'est que la conception des droits de l'homme n'est nullement assurée : il n'y a pas de sens unique de l'Histoire, ni d'évolution linéaire vers le progrès ; l'homme n'est pas déterminé. Il y a une certaine finalité, bien sûr, comme l'a dit Kant : il faut concevoir l'homme comme aléatoire et, d'une certaine manière, néanmoins, comme finalisé, mais d'une certaine manière seulement. Il n'y a pas de direction toute tracée dans l'histoire, les choses peuvent toujours bifurquer très vite. Or, nous sommes face à des menaces, à de nouveaux défis : l'eugénisme,

par exemple, et le risque, que j'ai évoqué, d'une auto-domestication de l'espèce humaine.

Face à ces dangers, il est urgent de joindre les forces de la philosophie et de la prospective pour approfondir la notion des droits humains, compte tenu de ces nouveaux défis. Bien sûr, il est essentiel de faire appliquer – ce qui n'est pas le cas aujourd'hui – les droits de l'homme internationalement reconnus et proclamés dans les instruments universels, tels que la Déclaration universelle des droits de l'homme et les deux Pactes internationaux relatifs aux droits de l'homme. Certes, c'est un travail immense, mais il va nous falloir aussi innover, produire de nouvelles normes. Nous ne pouvons pas nous dérober à cette tâche imposée par les progrès technologiques, par l'intrusion croissante dans la vie privée évoquée par Edgar Morin, par le péril de manipulation de l'être humain. Ce travail, ce sont les prospectivistes, les philosophes, les juristes, les experts et le public – car ce débat doit aussi être public – qui doivent y travailler ensemble, si nous voulons donner un futur aux droits humains et si nous voulons que nos descendants aient eux-mêmes des droits. Je sais que l'expression « droit des générations futures » a suscité de nombreuses polémiques, mais je me souviens aussi que, dans le droit romain des successions, les êtres non encore nés avaient des droits. Donc, des juristes extrêmement fameux et respectés ont conçu que

nos descendants – je ne dirai pas les générations futures, parce que cela engendrerait des polémiques – les êtres non encore nés aient des droits en tant qu'individus futurs, tout comme leurs droits étaient réservés dans les successions romaines.

Pour conclure, il me paraît nécessaire de lier cette réflexion sur philosophie et droits de l'homme à la définition d'une éthique de l'avenir, d'une éthique du futur dont nous avons essayé ailleurs d'esquisser les contours⁴.

4. J. Bindé, « Pourquoi faut-il retrouver le temps perdu ? », *Futuribles*, n° 226, décembre 1997. Voir aussi « Towards an Ethics of the Future », *Globalization*, 2001 et conclusion d'*Un Monde nouveau*, Éditions Odile Jacob / Éditions UNESCO, 1999.

Les droits de l'homme, en tant que principes éthiques et fondements de la loi

Ioanna Kuçuradi

Avoir mis les droits de l'homme au premier plan est la réalisation la plus importante de l'humanité au XX^e siècle. Cela s'est traduit en particulier après la seconde guerre mondiale par la fondation des Nations Unies.

Mais, vers la fin du XX^e siècle, le concept de droits de l'homme est devenu une mode et, en conséquence, un slogan vide de contenu. De là résulte aussi bien l'inflation que l'on observe du nombre de droits de l'homme reconnus que la confusion conceptuelle croissante des instruments internationaux relatifs à ces droits.

Ainsi, en dépit du fait que chacun parle à présent des droits de l'homme, des violations flagrantes de ces mêmes droits continuent d'être commises dans de nombreux pays. Des lois sont imposées sans qu'aucun effort ne soit fait pour les mettre en accord avec les droits de l'homme,

c'est-à-dire sans prendre en compte leurs conséquences prévisibles au regard de ces droits. Des états violent non seulement les droits de leurs ressortissants, mais également ceux de ressortissants d'autres pays.

Pourquoi en est-il ainsi ? Il me semble qu'une des raisons principales de cet état de choses – sa raison théorique principale – est l'absence d'une compréhension suffisante de la nature des droits de l'homme. Si les gens savaient vraiment ce que signifient les droits de l'homme, la plupart d'entre eux – j'en suis sûre – seraient prêts à tout faire pour les protéger.

C'est pourquoi je pense qu'avant de traiter de leurs aspects théoriques ou pratiques, il nous faut apporter une réponse fondée épistémiquement à la question « Que sont les droits de l'homme ? ».

* *

Que sont les droits de l'homme ? Cette question est simple mais cruciale car, de la réponse qu'on y apporte découle le critère permettant de distinguer les droits de l'homme des autres droits.

Ce que nous appelons « droits de l'homme » est en premier lieu une idée, une conception de l'esprit. L'idée que, du fait même de son humanité – à savoir de son appartenance à une espèce qui produit le pain que nous

mangeons, qui a découvert l'électricité que nous employons à chaque instant, qui a écrit *Le Petit Prince* que certains d'entre nous ont lu, qui a conçu l'idée d'équité (ΕΠΙΕΙΚΕΙΑ), – qui a créé, dans certains pays, l'institution de l'*Ombudsman*, – l'être humain doit être traité, d'une manière qui permette à chacun de réaliser ces potentialités humaines. Il doit être traité ainsi parce que, dans la vie, la plupart des êtres humains sont privés par d'autres de cette possibilité.

C'est ce que l'article 1 de la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme* exprime en déclarant : « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité. » C'est à ma connaissance le seul article qui formule la conception des droits de l'homme sur laquelle se fondent les principaux instruments internationaux relatifs à ces droits¹.

L'être humain doit se comporter envers son prochain dans un esprit de fraternité et non pas comme Caïn et Abel. Mais alors, comment ?

1. Voir également: Ioanna Kuçuradi, « Human Rights. The Idea, the Demands and the Instruments », in *The Idea and the Documents of Human Rights*, Ankara 1995, pp. 75-92.

Les 28 articles suivants de la Déclaration sont une tentative de répondre à ce « comment ». Les deux *Conventions Internationales* ainsi que d'autres instruments internationaux semblables représentent des tentatives – ou des intentions – d'établir les conditions d'un tel comportement fraternel, c'est-à-dire d'établir des normes « universelles » fondamentales qui doivent régir les rapports sociaux à divers niveaux de la législation et dans l'administration des affaires publiques, de sorte que les individus aient la possibilité de réaliser – chacun selon ses moyens – les potentialités de l'être humain, que j'ai citées précédemment.

Les « droits de l'homme » sont avant tout un ensemble de principes éthiques, négatifs ou positifs, sur la façon dont les individus doivent être traités. Ils constituent une tentative – quoique très insuffisante en pratique et en théorie – d'introduire des exigences éthiques dans l'organisation de la société, dans la loi et dans la politique.

Cependant, à la lecture des divers textes internationaux relatifs aux droits de l'homme on observe, si l'on garde à l'esprit certaines distinctions épistémologiques – concernant le savoir, les normes etc. –, que les normes (ou les droits) qui y sont mentionnés sont de natures et de portées différentes et que, parfois, elles se contredisent – ce qui n'est pas sans conséquences pour la protection réelle des droits de l'homme. Par exemple en ce qui concerne la restriction des droits, la législation fondée sur les droits de

l'homme et la satisfaction des exigences (ou des impératifs) qu'ils entraînent, tant en général que dans les cas d'espèce.

Ceci rend nécessaire une nouvelle réflexion sur les normes en général et sur les droits de l'homme en tant que normes fondamentales et universelles (pour la législation et l'application de la loi) au regard de la situation actuelle du monde – en considérant l'« abus » des droits de l'homme d'une part, et de l'autre la violation des droits de l'homme par l'application de certaines lois – ; un « abus » que la communauté mondiale essaye actuellement d'empêcher en augmentant le nombre d'instruments relatifs aux droits de l'homme et en s'efforçant de parvenir à un consensus dans la compréhension de droits simples. On prête encore peu d'attention aux problèmes qui surgissent lorsque l'on considère ces instruments en gardant à l'esprit tant les problèmes auxquels on fait face dans les situations concrètes qu'une conception philosophiquement clarifiée des termes en jeu, à savoir des termes qui suivent l'expression « le droit de... ».

* *

De quel type de norme relèvent les droits de l'homme ? Pour répondre à cette question, je dirai d'abord quelques mots sur le concept de norme.

L'existence de normes, différentes et changeantes, est un fait spécifique à l'humanité qui établit des rapports

sociaux et crée des rôles mettant en jeu des individus concrets.

Les normes sont établies, délibérément ou non, afin de créer un ordre dans un groupe donné, c'est-à-dire afin de fixer la mesure de ce qui est juste ou injuste, afin de déterminer par conséquent la conduite des individus ou la manière dont les rapports sociaux s'établissent entre les différents membres d'un groupe donné. Celui qui assume ou se trouve dans un rôle donné, doit se comporter selon les normes constituant ce rôle.

Les normes s'énoncent habituellement en termes de devoirs ou de droits. Ceci signifie que les propositions qui les expriment ne relèvent pas de la connaissance, elles n'ont pas d'objet indépendant de ceux qui les énoncent. Par conséquent les normes ne sont ni vraies ni fausses².

C'est là leur spécificité épistémologique principale ainsi que l'origine des difficultés que présente l'évaluation d'une norme donnée : les normes ne peuvent être ni prouvées ni réfutées ; leur évaluation relève d'un traitement épistémologique différent.

2. Pour ce point voir Ioanna Kuçuradi, « Knowledge and its Object », in *The Concept of Knowledge*, Ioanna Kuçuradi and Robert Cohen (editors), Boston Studies in the Philosophy of Science 170, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1995, pp. 97-102.

Les prémisses épistémologiques et les types de raisonnement dont les normes se déduisent sont très différents de ceux qui sous-tendent les propositions relevant de la connaissance.

La spécificité axiologique d'une norme dépend de la spécificité épistémologique de ses prémisses. Sa justification ou son « fondement » est liée à la possibilité de remonter à ses origines – aux prémisses dont elle découle – et d'appréhender sa spécificité épistémique, c'est-à-dire à la possibilité de déterminer si les prémisses dont elle découle relèvent de la connaissance ou bien sont elles même des normes et de déterminer alors de quel genre de connaissance ou de normes il s'agit.

Cette évaluation épistémologique, que chaque norme doit subir, est quelque chose de tout à fait différent de ses modes de validation ou d'application. Ces derniers consistent en diverses procédures sociales et politiques visant à établir un large consensus sur une norme donnée. Pour découvrir comment une norme morale a été établie, il est nécessaire de procéder à une analyse sociologique, alors que pour découvrir comment une norme légale est mise en vigueur, il faut lire les minutes des instances dont son application dépend.

Ce à quoi on assiste actuellement dans le monde, c'est à la recherche d'un consensus sur certaines normes sans

que les spécificités épistémologiques – axiologiques des normes en question soient prises en compte. C'est là que réside l'un des principaux dangers des décisions « démocratiques » dans le monde actuel. Cela rend possible l'application, par consensus ou par un vote à la majorité des voix, de normes qui sont contraires aux droits de l'homme.

Ce que j'ai dit au sujet de la spécificité épistémologique – axiologique des normes est vrai aussi bien pour les normes morales que pour les normes légales.

Nous appelons « morale », tout système de normes auquel les individus d'un groupe donné (ou d'une culture donnée) doivent obéir dans leur action en relation avec les autres : ce sont des normes de comportement et de conduite, aussi bien que des normes de jugement. Ce système fixe les notions de « bien » et de « mal » au sein d'un groupe, d'une « société » ou d'une « culture » donnés.

Or, si on considère ces normes morales avec un peu de recul, on observe aisément qu'elles diffèrent en partie d'un groupe ou d'une « culture » à l'autre, et qu'elles varient également avec le temps au sein d'un même groupe : des types de comportement, interdits à une époque, sont encouragés à une autre. On voit également, qu'en fonction des normes différentes relatives à une même situation, un même acte peut être simultanément qualifié de bon ou de mauvais. Ce fait, que le postmodernisme a

tenté de justifier théoriquement, en perdant de vue la spécificité d'autres normes, a mené particulièrement les jeunes et principalement dans la « société occidentale », au rejet (théorique) de toute norme³.

Cette observation mise à part, on remarque qu'il existe aussi des normes qui ne présentent pas de telles variations comme, par exemple, le fait de 'tenir sa parole'. Dans chaque culture ou chaque groupe, les individus sont censés obéir à ces deux types de normes à la fois.

Pour cette raison, la première distinction que nous devons faire, se situe entre les normes de jugement – ou jugements de valeur – et les normes de comportement ou de conduite car, bien qu'elles soient facilement transposables, le rôle qu'elles sont censées jouer est différent.

Les normes de jugement moral – ou propositions générales sur ce qui est bien ou mal – sont censées déterminer nos jugements ou encore être utilisées à des fins d'évaluation - que ce soit d'une action, d'une personne, d'une situation etc. – ; tandis que les normes de conduite morale sont censées déterminer notre action dans la vie. En d'autres termes, les normes de jugement sont censées

3. Voir également : Jeanne Hersch, « "développement culturel" une réponse expérimentale », dans *la philosophie et le développement culturel*, Ankara 1993, pp 31-32

servir de critères pour établir la valeur d'actions données ; tandis que les normes de conduite - règles ou principes moraux – sont censées déterminer l'action qui doit être menée dans chaque situation.

Et le « devoir » qui résulte de ces dernières normes de conduite ou de comportement, se déduit de présupposés épistémiques différents et ce, par d'autres types de raisonnement.

Pour mon propos, je me contenterai seulement d'indiquer deux tels types de normes: celles qui se déduisent de l'expérience, par induction, dans différents contextes historiques et celles qui se déduisent de la comparaison de différentes conditions (humaines ou historiques) données, au regard de la spécificité de l'être d'humain – ou de ce que l'on appelle la dignité humaine. Le premier type de normes peut se justifier, si l'on veut, statistiquement, le second par un genre de raisonnement semblable au *raisonnement par l'absurde*.

À l'origine du premier type de normes (de comportement) se trouvent des conditions naturelles ou sociales données, aussi bien que des conceptions différentes de l'être humain suivant les cultures. Ce sont des normes de comportement, liées aux conditions existant à un moment donné, dont la fonction pratique est de préserver l'ordre existant dans ces conditions au moment où

elles sont formulées. Si elles ont été établies avec sagesse, elles restent en vigueur tant que les conditions qui les ont vu naître se maintiennent. Mais quand ces conditions changent, elles perdent leur fonction et leur signification, c'est-à-dire que le « devoir » qu'elles expriment, perd son fondement. Beaucoup de formes de comportement traditionnelles ou coutumières transmises d'une génération à l'autre dans un groupe culturel donné, appartiennent à ce type de normes. Ainsi, bien qu'au cours du temps les conditions qui ont produit ces normes cessent d'exister – ce qui signifie qu'il n'y a plus de raison justifiant le « devoir » qu'elles expriment –, les membres du groupe essaient de les maintenir. On assiste même à des tentatives de rétablir des normes anciennes

Cependant, avec le temps, le changement des conditions fait apparaître dans chaque domaine de nouvelles normes, le plus souvent incompatibles avec les anciennes. On touche là du doigt le point dont résulte en grande partie ce que l'on appelle la « crise des valeurs ». Il semble que ceux qui insistent à conserver de telles normes, ignorent la source dont leur caractère impératif découle, c'est-à-dire qu'ils ignorent leurs spécificités épistémiques.

Les normes de ce genre – dont les proverbes ou les adages de la sagesse populaire font également partie – résultent de l'évaluation de l'effet produit par tel ou tel type de comportement, c'est-à-dire de l'avantage qu'il procure ou

du tort qu'il cause, la plupart du temps, à ceux qui l'adoptent. Les normes appartenant à cette catégorie disent en fait la chose suivante : lorsque quelqu'un se comporte de telle ou telle manière, la probabilité de préserver son intérêt, et parfois celui des autres, augmente. En d'autres termes : si, dans un cas donné, on n'est pas en mesure de faire une évaluation correcte, mais si on a la volonté de protéger ce que l'on considère comme son intérêt – ou celui du groupe auquel on appartient –, il est plus probable d'y parvenir en se comportant de la manière dont l'exige la norme (règle, etc.). Ceci, naturellement, n'exclut pas la possibilité que, dans certains cas, on nuise à son intérêt ou à celui des autres en suivant une norme. Les différentes normes qui distinguent les cultures entre elles sont la plupart du temps des normes de cette sorte. C'est également le genre de normes que les partisans d'un respect égal envers toutes les cultures nous invitent à observer et que ceux qui défendent la préservation des identités culturelles souhaitent rétablir, sans les évaluer, c'est-à-dire sans prendre en compte leurs implications concrètes pour les êtres humains qui sont nés par hasard d'une mère et/ou d'un père élevés dans un groupe culturel donné.

Quant aux autres genres de normes (ou propositions relatives au « devoir »), provenant de la connaissance de la valeur de l'être humain : elles s'en déduisent, directement ou indirectement, par la considération des condi-

tions humaines ou historiques qui portent atteinte à cette valeur (par exemple « tu ne tueras point », « il ne sera fait aucune discrimination raciale »).

Il me semble que le raisonnement qui mène à l'établissement d'une telle norme (ou principe) est – schématiquement – le suivant : en raison de la valeur ou de la spécificité de l'être humain, ou des potentialités de l'espèce humaine, aucun être appartenant à cette espèce ne doit faire quoi que ce soit qui porte atteinte à cette valeur et rende impossible la réalisation de ces potentialités. De telles normes sont souvent formulées de façon négative : elles exigent qu'aucun être appartenant à l'espèce humaine ne soit soumis à un traitement qui empêche la réalisation de telles potentialités (par exemple : « nul ne sera soumis à la torture », etc.).

Ce que nous appelons droits de l'homme ou droits fondamentaux constitue un exemple typique de ce genre de normes. Les droits de l'homme expriment – en fait, veulent exprimer – des exigences éthiques sur la manière dont chaque être humain doit être traité et doit traiter les autres (indépendamment de qui il est ou de la situation particulière dans laquelle il peut se trouver), afin que la dignité humaine soit protégée dans les faits.

Tous ces genres de normes se retrouvent dans la loi positive. Je me bornerai ici à dire quelques mots sur certai-

nes différences entre les normes morales et les normes légales qui sont directement pertinentes pour notre propos.

Les normes légales définissent, entre autres, les limites à l'intérieur desquelles les personnes physiques ou morales peuvent se mouvoir, les actes que l'on peut ou que l'on ne peut pas accomplir, ainsi que le traitement que l'on doit subir si on transgresse ou viole ces limites.

Elles définissent également l'organisation des rapports sociaux, c'est-à-dire comment les personnes physiques ou morales, dans le rôle qu'elles assument, doivent se comporter les unes envers les autres. Ces normes sont ce que nous appelons « les droits et les devoirs ».

Un droit est, en général, le « droit de quelqu'un ». Pour employer le concept platonicien de droit, que je trouve tout à fait approprié : un droit est quelque chose qui est dû (οφειλόμενον) à quelqu'un par quelqu'un d'autre. Dans le cas des droits de l'homme ils expriment le traitement qui est dû à chaque être humain par les autres.

Il échappe souvent à l'attention que les droits de l'homme doivent se comprendre aussi bien au sens actif que passif. Cela a des conséquences préjudiciables, en particulier dans l'enseignement de ces droits. Par exemple, l'enseignement des droits de l'homme semble porter, la plupart du temps, sur l'éducation civique, et non pas sur l'éthique, c'est-à-dire qu'il vise à apprendre aux gens

ce que sont leurs droits et comment les réclamer, plutôt qu'à éduquer les personnes qui ont la volonté de protéger les droits de l'homme et qui possèdent le savoir nécessaire à cette protection.

Les droits de l'homme, tels qu'ils sont formulés dans les conventions internationales, expriment l'exigence qu'aucun être humain ne soit soumis à certains traitements, ils énoncent les traitements, directs ou indirects, auxquels un individu doit ou ne doit pas être soumis, afin d'être à même de réaliser, autant qu'il le peut, les potentialités humaines – y compris éthiques – qui constituent le fondement de la dignité humaine.

Trop souvent encore, les individus ne se comportent pas les uns envers les autres de la manière dont les droits de l'homme l'exigent. Qui, alors, doit les protéger ?

Si nous considérons les conventions internationales relatives aux droits de l'homme et plus précisément ceux à qui elles s'adressent – à l'exception de la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme*, qui s'adresse à « chaque individu et à chaque organe de la société » – la réponse semble claire : l'instance qui doit garantir – directement ou indirectement – que les individus soient traités d'une manière conforme aux droits de l'homme, est l'État.

La signature d'une telle convention est un engagement pris par un État envers ses citoyens et les autres États

signataires. Par cette signature il s'engage envers ses citoyens et la communauté mondiale, à faire respecter les exigences que les droits de l'homme expriment ; il garantit (au moins verbalement), que les individus seront traités conformément aux exigences des droits de l'homme. Il garantit que les lois – les normes légales – découlent de ces principes de base et qu'elles sont effectivement mises en application par ceux qui sont responsables de leur exécution – les agents de l'État, les juges, la police etc...

Mais qu'en est-il lorsque des normes énoncées dans ces conventions internationales sont contradictoires ? C'est une question que je n'aborderai pas ici.

* *

Résumons la spécificité des normes ou des principes que nous appelons « droits de l'homme », ce qui les distingue des normes morales/culturelles et des normes légales :

a) Les droits de l'homme sont des normes ou des principes qui découlent, dans des conditions historiques données, de la connaissance de la valeur de certaines potentialités humaines. Ils expriment les conditions préalables générales jugées nécessaires à la réalisation de ces potentialités et ils formulent des exigences quant à la manière de traiter les êtres humains. C'est dans cette spécificité que réside leur « universalité » et non pas, comme on le suppose habituellement, dans le fait qu'ils s'appli-

quent au monde entier. Cette spécificité est également la raison pour laquelle tout doit être fait pour étendre, autant qu'il est possible, ces principes à l'ensemble du monde. Pour autant que l'on réévalue les instruments du droit international, il est possible d'étendre la validité d'une norme à l'échelle mondiale, par les procédures formelles nécessaires.

Les normes culturelles, quant à elles, se déduisent de façon empirique à partir de conditions spécifiques. Elles visent à protéger les intérêts d'un groupe donné ; en général contre les intérêts d'autres groupes. Beaucoup de normes légales sont issues de telles normes ou en sont la légalisation.

C'est en raison de leur spécificité épistémologique/axiologique que les droits de l'homme, clairement conçus, constituent la norme de référence d'où, de façon directe ou indirecte, les normes légales doivent découler, c'est-à-dire qu'ils doivent constituer les prémisses principales de la loi positive ; pour peu que nous soyons conscients du fait que le but de la loi est la justice (droits de l'homme) et la protection de la dignité humaine, et non la défense des seuls intérêts personnels ou de groupes qui, en tant que tels, s'opposent inévitablement.

Ce à quoi nous assistons actuellement dans la loi positive, c'est à une juxtaposition de normes légales,

dont certaines sont déduites des droits de l'homme et d'autres découlent directement de conceptions culturelles, c'est-à-dire de jugements de valeur au sein d'un groupe donné. Ce qui rend possible l'existence de normes contradictoires s'appliquant à une même situation.

b) Les droits de l'homme sont des normes qui définissent la manière dont chaque être humain, doit ou ne doit pas être traité. C'est ce qui fait qu'une telle norme est un droit, un droit de l'homme. Considérés ainsi, dans leur formulation négative, les droits de l'homme sont le fondement de la législation.

c) Cependant, considérés dans une perspective positive, ce sont également des normes de conduite pour les relations interhumaines et sociales. Ils expriment les conditions minimales de l'action morale dans la vie publique.

C'est la raison pour laquelle les droits de l'homme en tant que principes d'action présupposent, pour être efficaces i) que les individus aient la volonté d'agir en conséquence et qu'ils aient une connaissance claire de leur contenu, ii) qu'ils soient à même d'en voir l'application dans chaque cas d'espèce.

La connaissance de la spécificité épistémologique des droits de l'homme nous fait également comprendre la chose suivante : Tous les types de normes pratiques (de normes morales ou légales), indépendamment de leurs

prémises et de la manière dont elles sont établies, visent à créer un ordre dans un groupe donné. Une question se pose alors : l'existence de l'ordre – de tout ordre – suffit-elle à la protection des droits de l'homme ? Si nous arrivons à surmonter le préjugé, ou le jugement de valeur, selon lequel l'« ordre est bon en soi », nous voyons que tout ordre ne permet pas l'épanouissement de la personne humaine – c'est-à-dire l'exercice de ses potentialités humaines. Ce que les droits de l'homme visent, c'est la création permanente d'un tel ordre.

Ceci nous montre également que la Loi générale n'est pas suffisante ; des lois déduites des conditions historiques spécifiques à la lumière des droits de l'homme sont également nécessaires. Il est très possible – et c'est souvent le cas – de porter atteinte aux droits de l'homme au travers de la Loi, non seulement parce que le législateur ne peut pas prendre en compte tous les cas qui peuvent apparaître dans leur complexité, mais aussi parce que les lois sont souvent la légalisation de normes ou d'intérêts de groupes.

Ainsi d) considérés dans la perspective de l'État, les droits de l'homme se présentent comme des exigences concernant ses devoirs fondamentaux, les devoirs de chaque état envers ses citoyens. Ces devoirs consistent à établir une législation conforme à une conception claire des droits de l'homme (c'est ce qu'on appelle actuellement l'a-

daptation de la loi nationale aux instruments internationaux des droits de l'homme) ; ils consistent aussi à garantir l'application de ces lois et surtout à former ceux qui sont censés les appliquer (agents de l'état, juges etc.), afin qu'ils soient à même d'assurer leur mise en application.

Pareilles législation, application de la loi et éducation dépendent avant tout de la connaissance précise de chaque droit de l'homme, elles présupposent que ceux qui sont responsables de l'enseignement des droits de l'homme et de leur mise en œuvre, aient une connaissance philosophique suffisante des conditions que ces droits requièrent et soient à même d'appliquer cette connaissance aux cas qui se présentent à eux.

4. Pour ce point voir: Ioanna Kuçuradi, « Der Staat, die Staaten und die Menschenrechte », in *Humanität, Interkulturalität und Menschenrecht*, Georg Paul/Thomas Göller/Hans Lenk/Guido Rappe (Hrsg), Peter Lang, 2001, pp. 374-393.

Individu, société, espèce : pour une éthique

Edgar Morin

Avant d'aborder cette question des droits de l'homme du point de vue philosophique, il est évident qu'il faut passer par un certain nombre de préliminaires indispensables et, en premier lieu, par la considération que les droits de l'homme impliquent l'examen de la notion d'homme – notion qui, du reste, doit être conçue non pas au masculin, mais au neutre, c'est-à-dire qui comporte en soi le masculin et le féminin. Or, cette considération de l'homme doit évidemment se référer à une connaissance que l'on peut appeler anthropologie, mais ici surgissent des malentendus parce que l'emploi du mot « anthropologie », en France et dans beaucoup de pays, est limité en général à l'étude des comportements humains dans des sociétés archaïques, des sociétés antérieures aux sociétés comportant État, villes, agriculture, etc.

Or, j'entends le mot d'anthropologie dans son sens littéral, dans son sens global, mais ce sens global est en même temps un sens multidimensionnel, car qui est humain ne peut pas être limité par exemple à la notion d'« homo sapiens », d'« homo faber », voire d'« homo economicus », c'est-à-dire l'homme animal doté de raison, doté de la capacité de faire des outils et animé par son intérêt économique. En effet, et c'est d'ailleurs un peu le sens du travail que je poursuis depuis plusieurs années : je pense qu'à « homo sapiens », il faut ajouter « homo demens », c'est-à-dire qu'il faut considérer que la folie est aussi inhérente à l'homme que la capacité de raison, et qu'il n'y a pas de frontière nette entre folie et raison ; même la raison abstraite privée de toute base empirique devient délirante ; bref, nous nous rendons compte que la définition de l'humain doit combiner raison et folie.

De même, l'expression « homo faber », désignant l'homme qui est voué aux activités pratiques, oublie l'un des caractères fondamentaux de l'humain qui est l'imaginaire, le mythologique ; or, cette dimension apparaît sans doute dès les premiers *homo sapiens*, y compris le néandertal ; d'autre part, l'intérêt économique n'est pas ce qui anime seul l'être humain, celui-ci a des activités qui sont liées bien entendu aux sentiments, à l'amour, à l'amitié, mais aussi à tout l'aspect ludique, à tout un aspect de dépense, de gratuité.

Il faut donc considérer l'humain d'un point de vue complexe ; aussi, quand je parle d'« anthropologie », il faut entendre une anthropologie dans laquelle les différentes facettes de l'humain (le sociologique, l'économique, le religieux, l'historique, etc.) sont impliquées, et qui considère aussi évidemment l'aspect biologique, parce qu'on n'est pas passé de l'animalité à l'humanité au cours d'une évolution : c'est l'animalité qui s'est remplie d'humanité, ou plutôt il y a eu un processus d'hominisation, qui fait que nous sommes, nous restons, animaux tout en étant devenus humains. L'anthropologie doit aussi comporter une réflexivité, une réflexion, c'est-à-dire un caractère philosophique. Du reste, l'anthropologie au sens où, au XIX^e siècle, l'avaient défini des penseurs allemands, voulait être à la fois philosophique et scientifique, scientifique c'est-à-dire s'appuyant sur les données des différentes sciences.

Cela étant dit, il existe un autre préliminaire : quand nous voulons définir l'humain, nous ne pouvons pas le réduire soit à l'individu, soit à la société, soit à l'espèce biologique dont il fait partie. Je dirais que la définition de l'humain est trinitaire dans le sens que les trois termes sont inséparables. Non seulement ils sont inséparables, mais ils s'engendrent les uns les autres. Par exemple, il est certain que l'individu est le produit d'un processus de reproduction biologique qui est celui de l'espèce humaine.

Mais il est non moins évident que, pour continuer l'espèce humaine, il faut que deux individus s'accouplent, c'est-à-dire que le sort de l'espèce dépend des individus, qui, à leur tour, dépendent du sort de l'espèce ; il y a une relation en boucle entre espèce et individu. De même pour la société : on peut dire que les individus font partie d'une société et subissent même le poids des déterminations d'une société ; mais on peut dire aussi qu'il n'y a pas de société sans individus. Supposez qu'une bombe atomique extrêmement propre anéantisse tous les habitants de notre ville, il resterait l'UNESCO, le Parlement, l'Élysée, toutes les institutions et les bibliothèques, il n'y aurait plus de société. Ce sont les interactions entre individus qui produisent la société, et la société elle-même, en tant que tout, a un certain nombre de qualités qu'on peut appeler ses émergences – tout système a des qualités qui viennent de son organisation –, et ses émergences, notamment le langage, la culture, rétroagissent sur les individus pour les constituer comme individus humains. Autrement dit, les individus produisent la société mais la société produit les individus.

Tout cela est extrêmement important parce que cela nous permet de reconnaître l'individu sans l'isoler, de reconnaître son autonomie en reconnaissant aussi ses dépendances, puisque nous dépendons aussi bien de l'espèce que de la société dont nous faisons partie. A par-

tir du moment où nous avons une reconnaissance de la réalité individuelle, nous allons reconnaître son autonomie ; or, c'est une notion extrêmement importante : dans une perspective strictement déterministe, l'individu n'a pas d'autonomie, tout son comportement est déterminé soit par ses gènes, soit par le milieu, le contexte, la société dont il fait partie ; et si l'individu n'a pas d'autonomie en tant que tel, pourquoi aurait-il des droits ? On ne peut envisager des droits que pour un être doté d'autonomie, et d'autonomie à respecter.

Il est donc essentiel de reconnaître son autonomie, d'échapper à une vision déterministe mutilante ; et on peut le reconnaître, en vertu d'une conception qui commence à se répandre dans les sphères biologiques, encore qu'elle ait été formulée dans les années 1950 : c'est le concept d'auto-organisation et d'auto-production. En effet, l'idée d'auto-organisation ou d'auto-production permet de concevoir l'autonomie sans pour autant annuler ou supprimer les dépendances que nous pouvons avoir.

Considérez simplement un animal : un animal s'auto-organise mais, comme on le sait, le fonctionnement de son organisme induit la dépense de l'énergie, et l'animal a besoin de reconstituer de l'énergie en prenant de la nourriture dans son milieu naturel. Il dépend donc de son environnement, mais cette dépendance permet de créer son autonomie. De même, il dépend des informa-

tions, des connaissances qu'il va tirer de son milieu pour puiser sa nourriture ou sauvegarder sa vie. Il y a donc dépendance informationnelle ou cognitive à l'égard de l'environnement, mais en même temps capacité, à partir de cette dépendance, à sauver son autonomie. Nous, animaux humains, êtres humains, nous avons une relation d'autonomie-dépendance par rapport à notre culture, à notre langage, à notre société. Mais il est clair que, si la culture s'impose en nous avec une force coercitive et que la société élimine physiquement ou oblige au silence ceux qui n'obéissent pas aux impératifs culturels, alors il n'y a plus que dépendance et non plus autonomie. Dans un système totalitaire, on s'efforce au maximum de restreindre, d'annihiler ou d'enlever le caractère potentiellement actif, c'est-à-dire critique, de l'autonomie individuelle.

Il nous faut reconnaître ce contexte. Mais cela ne suffit pas, il faut aussi, pour comprendre, pour concevoir l'autonomie, concevoir la notion d'esprit – je voudrais que l'on traduise « esprit » par le terme de « mind » parce que, si beaucoup de langues ont deux mots, l'un pour dire « mind », « mente » et l'autre pour dire « spirit », « spirito », en français il y a une confusion, le même mot traduit les deux réalités ; donc je dis « mind ». Qu'est-ce que l'esprit dans ce sens-là ? L'esprit, c'est ce qui émerge à partir d'une relation entre un cerveau humain et le milieu culturel dans lequel il se trouve, et dans lequel

effectivement la capacité de parler, la capacité de connaître, la capacité de réfléchir, vont nourrir cet esprit.

Autrement dit, l'esprit est sans cesse entretenu, par le fonctionnement biologique du cerveau bien sûr mais aussi par la vie au sein d'une culture et d'une société. Nous retrouvons encore cette relation d'autonomie de l'esprit, mais d'une autonomie elle-même dépendante. Cependant l'esprit humain porte alors en lui une possibilité de conscience ; or, qu'est ce que la conscience ? On peut dire que c'est la possibilité de réflexivité, c'est-à-dire de se réfléchir soi-même, de se dédoubler par l'esprit par rapport à soi de façon à s'objectiver tout en sachant que cette objectivation nous concerne. Ainsi, par exemple, quand Montaigne écrit ses Essais, quand il s'examine lui-même, quand il se décrit, il exerce cette fonction de l'esprit, la capacité de se réfléchir et pas seulement de se réfléchir en tant qu'esprit, mais de réfléchir sur ses idées, sur ses paroles, sur ses actions, etc.

La conscience comme réflexivité est peut-être le trésor le plus grand de l'humanité, mais en même temps le plus fragile ; du reste, nous savons que ce qu'il y a de plus beau, de plus précieux, est extrêmement fragile : les fleurs ne durent pas longtemps, et la conscience est sans cesse menacée, menacée par nos pulsions, par notre agressivité ; elle est menacée de l'intérieur, et aussi de l'extérieur

par les contraintes que l'on veut lui faire subir, par les empêchements qu'on veut lui imposer.

Cela étant, il faut encore introduire dans la notion d'individu humain le caractère de sujet ; or, on sait que ce mot de « sujet » a fait l'objet de nombreuses polémiques : pendant , il a fait horreur aux scientifiques et aux philosophes. Que signifie « être sujet » ? « Être sujet », c'est avoir la capacité de dire « je ». Le mot l'indique déjà, puisque le sujet d'un verbe c'est celui qui dit « je », et même quand la langue n'a pas de « je », la première personne de l'indicatif est l'équivalent du « je ». Mais que signifie « dire je » ? Cela veut dire que j'occupe un site, que je me mets au centre de mon monde pour pouvoir considérer ce monde. Autrement dit, et c'est pourquoi du reste c'est un site qui m'est exclusif, d'où j'exclus tout autre, personne ne peut dire « je » à ma place, chacun dit « je » pour lui ; et même si j'avais un frère jumeau homozygote c'est-à-dire exactement semblable à moi, il ne pourrait pas me prendre mon « je », et je ne pourrais pas lui prendre son « je ».

C'est ce caractère unique et singulier qui fonde l'individualité lorsque vous avez deux êtres exactement identiques (dans le phénomène des jumeaux) ; on voit que l'individualité n'est pas seulement faite par la différence qui nous distingue d'autrui, elle est faite aussi fondamentalement par cette capacité de me mettre au centre

de mon monde. Ce principe d'exclusion nous permet non seulement de dire « je », mais il va aussi favoriser l'égoïsme : c'est une sorte de propriété de l'individu qui, se mettant au centre de son monde, est extrêmement occupé à se sauvegarder, à se protéger, à survivre, à vivre, etc. La fonction égocentrique consiste à nous vouer à nous-mêmes.

Mais il est certain que sur le plan intellectuel, sur le plan culturel, cet égoïsme peut nous conduire à l'égoïsme, au simple dédain et au mépris des autres. Or, la nature a inscrit dans notre esprit, c'est-à-dire dans notre cerveau, non pas un seul logiciel (pour employer une métaphore informatique), c'est-à-dire un programme qui obéit à l'égoïsme ; elle a établi un deuxième logiciel qui obéit à un principe d'inclusion. Le premier logiciel exclut autrui, le second l'inclut ; il inclut et il nous inclut, il inclut les nôtres, nos enfants, nos parents, nos aimés, notre patrie, l'humanité.

Nous avons en nous ce principe d'ouverture, d'altruisme et d'inclusion en même temps que ce principe d'égoïsme. De ces deux logiciels, chez certains individus, l'altruiste est le plus fort, et chez d'autres c'est l'égoïste qui est le plus fort. C'est ainsi que nous sommes, et la qualité subjective consiste justement dans ces deux aspects.

C'est pourquoi on rencontre chez l'individu les aspects les plus admirables de l'être humain, comme la conscience, la capacité d'ouverture, d'altruisme, de dévouement, mais aussi les aspects les plus menaçants, les plus inquiétants de l'être humain, avec cette capacité de tout rapporter à soi. Cela veut dire que, quand on considère le problème des droits humains, on doit tenir compte, je crois, de tout ce qui précède, je veux dire l'inclusion, la relation à l'espèce et à la société – relation qui nous y inclut et ne nous y réduit pas, puisque je maintiens que, finalement, tout en étant dépendants, les individus préservent, dans chacun des trois termes définis, une irréductibilité ; il y a donc quelque chose d'irréductible dans l'individu qu'on ne peut pas éliminer ou supprimer, et à partir de quoi on peut fonder les droits humains.

Les droits humains, qu'est-ce que c'est ? Les droits humains permettent de sauvegarder l'autonomie de l'individu, de protéger celui-ci des atteintes, insultes et offenses ; par exemple, l'*Habeas corpus* est un ensemble de dispositions qui protègent l'individu, en lui préservant une sphère, ou une bulle, de ce qu'en anglais on appelle la « privacy » – la privauté, la vie privée – bulle qui doit être effectivement une vraie protection. Vous savez que, depuis qu'existent des moyens informatiques multiples de surveillance qui permettent d'entrer dans l'intimité de tout individu, on peut nous voir lire notre

journal à partir d'un satellite, à partir de micros cachés on peut savoir tout ce qui se passe dans notre intimité. Du fait de ces développements techniques, on assiste à l'introduction de quelque chose de nouveau, qui n'est pas encore épanoui : tout un système de protection des droits individuels s'est mis en place afin de sauvegarder notre privauté, et ce secteur de privauté, de « privacy », est devenu indispensable. Nous avons là une sorte de paradoxe parce qu'autant nous avons besoin en politique de transparence, d'élimination du secret, autant nous avons besoin pour l'individu de privauté, c'est-à-dire du droit de conserver ses secrets.

Nous pouvons donc situer les droits humains en fonction de toutes les protections et de toutes les sauvegardes de l'individu sans pour autant absolutiser ces droits et ces protections dans le cas où les individus transgressent les règles éthiques, minimales, civiques d'un groupe ou d'une société ; ces droits de l'homme, de la femme, de l'individu ont quelque chose d'absolu mais non pas d'absolutiste, c'est-à-dire supérieur à tout autre droit. Et parce que nous nous situons justement du point de vue, sinon du droit, du moins de l'éthique, nous sommes en quelque sorte voués à ce que l'on pourrait appeler une tri-éthique puisque nous sommes nous-mêmes une trinité. Dans la relation individu-société-espèce, non seulement l'individu est dans la société comme une peti-

te partie de la société, mais aussi la société en tant que tout est présente à l'intérieur de l'individu puisque, dès sa naissance, celui-ci va recevoir ou subir les interdits sociaux, les prescriptions, la propreté, la saleté, le bien, le mal, la politesse, et puis il va intégrer en lui le langage, la culture. Autrement dit, non seulement la partie est dans le tout, mais le tout est dans la partie.

La société est donc en nous ; de même, l'espèce est en nous. Non seulement parce que nous avons les organes de reproduction de l'espèce, mais aussi parce que c'est sans arrêt en fonction des processus génético-biologique que mon cerveau fonctionne, que mon corps fonctionne. En quelque sorte, l'individu est évidemment dans l'espèce, mais l'espèce est aussi en nous, car chacune de nos cellules a la totalité de notre patrimoine héréditaire.

Dans cette relation fondamentale, fondamentalement complexe, respecter l'individu c'est d'une certaine façon aussi respecter l'espèce et respecter la société ; au point que vouloir que les individus obéissent à un modèle fourni par la société pour être parfait— c'est-à-dire cette création d'un « homme nouveau » meilleur qui fut un mythe de l'Union soviétique— voulait dire en réalité le domestiquer totalement dans un système devenu totalitaire.

Je dirais même que l'idée « mitchourinienne », que l'on puisse modifier la vie, modifier les gènes et modifier

en quelque sorte l'être humain par des interventions extérieures signifiait que l'individu pouvait être considéré comme quelque chose de plastique, comme un morceau de cire que la société pouvait modeler. Paradoxalement, c'est dans la mesure où il y a quelque chose d'irréductiblement singulier dans son patrimoine héréditaire et dans ses gènes qu'il possède son autonomie. Si, comme le veut l'idée reçue, « nous sommes prisonniers de nos gènes et nous ne pouvons qu'obéir à nos gènes », alors il n'y aurait pas ce fonctionnement, ce processus génétique ininterrompu qu'est notre esprit, c'est-à-dire que notre cerveau ne pourrait pas fonctionner ; autrement dit, les gènes nous apportent à la fois détermination, servitude, mais aussi possibilité de liberté. Je dirais : « nous possédons les gènes qui nous possèdent ».

Nous retrouvons cette tri-éthique dont je parlais : dans une telle conception anthropologique, il y a une morale de l'individu et pour l'individu, une morale de l'individu pour la société et une morale pour l'espèce. La morale de l'individu pour lui-même, c'est une morale de l'honneur, de ce qu'on appelle d'un mot un peu galvaudé la dignité, ce besoin qu' a l'individu de ne pas avoir honte à l'égard de lui-même, de ne pas se mentir à soi-même, de ne pas se tromper soi-même, car la chose la plus courante, c'est ce que les Anglais appellent la « self deception », la tromperie à l'égard de soi-même. Il y a

une morale de l'individu pour lui-même, mais il y a aussi une éthique pour les autres individus : « fais à autrui ce que tu voudrais qu'on te fasse » ; et une morale pour la société. Elle se manifeste dans une société dotée d'un minimum de démocratie, car la démocratie signifie que, si les individus sont contrôlés par la société et qu'il y a des contrôleurs qui sont les représentants du peuple, par moments les contrôlés peuvent, et doivent, contrôler leurs contrôleurs. C'est-à-dire que les droits des individus comportent un certain nombre de devoirs comme de sauvegarder sa cité, sa société, de veiller à ce qu'elle ne soit pas corrompue, enfin d'être citoyen. L'éthique pour la société est donc fondamentalement une éthique civique ou citoyenne.

La troisième branche de l'éthique pouvait sembler abstraite bien qu'elle fût déjà très concrète dans ce qu'on peut appeler les Évangiles – religieux, ou non religieux et humanitaires ; il y a eu un renouveau d'un humanitarisme, je dirais au niveau de toute l'humanité, à partir du moment où, dans les années 1960, des associations non gouvernementales de médecins sont allées au secours de toutes les souffrances sans tenir compte de la religion, de la race, de la nation, du sexe de la personne ; c'est-à-dire qu'on soigne les humains quels qu'ils soient, il n'y a pas les bons qu'on doit soigner et les mauvais que l'on ne doit pas soigner c'est-à-dire les ennemis. Cet humanitarisme

correspond à l'éthique pour l'espèce, pour l'humanité, aujourd'hui que toute l'espèce se trouve « spatialement » réunie et vit un destin commun. Nous vivons aujourd'hui des menaces communes, que ce soient les menaces nucléaires, bactériologiques, les menaces de guerre qui se précisent au lieu de s'éloigner, que ce soient les menaces sur notre biosphère qui continue à se dégrader, que ce soient les menaces que le système économique non régulé dans lequel nous sommes nous apporte : nous vivons un destin commun, de sorte que vont de plus en plus se préciser, devront se préciser, les idées de civisme et de citoyenneté planétaire qui ne sont pas du tout concurrentes, exclusives de nos citoyennetés propres.

Bien entendu, et je conclurai par là, l'éthique n'est pas seulement un ensemble de normes ou d'impératifs : l'éthique est aussi un conflit entre des normes et des impératifs de force égale, c'est-à-dire qu'il y a des contradictions éthiques ; il peut arriver des contradictions entre notre devoir par rapport à notre propre honneur, nos devoirs à l'égard de nos proches pour les sauver et nos devoirs à l'égard de communautés plus larges, plus amples, à l'échelle de l'humanité ; on ne peut éliminer ces conflits, et il appartient à chacun de les traiter ou de les régler selon l'urgence ; mais l'important, c'est d'être conscient de cette triplicité des devoirs qui, eux-mêmes, introduisent une grande amplitude des droits parce qu'a-

lors, dès que nous avons une conscience planétaire, nous pensons que tous les êtres de la planète ont le droit de ne pas mourir de faim, de ne pas être exploités sans merci, de ne pas être livrés au sida et aux autres maladies infectieuses sans qu'on les protège. Nous avons aujourd'hui des droits pour l'humanité des êtres humains sur la planète qui sont devenus fondamentaux. Je crois que peut-être une des choses importantes de notre époque, c'est de considérer ces droits humains non seulement à l'échelle de nos cités, de nos nations, mais aussi à l'échelle de l'humanité.

Conclusion

Quel avenir pour la philosophie ?

Jérôme Bindé

Pourquoi la philosophie ? Pourquoi des philosophes en ce début de XXI^e siècle ? Un vieux préjugé, qui est aussi une demi-vérité, veut que la philosophie n'ait été que l'antichambre de la science. Or, si le rôle de la philosophie était de précéder le savoir, ne devrait-on pas en conclure qu'il y aura toujours moins de philosophie ? Définie comme simple prodrome, la philosophie se réduit à être une peau de chagrin qui s'étiole à mesure que s'accumule la connaissance scientifique. On fait de la philosophie quand on ne sait pas – pas encore ou jamais. On pourrait prendre pour cas exemplaire de cette hypothèse la philosophie de la connaissance. Il semble qu'aujourd'hui, le succès grandissant des sciences cognitives fasse conclure bientôt à l'inutilité de la philosophie de la connaissance. Celle-ci n'aura-t-elle donc été qu'un travail liminaire et un peu maladroit, alors qu'elle s'était présen-

tée comme fondation de toute science ? Selon ces prémisses, philosopher n'est que le stade immature de la pensée dont la science serait l'accomplissement. L'avenir de la philosophie, ce serait son achèvement, sa fin. Les sciences sont nées de la philosophie, mais leur développement actuel laisse penser qu'on pourra se passer désormais de philosophie. Dans des sociétés fondées sur l'importance croissante du savoir, il paraît raisonnable de prédire qu'on aura moins besoin de philosophie parce qu'on aura besoin de plus de connaissance.

Cette conclusion peut paraître forcée. Elle souligne cependant le fait que, soit qu'elle cherche à passer pour la reine des sciences, soit, au contraire, qu'elle veuille être prise pour la servante des sciences, la philosophie est vouée à disparaître – à moins qu'elle ne voie son rôle redéfini. Ce dilemme est le produit de la modernité, et on peut pronostiquer qu'il disparaîtra. Il y aura toujours de la philosophie, mais il y a toujours plus efficace que la philosophie pour éliminer les problèmes. Cela est vrai non seulement des sciences, mais aussi d'autres domaines qu'on assigne traditionnellement à la philosophie, comme l'éthique ou la science politique. Sur ce point également, on pourrait former l'hypothèse que, dans des sociétés où le savoir est plus disponible, on aura moins besoin de philosophes pour se guider et résoudre ses problèmes. La philosophie se verrait alors réduite à un rôle

de glose et d'entraînement aux affaires sérieuses. Virtuelle, elle se limiterait à nous préparer au réel et à en faire le commentaire, mais elle devrait s'éclipser à l'heure de vérité. La philosophie semble, dans cette perspective, être condamnée à l'inachèvement.

Ces conclusions, pour sombres qu'elles soient, semblent inévitables. Mais si l'avenir de la philosophie nous paraît englué dans le double paradoxe de l'achèvement et de l'inachèvement, n'est-ce pas parce que la question qui nous intéresse n'a pas été correctement posée ?

Ignorance et savoir, la problématisation

Il faut tout d'abord reconnaître que l'avenir de la philosophie ne consistera pas en un *corpus* de textes canoniques. En d'autres termes, elle ne sera ni un savoir scientifique ni un dogme moral ou politique systématique. Cette impossibilité tient à la nature de la philosophie. C'est même ce qui la fait souvent rejeter par ceux qui veulent obtenir des réponses toutes faites et sans effort. Il n'y a pas de philosophie sans exercice de la philosophie. Les philosophes ne cessent d'insister sur ce point : connaître par cœur un texte ou une maxime ne peut tenir lieu de l'acte de philosopher. Il faut souligner que l'absence de savoir positif est aussi ce qui pousse certains philosophes à vouloir parer la philosophie des atours de la science. La phi-

philosophie n'a pas d'objets préétablis. Cette liberté essentielle, qui est la conscience d'un vide en quelque sorte cognitif, peut être source d'angoisse pour le philosophe qui croira sa pensée assurée s'il parvient à la convertir en science. Mais, si elle cherche à imiter les sciences, la philosophie s'engagera dans une impasse car elle paraîtra toujours, aux yeux du scientifique, un discours abstrait et trop général.

La philosophie révèle ici son caractère paradoxal, dévoilé déjà par Socrate : elle est le savoir d'une ignorance. Elle sait qu'elle ne sait pas, qu'elle ne sait plus, qu'elle ne sait rien. Ni savoir, ni ignorance, la philosophie ne pourra donc plus, dans des sociétés du savoir, faire figure de luxe inutile et gratuit. La présence toujours plus importante du savoir dans la société conduira à une confrontation avec l'inconnu, mais toujours sur fond de connu. Le sens de la problématisation est philosophique, mais il est universellement commun à toute entreprise de savoir où l'on prend le risque de son ignorance. Voilà pourquoi la philosophie ne sert à rien si elle doit traiter uniquement de problèmes soulevés par les autres. Des réponses toutes faites à des problèmes tout faits ne sont que des informations. N'importe quel moteur de recherche est désormais en mesure de les fournir sans demander plus d'effort et de compétence que la manipulation d'un ordinateur connecté aux réseaux numériques. La philosophie

traite de problèmes, non de faits. Là serait le propre de la philosophie, à supposer qu'elle en ait un.

L'examen des savoirs et des cultures

Or, on voit immédiatement qu'un tel trait sera un atout dans des sociétés fondées sur le savoir. En effet, l'importance et la place croissantes des sciences et des technologies ne s'identifient en rien, au contraire, avec une disparition des problèmes et des interrogations. Tout progrès technique et scientifique induit des problématisations nouvelles. Telle semble être la règle du devenir des civilisations. En Chine et en Grèce anciennes, dans le monde arabe et en Occident au Moyen-Age, la philosophie s'affirme toujours avec vigueur lors de remaniements profonds de la civilisation, qu'il s'agisse des sciences, des techniques matérielles ou des techniques politiques. Si donc on doit assister à l'avènement d'un nouveau type de société, mais aussi de nouveaux moyens scientifiques et techniques et de nouveaux rapports de pouvoir, il y a fort à parier que de nouveaux problèmes apparaîtront. C'est dans la philosophie que ceux-ci ont toutes les chances de venir s'incarner. Elle sera également, à n'en pas douter, le théâtre de la réconciliation des questions existentielles et des interrogations techniques. De tout cela, on peut maintenant tenter de déduire la forme que pourra prendre la philosophie dans un avenir proche.

Si la philosophie est problématisation et remise en question, si elle n'est ni savoir ni ignorance, alors on peut pronostiquer qu'elle sera tout à la fois examen critique, enquête généalogique, investigation prospective et analyse logique et herméneutique. De cette idée d'examen, il ne peut y avoir de définition claire aux contours précis. Car la philosophie s'éprouve dans l'effectivité même de la pensée en acte. Si la philosophie est examen, elle est circulation entre le connu et l'inconnu. On ne peut donc, d'avance, lui assigner de limites ou de frontières. La diversité des philosophies est un fait autant qu'une nécessité logique. La philosophie sera un examen, non une science. C'est en retrouvant le sens de cette caractérisation, que la philosophie pourra être autre chose qu'un luxe brillant, certes, mais vain, car réservé au goût d'un petit nombre.

En effet, dans un monde où la culture et la science sont de plus en plus diffusées et diversifiées, la philosophie cesse d'être un luxe. Elle devient un besoin essentiel. Car on peut se demander comment on pourra être citoyen de sociétés où les débats politiques portent tout à la fois sur les usages de la culture et sur le sens des sciences, si l'on n'est pas rompu à les examiner et à les problématiser. Ces compétences ont toujours fait partie de la philosophie. Le changement se mesurera plutôt à l'universalisation de ces compétences. À un plus grand nomb-

re de participants correspondra, sans nul doute, une plus grande diversité d'acteurs – ainsi, on peut s'attendre à voir un nombre de femmes plus important figurer parmi les grands philosophes. Mais la pratique de la philosophie sera également liée aux problèmes spécifiques que posent des sociétés de l'instantané. D'une part, la philosophie comme circulation entre l'ignorance et le savoir est une réflexivité de l'apprentissage sur lui-même. Or, dans des sociétés où l'apprentissage sera constant, il faudra, aux individus comme aux institutions, des structures de réflexivité et de créativité. Tout porte à penser qu'elles seront philosophiques. D'autre part, lorsque les environnements politiques sont traversés par des flux d'information sans cesse accélérés, il faut la patience de l'investigation conceptuelle pour se mettre à bonne distance des enjeux et les observer dans une perspective philosophique, c'est-à-dire globale. Le devenir de la philosophie comme examen nous conduit ainsi à l'échelle du cadre où elle aura toute sa pertinence : le monde.

Cosmopolitique

Osons, pour conclure, cette hypothèse : et si c'était le monde qui, en dernière instance, était voué à devenir le lieu par excellence de l'activité philosophique ? À un monde décrit par beaucoup comme un « village global », il faudra des citoyens globaux. Or, c'est dans la philoso-

phie que s'est d'abord définie, dès le stoïcisme antique, la notion de citoyen du monde. Avec les progrès du savoir et la prise de conscience de la diversité des cultures, seule la philosophie pourra parvenir à résoudre la tension des relations du particulier et de l'universel. La philosophie comme examen signifie que tout être humain s'ancre dans un sol concret qui fait sa culture et sa tradition : tout acte de philosopher commence par l'examen de ses propres traditions. Quand bien même la philosophie chercherait à détruire toute tradition, ce que certains modernes ont tenté, elle serait impuissante à s'en prendre à sa propre tradition, l'examen des traditions. La citoyenneté du monde ne fera table rase ni de la particularité, ni des citoyennetés nationales ou régionales. Mais, par ailleurs, la philosophie n'est pas une simple vision du monde, passivement reçue dans un processus d'acculturation aliénant. Une telle conception de la philosophie en ferait une pensée étanche à l'altérité et au commerce avec autrui. La philosophie est bien plutôt ce désir de dialogue et d'examen réciproque : elle est la première école de non-violence et de démocratie. Elle est un cadre de dialogue et d'apprentissage mutuel de la paix. Le cosmopolitisme nouveau reposera sur un dialogue entre des cultures. Plus donc qu'une simple investigation des traditions et des cultures particulières, la philosophie sera le fait de leur rencontre. Elle constituera les bases d'une

cosmopolitique, d'une politique du monde, c'est-à-dire, d'une pensée politique directement adossée à une réflexion globale des enjeux politiques. La philosophie est une culture du questionnement, mais toujours ancrée dans un monde concret, même global. Cet enracinement explique aussi bien la diversité éthique des philosophies que la possibilité politique de leur rencontre. L'injonction nouvelle de la philosophie sera : « Connais-toi toi-même en connaissant autrui ».

La diversité des cultures, et donc des philosophies, est, sans aucun doute, la seule certitude dont ce parcours prospectif aura pu assurer le lecteur. Mais cette certitude tient du truisme. Sonder le présent de la philosophie pour en pressentir l'avenir nous aura toutefois conduits à nous aventurer plus loin et à miser sur la rencontre et le dialogue au sein de cette diversité. Si l'on considère les évolutions qui affectent aujourd'hui les sociétés dans leur ensemble, on peut affirmer que la philosophie sera, tout à la fois, une activité de prospective et de problématisation, un échangeur des savoirs et des sciences, un apprentissage du dialogue des cultures et le ferment d'une citoyenneté globale. De tels caractères prédisposent l'UNESCO à être un des forums principaux de l'avenir de la philosophie. La vocation première de l'UNESCO – la diffusion de la paix au moyen de l'éducation, de la science et de la culture – en fait une institution cosmo-

politique de caractère philosophique. Les débats de cette première Journée de la Philosophie qui sont synthétisés dans cet ouvrage auront donc constitué, dans un esprit d'échange et de dialogue, une anticipation vivante de ce que pourront être l'avenir de la philosophie comme celui de l'UNESCO.

Présentation des auteurs

Jérôme Bindé (France)

Sous-directeur général adjoint pour les Sciences sociales et humaines et directeur de la Division de la prospective, de la philosophie et des sciences humaines à l'UNESCO, Secrétaire général du Conseil du futur et membre fondateur de l'Académie de la latinité. Ancien élève de l'École normale supérieure et agrégé de l'université, il a publié de nombreux articles sur des questions de culture, de société et de prospective, dont : *L'éthique du futur : pourquoi faut-il retrouver le temps perdu ?* (1997), et *Prêts pour le XXI^e siècle ?* (1998).

Il a dirigé *Les Clés du XXI^e siècle* (2000), première anthologie des *Entretiens du XXI^e siècle*, et il est le coordinateur et principal coauteur du rapport mondial prospectif *Un monde nouveau* (1999).

Ioanna Kuçuradi (Turquie)

Née en 1936, professeur de philosophie, Ioanna Kuçuradi est présidente de la Société philosophique de Turquie (depuis 1979). Elle a été directrice du

Département de philosophie et du Centre de recherche et d'application de la philosophie des droits humains à l'Université d'Hacettepe à Ankara (1969-2003), où elle est également titulaire de la Chaire UNESCO de philosophie depuis sa création en 1998. Elle a également été présidente de la Fédération internationale des sociétés de philosophie (FISP) (1998-2003).

Ioanna Kuçuradi s'intéresse en particulier au rapport entre la philosophie et l'éducation, les droits des hommes, la paix et la justice.

Elle a notamment reçu la Médaille Goethe (1996), le Prix de l'Académie des Sciences de Turquie (1996) et le Prix de la liberté de la presse de l'Association de Journalistes de la Turquie (2000), ainsi que la médaille Aristote de l'UNESCO (2003).

Edgar Morin (France)

Sociologue, directeur de recherches émérite au CNRS (France). Edgar Morin est aussi président de l'Agence européenne pour la culture (UNESCO).

Ses travaux lui ont valu de nombreuses distinctions. Il est l'auteur de multiples ouvrages, parmi lesquels les volumes de *La méthode* (1980-2001), *Introduction à une politique de l'homme* (1999), *L'Humanité de l'humanité : l'identité humaine* (2001), et, avec Jean Baudrillard, *La Violence du monde* (2003)