

INSTITUT INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE

**LA PHILOSOPHIE ET L'ÉTAT DU MONDE**

**PHILOSOPHY AND THE STATE OF THE WORLD**

Entretiens de l'Institut international de philosophie  
Congrès de Paris<sup>1</sup>  
(15-18 septembre 2010)

ÉDITÉ PAR

ANNE FAGOT-LARGEAULT  
BERTRAND SAINT-SERNIN

---

<sup>1</sup> Les *Actes* des Entretiens de Paris seront publiés par la Librairie philosophique J. Vrin, Paris, au cours du dernier trimestre 2011.



## ABRÉVIATIONS

AIDS	<i>Acquired Immune Deficiency Syndrome</i>
ALFA	Association latino-américaine de philosophie ancienne
AU	<i>Average Utilitarianism</i>
BGB	<i>Bürgerliches Gesetzbuch</i>
BM	Banque mondiale
BREDA	Bureau régional pour l'éducation en Afrique
CASS	<i>Chinese Academy of Social Sciences</i>
CECLA	Centre d'études classiques
CEO	<i>Chief Executive Officer</i>
CIPSH	Conseil international de la philosophie et des sciences humaines
CLU	<i>Critical-Level Utilitarianism</i>
CNRS	Centre national de la recherche scientifique
CNY	Yuan, monnaie de la Chine, selon la norme ISO 4217
COSS	Comité international d'orientation scientifique et stratégique
DIN	<i>Deutsches Institut für Normung</i>
DLMPS	Division de logique, méthodologie et philosophie des sciences
EEG	<i>Electroencephalography</i> / Électroencéphalogramme
EHESS	École des hautes études en sciences sociales
ELSI	<i>Ethical, Legal and Social Implications</i>
ENS	École normale supérieure, Paris
EPRDF	<i>Ethiopian People's Revolutionary Democratic Front</i>
ETP	Évaluation technologique participative
EU	<i>European Union</i>
FAO	<i>Food and Agriculture Organization</i>
FCE	<i>Fondo de cultura económica</i>
FARC	Forces armées révolutionnaires de Colombie
FDRPE	Front démocratique révolutionnaire du peuple éthiopien
FIM	<i>Female Infant Mortality</i>
FISP	Fédération internationale des sociétés de philosophie
FMI	Fonds monétaire international

GDP	<i>Gross Domestic Product</i>
GIEC	Groupe international d'études sur le climat
GM Food	<i>Genetically Modified Food</i>
GRECO	Groupe de recherche sur la cohésion et la justice sociale
HDR	Habilitation à diriger des recherches
HIV	<i>Human Immunodeficiency Virus</i>
HG	Hypothèse Gaia
IA	Intelligence artificielle
ICPHS	<i>International Council for Philosophy and Humanistic Studies</i>
IDH	Indicateur du développement humain
IEC	<i>International Electrotechnical Commission</i>
IEP	Institut d'études politiques
IIP	Institut international de philosophie
IMF	<i>International Monetary Fund</i>
IPCC	<i>Intergovernmental Panel on Climate Change</i>
IRD	Institut de recherche sur le développement
ISO	<i>International Organization for Standardization</i>
MBA	<i>Master of Business Administration</i>
MIM	<i>Male Infant Mortality</i>
MIT	<i>Massachusetts Institute of Technology</i>
MOH	<i>Ministry of Health</i>
NASA	<i>National Aeronautics and Space Administration</i>
NASAC	<i>Network of African Science Academies</i>
NEC	Nouvelle constitution de l'Équateur
NPC	<i>National People's Congress</i>
OCDE	Organisation de coopération et de développement économiques
OECD	<i>Organisation for Economic Co-operation and Development</i>
OMM	Organisation météorologique mondiale
ONU	Organisation des Nations Unies
OPHI	<i>Oxford Poverty and Human Development Initiative</i>
PBUH	<i>Peace Be Upon Him</i>
PE	<i>Population Ethics</i>

PFLP	<i>Popular Front for the Liberation of Palestine</i>
PIB	Produit intérieur brut
PNB	Produit national brut
PNUD	Programme des Nations Unies pour le développement
PNUE	Programme des Nations Unies pour l'environnement
PRC	<i>People Republic of China</i>
PUMC	<i>Peking Union Medical College</i>
R&D	Recherche et développement
R&D&I	Recherche et développement et innovation
RPC	République populaire de Chine
SF	Science-fiction
Sida	Syndrome immuno-déficitaire acquis
SSHRC	Social Sciences and Humanities Research Council of Canada
TFR	<i>Total Fertility Rate</i>
TIM	<i>Total Infant Mortality</i>
TU	<i>Total Utilitarianism</i>
TV	Télévision
UA	Union africaine
UE	Union européenne
UFR	Unité de formation et de recherche
UMS	Unité mixte de service
UN	<i>United Nations</i>
UNAIDS	<i>United Nations Programme on HIV/AIDS</i>
UNESCO	<i>United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization / Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture</i>
UP	<i>University Press</i>
US	<i>United States</i>
USA	<i>United States of America</i>
VV Principle	<i>Variable Value Principle</i>
WAOA	<i>Wireless Association of America</i>
WTN	<i>World Technology Network</i>
WWC	<i>What Works Clearinghouse</i>
WWF	<i>World Wildlife Fund</i>



## INTRODUCTION

Le présent volume contient les *Actes* des Entretiens de l'Institut International de Philosophie (IIP), qui ont eu lieu à Paris, du 15 au 18 septembre 2010, à la Fondation Simone et Cino del Duca, sous l'égide et avec l'aide de l'Institut de France et de ses cinq académies.

Les Entretiens annuels ne s'étaient pas tenus à Paris depuis 1956. La proposition de les accueillir à Paris fut présentée par le Président Tomás Calvo à l'Assemblée générale de Séoul, en septembre 2008. Elle fut ratifiée par un vote unanime.

La section française élargie se réunit le 8 avril 2009 au siège de l'IIP, à Paris, 8 rue Jean-Calvin, pour débattre sur le choix d'un thème. Participaient à cette réunion : Pierre Aubenque (secrétaire général), Bernard Bourgeois, Jean-Pierre Cotten, Jean-François Courtine, Peter McCormick, Bertrand Saint-Sernin, Anne Fagot-Largeault, et Catherine Champniers (chef du secrétariat). Au terme d'une riche discussion, la convergence se fit sur le thème : « La philosophie et l'état du monde / *Philosophy and the State of the World* ». Pierre Aubenque demanda à Bertrand Saint-Sernin d'accepter la responsabilité de Président du Comité d'organisation. Anne Fagot-Largeault animerait le Comité scientifique.

Le thème choisi n'est pas tout à fait le fruit du hasard. En 2009, l'état du monde inspirait de réels soucis. La publication en 2007 du 4<sup>e</sup> rapport du Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat (GIEC)<sup>1</sup> avait engendré une querelle sur l'état de la planète, les mesures à prendre pour limiter le réchauffement climatique, et la possibilité d'un « développement durable ». Aux soucis écologiques s'ajoutait la crise économique. Autant en 1989 la chute du mur de Berlin avait paru démontrer la supériorité du libre marché sur l'économie dirigée, autant après 2008 le krach boursier ébranlait la confiance dans le libéralisme. Des économistes réputés, des chercheurs en sciences humaines et so-

---

<sup>1</sup> Le Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat (IPCC : *Intergovernmental Panel on Climate*), créé en 1988 par l'Organisation météorologique mondiale (OMM) et le Programme des Nations Unies pour l'environnement (PNUE), publie en 2007 son 4<sup>e</sup> rapport de synthèse, assorti (comme pour les rapports précédents) d'un résumé à l'intention des décideurs (*Summary for Policy Makers*).

ciales, commençaient à dénoncer le « fanatisme du marché »<sup>2</sup> et les tremblements de la « main invisible »<sup>3</sup>.

De nouvelles notions émergeaient. Les institutions internationales admettaient que le bien-être des peuples ne se mesure pas seulement à l'accumulation de richesses<sup>4</sup>, et que le progrès « dans un monde en mutation » peut privilégier la qualité de la vie, plutôt que la quantité des avoirs<sup>5</sup>. Le programme des Nations Unies pour le développement (PNUD)<sup>6</sup> affirmait sa ligne directrice : ce qui fait la richesse des nations, ce ne sont pas les biens matériels, ce sont les gens ; et ce qu'il faut développer, ce sont les capacités des gens. En 2009, le gouvernement français demandait à Joseph Stiglitz de présider, à Paris, un panel d'économistes chargé de réfléchir sur les indicateurs du bien-être, et ce groupe<sup>7</sup> recommandait d'adopter des indicateurs qui puissent, « au-delà du PIB », refléter la qualité de vie, la qualité de l'environnement, et le

---

<sup>2</sup> Stiglitz Joseph E., *Making Globalization Work*, New York : Norton, 2006 ; trad. française : *Un autre monde. Contre le fanatisme du marché*, Paris, Fayard, 2006.

<sup>3</sup> Brian Éric, *Comment tremble la main invisible. Incertitudes et marchés*, Springer-Verlag France, 2009.

<sup>4</sup> European Commission, European Parliament, The Club of Rome, WWF, OECD, *Beyond GDP. Measuring Progress, True Wealth, and the Well-Being of Nations*, International Conference, 19 & 20 nov 2007, Brussels, <http://www.beyond-gdp.eu/>.

<sup>5</sup> Commission des communautés européennes, Communication au Conseil et au Parlement européen, *Le PIB et au-delà. Mesurer le progrès dans un monde en mutation*, Bruxelles, 20 août 2009, COM(2009)433, en ligne.

<sup>6</sup> « Publié pour la première fois en 1990, le Rapport sur le développement humain commençait par l'énoncé d'un postulat très simple, qui a servi de fil conducteur à toutes les versions ultérieures du Rapport, à savoir que : "Les individus sont la vraie richesse d'une nation". S'attachant à étayer cette affirmation par une multiplicité de données empiriques et par une nouvelle façon de percevoir le développement, et aussi de le mesurer, le Rapport sur le développement humain a eu une incidence prononcée sur les politiques de développement mises en œuvre dans le monde entier. Cette édition-phare, qui marque le 20<sup>e</sup> anniversaire du Rapport, nous livre en guise d'introduction les réflexions d'Amartya Sen, prix Nobel d'économie, qui a œuvré en étroite collaboration avec Mahbub ul Haq – créateur et architecte de cette série de publications – à la conception du premier Rapport sur le développement humain. Il a apporté une contribution considérable aux nombreuses éditions successives du Rapport, qui ont trouvé en lui une grande source d'inspiration. » Voir : United Nations Development Programme (UNDP), Human Development Report 2010, 20<sup>th</sup> Anniversary Edition, *The Real Wealth of Nations : Pathways to Human Development*, <http://hdr.undp.org/en/reports/global/hdr2010/> ; Programme des Nations Unies pour le développement (PNUD), Édition du 20<sup>e</sup> anniversaire, *La vraie richesse des nations : Les chemins du développement humain*, <http://hdr.undp.org/fr/>.

<sup>7</sup> Stiglitz Joseph E., Sen Amartya, Fitoussi Jean-Paul, *Report by the Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress*, Paris, 2009, [www.stiglitz-sen-fitoussi.fr](http://www.stiglitz-sen-fitoussi.fr).

développement durable. Des journaux influents<sup>8</sup> relayaient l'idée que le produit intérieur brut n'est plus un indice suffisant de développement, qu'il faut aller « *beyond GDP* ».

Ces notions de bien-être, qualité de vie, progrès, éco-éthique, qui étaient en re-construction, ou en discussion sur la scène internationale, interrogeaient les philosophes. Et nous avions à l'IIP des collègues qui contribuaient directement à leur élaboration, comme Amartya Sen<sup>9</sup> et Tomonubu Imamichi<sup>10</sup>. Ces deux collègues ne purent malheureusement pas être présents à Paris, mais leur pensée y fut représentée.

Le projet de consacrer les Entretiens de Paris à un échange sur le thème « La philosophie et l'état du monde » fut présenté et approuvé par l'Assemblée générale aux Entretiens de Coimbra, le 11 septembre 2009. Le Comité scientifique se réunit le 22 septembre à Paris, et dressa une liste provisoire de 12 sous-thèmes et 12 orateurs potentiels, qui fut retravaillée au cours des semaines suivantes. La lettre d'invitation aux orateurs pressentis (Anthony Kwame Appiah, Hourya Benis, Bernard Bourgeois, Francisco Bravo, Allan Gibbard, Vincent Hendricks, Gilbert Hottois, Peter Kemp, Hans Lenk, Peter McCormick, Ren-Zong Qiu, Amartya Sen), à laquelle était jointe l'esquisse du programme, partit le 30 octobre 2009. Dès le 2 novembre, il y eut huit réponses positives.

Le 28 novembre Amartya Sen nous fit savoir qu'à son grand regret il serait retenu à Harvard et ne pourrait pas participer aux Entretiens de Paris. Nous lui avons proposé de parler des indicateurs du bien-être, un sujet sur lequel sa contribution intellectuelle a été majeure. Lors d'une réunion restreinte à Paris le 23 mars 2010, il fut décidé de remplacer la présentation de Sen par une table ronde sur le même sujet, où s'exprimeraient conjointement des membres de l'IIP et des membres de la Société française de philosophie.

Cette table ronde se déroula au milieu des Entretiens de Paris.

La structure des Entretiens a été conservée ici. Les huit exposés qui composent la table ronde sont au milieu du livre, encadrés par sept présentations du programme principal au début du volume, et en fin de volume les cinq dernières présentations du programme. Les discussions,

---

<sup>8</sup> Editorial : « It is Time to Abandon GDP as The Overriding Measure of Social Development and Economic Health », *Nature*, 18 Feb 2010, 4663 : 849-850.

<sup>9</sup> Sen Amartya, *The Idea of Justice* (in memory of John Rawls), UK : Allen Lane, 2009 ; Penguin Books, 2010.

<sup>10</sup> Imamichi Tomonubu, translated by Judy Wakabayashi, *An Introduction to Eco-Ethica*, University Press of America, 2009. *L'Éco-éthique de Tomonubu Imamichi*, textes réunis et présentés par P.-A. Chardel, B. Reber et P. Kemp, Paris, Editions du Sandre, 2009.

qui avaient été enregistrées, n'ont pas pu être reproduites, en raison d'une défaillance technique ; nous prions les intervenants de bien vouloir nous en excuser. Nous remercions chaleureusement les auteurs, de 16 pays et langues différents, d'avoir accepté de rédiger leur intervention soit en français, soit en anglais. Nous remercions aussi les relecteurs (Catherine Champniers, Virginie Durand, Jane Saint-Sernin) pour la révision attentive et la mise en forme de la version écrite des présentations.

Les *Actes* 2010 commencent par sept articles dont six ont fait l'objet d'une présentation orale <sup>11</sup> à Paris. **Ali Benmakhlof** (p. 15 à p. 27), se fondant sur son expérience du Comité d'éthique de l'IRD (Institut de Recherche pour le Développement), explique que le problème de l'accès de tous les humains à l'eau est, certes, un problème de justice distributive, mais pas seulement ; en effet, c'est un problème qui ne se résout pas « d'en haut » par des décisions politiques, mais qui dépend pour sa résolution de l'existence locale d'infrastructures permettant le prélèvement de l'eau, son assainissement, sa distribution, et l'écoulement des eaux usées. Jadis gratuite et offerte à l'étranger qui passe, l'eau est devenue un produit qui a un coût, et dont la qualité, et la disponibilité, varient selon les régions du monde. **Ren-Zong Qiu** (p. 29 à p. 56) analyse la manière dont la République populaire de Chine (PRC) a traité le problème de l'expansion démographique. Après avoir suivi une politique traditionnelle qui encourageait les naissances (mariage précoce, primes aux familles nombreuses et aux naissances mâles, prohibition de l'avortement, de l'infanticide, de la contraception), le PRC observa que la croissance accélérée de la population (600 millions en 1953, un milliard en 1980) annulait les efforts faits pour améliorer le niveau de vie des gens. Il inversa alors sa stratégie, d'abord en autorisant et rendant accessible la contraception (en 1953), puis en imposant une politique coercitive de « un enfant par couple » (en 1980), légèrement assouplie ensuite. Avec cette politique, c'est le PIB par habitant qui connut une croissance accélérée. Tandis que Qiu montre comment cette politique fut menée dans un contexte autoritaire, l'article de **Patrick Suppes** (p. 57 à p. 68) explique comment les mêmes résultats pourraient être obtenus dans le contexte d'une démocratie libérale, en limitant le droit de se reproduire à un enfant par personne, et en créant un libre marché permettant à ceux qui souhaitent plus d'enfants de racheter leur droit d'enfanter à ceux qui

---

<sup>11</sup> Patrick Suppes, qui ne pouvait pas venir à Paris, a envoyé un article qui vient ici après celui de Qiu Ren-Zong, parce qu'ils traitent du même sujet, dans des perspectives différentes.

n'en font pas usage. Des deux côtés, il est admis que la maîtrise de sa croissance démographique est aujourd'hui pour l'espèce humaine une obligation stricte, voire une nécessité<sup>12</sup>. **Francisco Bravo** (p. 69 à p. 84), prenant au sérieux l'obligation pour notre espèce de ne pas détruire les équilibres de la planète Terre (perturbations climatiques d'origine anthropique, perte de biodiversité), propose de traiter la planète comme *sujet de droit*. Il cite en exemple la nouvelle constitution de l'Équateur, et analyse la façon dont elle cherche à concilier le droit des êtres humains au *bien vivre*, avec le droit de la nature à *exister*, et à *régénérer ses cycles vitaux*. **Vladimir Lektorskiy** (p. 85 à p. 93) aborde les problèmes de la mondialisation. Au-delà d'une complémentarité de principe souvent affirmée entre unité et diversité culturelle (« l'unité dans la diversité »), il nous fait réfléchir sur la *tolérance*, le dialogue des cultures, la société de la connaissance, et le rôle des réseaux de communication. **Peter McCormick** (p. 95 à p. 116) a accepté de présenter la philosophie de Tomonubu Imamichi, sous son angle *Éco-éthique* (*Eco-ethica*), ou d'innovation éthique. Il s'appuie sur une image proposée par Imamichi lui-même, celle d'un enfant qui se noie dans une rivière. Cette image, nonobstant la difficulté d'en tirer un concept, engendre un jugement dans l'immédiateté d'un acte : le témoin ne s'attarde pas à décrire la situation, il perçoit le danger et plonge au secours de l'enfant. De la même façon, la conjoncture technologique dans laquelle nous sommes appelle une intuition de ce que cette situation exige de nous, une vérité (l'exigence) perçue comme inhérente à la situation elle-même, ce qui situe Imamichi dans une tradition philosophique, celle de l'intuitionisme moral. « Le *sense of wonder* est à la science-fiction (SF) ce que l'étonnement est à la philosophie », dit **Gilbert Hottois** (p. 117 à p. 143), qui avoue avoir été souvent déçu par la pauvreté de l'imaginaire philosophique, dans les discussions bioéthiques contemporaines. Il montre, en un magistral exposé, comment au-delà de ses ambitions littéraires, la SF ouvre l'esprit aux possibles, sensibilise à la dimension du futur, anticipe ..., sans pour autant remplacer l'Éco-éthique ou le *Risk and Technology Assessment*.

La table ronde traite des indicateurs du bien-être, et autres suggestions, sur les façons de construire un avenir meilleur. Les premiers exposés sont proches des travaux d'Amartya Sen, les suivants explorent

---

<sup>12</sup> En accord avec les travaux des Nations Unies de 2004 sur les perspectives démographiques mondiales : voir United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division, World Population to 2300, New York : United Nations, 2004 ; en ligne : [www.unpopulation.org](http://www.unpopulation.org).

d'autres chemins. **Caroline Guibet-Lafaye** et **Emmanuel Picavet** (p. 147 à p. 168) apportent la contribution de l'atelier « Europe » de la Société française de philosophie, qui s'est intéressé à l'évolution des politiques sociales en Europe (« l'État-providence »), et aux attendus théoriques des positions d'Amartya Sen et Martha Nussbaum. Leur thèse est qu'il n'y a pas eu rupture, mais continuité, dans la transition de la recherche du bien-être (*welfare*) à l'élargissement de l'espace de liberté (*freedom*). **Guttorm Fløistad** (p. 169 à p. 177) tient qu'à la culture du contentement (*bonheur*) qui est celle de la *welfare society*, il manque, non pas une liberté au sens négatif (absence d'obligations), mais une liberté corrélative d'obligations envers la communauté. **Juliana González Valenzuela** (p. 179 à p. 187) interprète le *changement d'éthos* proposé par Amartya Sen comme la revendication d'une liberté d'être (au-delà de la liberté d'avoir), qui favorise l'expression des forces vives : *Eros* platonicien, *conatus* spinoziste, *élan vital* bergsonien. **Bernard Reber** (p. 189 à p. 196) voit une suggestion constructive dans la proposition faite par Amartya Sen de « pratiquer la démocratie mondiale sans attendre l'État mondial », et plus précisément, d'aller plus loin que le dialogue, en pratiquant un « raisonnement mondial » qui tolère des incommensurabilités entre les jugements. **Páll Skúlason** (p. 197 à p. 213) explique que dans son pays (l'Islande) le krach boursier est survenu alors que toutes les valeurs politiques et spirituelles avaient été balayées. Seule régnait la valeur argent. La population islandaise sombra dans la détresse. L'État avait failli à son obligation d'éduquer. Skúlason s'inspire de Paul Ricœur pour méditer sur le rôle de l'Université, fer de lance d'un État-éducateur. **Jan Wolenski** (p. 215 à p. 218) observe qu'on attend des systèmes législatifs qu'ils soient à la fois cohérents et complets, comme pour les systèmes de logique. Mais autant la cohérence pose des questions que la logique peut résoudre, autant la complétude recèle des difficultés, et l'empilement des lois, tel qu'il existe en Europe, n'arrange rien. **Andrzej Grzegorzcyk** (p. 219 à p. 223) contraste deux projets d'existence collective : un projet solidariste (égalitaire), qui peut tourner à l'hypocrisie, et un projet individualiste (libertaire) qui tourne à la société de consommation ou à la paresse. Entre égalité et liberté, l'éducation morale est un défi pour les philosophes. **Nam-In Lee** (p. 225 à p. 226) constate que ses étudiants coréens ne se sentent pas heureux, alors que leur génération est objectivement mieux lotie que la précédente. Il a lancé un projet interdisciplinaire d'étude du « bien-être » et teste la capacité de la philosophie à donner du sens aux dimensions multiples de cette notion.

Après la table ronde, deux séances de travail permirent encore d'écouter quatre orateurs. **Peter Kemp** (p. 227 à p. 237) centre son intervention sur la tâche d'éducation. On a pu croire, après la Seconde Guerre mondiale, que la guerre c'était le passé, et qu'elle avait cédé la place au commerce. Le système éducatif avait suivi, axé sur la performance. Mais si les dangers ont changé, le monde reste dangereux et les jeunes générations ne sont pas préparées à affronter ce monde. Kemp s'inspire de Mireille Delmas-Marty pour analyser la culture de la peur qui en résulte, et les politiques sécuritaires. Il appelle les institutions d'éducation à abandonner la logique du marché, et à retrouver leur liberté critique. **Hans Lenk** (p. 239 à p. 276) analyse les aspects complexes de la responsabilité des entreprises : responsabilité personnelle des acteurs, co-responsabilités, responsabilité sociale et collective. Il distingue divers types de responsabilité : d'action, de rôle ou de tâche, jusqu'à la responsabilité morale universelle, signale les conflits de responsabilité et la façon dont ils peuvent être traités. On retient de son analyse une meilleure appréciation de ce qu'est la gouvernance d'une entreprise. **Souleymane Bachir Diagne** (p. 277 à p. 287) cite Thabo Mbeeki et Paul Zeleza, qui disent en substance : cessons de pleurer sur le « brain drain », et saluons la « brain mobility », qui permet à l'Afrique de rapatrier une diaspora bien formée et productive. Diagne analyse les causes des migrations africaines (guerres meurtrières, absence de libertés démocratiques, crise économique, chômage des jeunes diplômés). Il note que la fuite des cerveaux vers les États-Unis concerne aussi bien l'Europe, l'Inde ou la Chine. Il argumente que même si la diaspora, à terme, ne rentre pas, l'Afrique peut « tirer parti de l'exode » en faisant participer les exilés au fonctionnement des centres d'excellence prévus dans le cadre de la refondation des universités africaines. **Bhuvan Chandel** (p. 289 à p. 305) s'appuie sur la distinction privilégiée par le philosophe indien Daya Krishna (1924-2007) entre valeurs actives et valeurs contemplatives, pour trouver une issue au balancement entre conceptions divergentes du bien. Les valeurs actives, celles au nom desquelles on fait les révolutions, nous divisent entre la poursuite d'un idéal et le dépit de voir cet idéal trahi par le réel. Les valeurs contemplatives donnent au moi une plénitude intérieure, liée à la conscience que l'idéal et le réel ne font qu'un.

La séance de clôture du 18 septembre permit à **Bernard Bourgeois** (p. 307 à 315) de faire la synthèse des Entretiens de Paris 2010, qu'on laisse découvrir au lecteur dans sa version écrite, à la fin de ce volume.

Anne FAGOT-LARGEAULT, juin 2011.



ALI BENMAKHOULF

**L'EAU : CONFLIT DISTRIBUTIF ET SEUIL CONCEPTUEL**

SUMMARY

*Water, in traditional religions and ancient cosmogonies, was considered as a matrix, with a purifying and regenerating role. Even the Flood that follows the Creation in the Old Testament is a metaphor for regeneration: Noah, who preserved representatives of each species in the ark, was able to help, with the aid of his sons, in draining the earth until it could be inhabited again. Life is likened to the ocean in Hindu writings and the Kuran clearly says that from water, everything living was made. – On the other hand, the mobilism of Heraclitus forces us to accept a process ontology that brings us close to a conceptualization of the world's objects. How can we understand Bachelard's concept that water ensures a necessary "desobjectivation" of our imagination? How can we make a conditioned imagination part of our daily management of a matter that is so essential to life? – There is much at stake for the world where water is concerned: How should we respond to the inequality of the distribution of water throughout the world? How should ecosystems be preserved? What must we do to deal with water shortages that are increasing in proportion to increases in urbanization?*

« À force d'opiniâtreté, la goutte d'eau force le rocher »

Al Fârâbî

L'IMAGINAIRE HYDRANT

Les traditions religieuses, comme les anciennes cosmologies, ont fait de l'eau une matrice dont le rôle est d'être purificatrice. Même le déluge qui suit la création dans la Bible se comprend dans sa fonction de régénération : Noé ayant sauvé dans son arche les représentants de chaque espèce pourra participer avec ses fils à l'assèchement progressif de la Terre pour la rendre de nouveau habitable. Les écrits hindous assimilent l'existence à l'océan et le Coran indique explicitement que de l'eau, toute chose a été amenée à la vie.

On est ainsi conduit à penser que c'est notre imagination elle-même qui est conditionnée par l'eau. G. Bachelard parle de « psychisme hydrant ». Il cite le mobilisme héraclitéen selon lequel : « On ne se baigne pas deux fois dans un même fleuve ». Pourquoi donc ? « Parce que » ajoute Bachelard « déjà dans sa profondeur, l'être humain a le destin de l'eau qui coule. L'eau est vraiment l'élément transitoire. Il est la métamorphose essentielle entre le feu et la Terre »<sup>1</sup>. Commentant Héraclite, Montaigne indique que l'eau est le produit de la métamorphose des autres éléments : « Comme disait Heraclitus, la mort du feu est génération de l'air, et la mort de l'air génération de l'eau »<sup>2</sup>. Transition, métamorphose, rien de tel que l'eau pour rendre compte du passage, du processus, loin de toute essence, loin de tout être même. « Je ne dis pas l'être, je dis le passage » ajoute Montaigne et ce sont les mots célèbres d'Héraclite qui sont censés éclairer « il n'y a rien qui demeure et qui soit toujours un ».

C'est que l'eau est un « facteur de désobjectivation » selon Bachelard : l'eau nous fait voir les choses avant leur constitution comme objet, « on retrouve la matière sous l'objet ». Avant la réification, avant que quelque chose ne soit une chose ou un objet, c'est d'abord un élément liquide : « L'eau en groupant les images, en dissolvant les substances, aide l'imagination dans sa tâche de désobjectivation »<sup>3</sup>. « Faute de cette désobjectivation des objets, faute de cette désobjectivation des formes qui nous permet de voir la matière sous l'objet, le monde s'éparpille en choses disparates, en solides immobiles et inertes, en objets étrangers à nous-mêmes »<sup>4</sup>. En un mot, l'eau nous fait entrer de plain pied dans une philosophie qui inverse le rapport de l'être au devenir. C'est le devenir qui est premier, l'être se sédimente et se réifie de façon seconde, à partir d'une réalité processuelle dont la meilleure image est l'eau.

L'eau est là pour relativiser cette suprématie du monde physique qui s'impose à nous à travers des objets bien identifiables. Elle nous rappelle le moment où ces objets étaient d'abord des processus, des choses en devenir, en fait des éléments. On peut expliquer par là le fait qu'Héraclite ait pensé la mort comme un devenir hydrique, l'âme selon lui en mourant se transforme en humidité. Cette décomposition rappelle le moment premier de la composition. Entre une composition en voie de

<sup>1</sup> G. Bachelard, *L'eau et les rêves, essai sur l'imagination de la matière*, Paris, Editions Joseph Corti, 1942<sub>18</sub>, p. 8.

<sup>2</sup> Montaigne, *Essais*, L. II, XII, PUF Quadrige, 2004, p. 602.

<sup>3</sup> G. Bachelard, *op. cit.*, p. 17.

<sup>4</sup> *Id.*, p. 17.

se faire et une décomposition en marche, il y a le moment de l'objet, de la chose ou de l'être. Notre psychique hydrant par des images propres à la poésie nous rappelle l'en deçà des objets et leur décomposition à venir. « Schème fondamental des mélanges », l'eau nous met au seuil de la conceptualisation et de la catégorisation. Elle nous regarde en quelque sorte faire notre travail de classification, travail par lequel on substitue le solide au liquide – Paul Claudel parle de ce regard : « L'eau ainsi est le regard de la terre » dit-il, « un appareil à regarder le temps » (*in L'oiseau noir dans le soleil levant*)<sup>5</sup>. L'idée du regard synoptique de l'eau est présente aussi dans un conte du bas Congo : « Il n'y a qu'une seule eau. Et cette eau est partout. Elle voit tout, elle entend tout, elle sait tout. Maintenant essayez donc de lui mentir »<sup>6</sup>.

L'eau nous place aussi au seuil de notre parole, non pas dans sa consécution logique où nous mettons en suite et en ordre nos pensées, mais lorsque nous cherchons à donner un poids à ce que nous disons. Il suffit de prendre pour exemple de cela l'usage dans une même phrase d'un même mot : il acquiert alors un poids différent la seconde fois. Montaigne est passé maître en ce que l'on peut appeler « l'humidité de la langue » : la manière dont les mots se trouvent plus lourds, une fois mouillés, une fois « trempés ». C'est ainsi qu'à la fin du chapitre célèbre sur les cannibales, Montaigne indique que les indigènes du nouveau monde en visite en France se sont étonnés de voir que la moitié des hommes, « nécessaireuse », ne prenne pas à la « gorge » l'autre moitié, « gorgée de commodités »<sup>7</sup>. On voit que la reprise du mot « gorge » lui accorde un poids nouveau, insoupçonné, et somme toute, révolutionnaire. En d'autres occurrences, la reprise d'un même mot est là pour souligner, dans cet usage humide de la langue, le pessimisme anthropologique de Montaigne : « Les lois se maintiennent en crédit non parce qu'elles sont justes mais parce qu'elles sont lois »<sup>8</sup> et de même contre l'héroïsme de ceux qui cherchent des prétextes de raison pour faire la guerre, il convient de rappeler que l'on attise « la guerre non parce qu'elle est juste, mais parce que c'est la guerre »<sup>9</sup>. Le sens commun, on le sait, fait un usage spontané de cette langue humide qui retrempe les mots quand il affirme : « les affaires sont les affaires » ou « à la guerre comme à la guerre ».

---

<sup>5</sup> Cité par Bachelard, p. 45.

<sup>6</sup> Cité par Erik Orsenna, *L'avenir de l'eau*, Paris, Fayard, 2008, p. 361.

<sup>7</sup> Montaigne, *op. cit.*, I, 31, p. 214.

<sup>8</sup> Montaigne, *op. cit.*, III, 13, p. 1072.

<sup>9</sup> Montaigne, *op. cit.*, III, 1, p. 793

## L'EAU ET LA NOUVELLE CONFIGURATION DU MONDE

Forte pondération des mots, prégnance des images donc de l'eau dans l'imagination matérielle, non pas celle qui schématise et conceptualise, mais celle qui rêve en quelque sorte et qui fixe ces probabilités non philosophiques dont parle Hume quand il parle des convictions qui s'installent en nous avant et indépendamment de l'expérience et de l'observation. C'est ainsi qu'on associe à l'eau la douceur et la pureté. La justice elle-même se calque métaphoriquement sur elle : la justice comme l'eau doit couler de source nous dit le grand soufi du X<sup>e</sup> siècle Al Tirmidi. Enfin, c'est Narcisse lui-même qui se met devant le reflet d'eau et non devant le miroir pour s'admirer. Le miroir de glace et de métal offre trop de résistance à celui qui veut se noyer en son image. Dans le rêve même, la profondeur se mesure à la substitution des matières aux objets : on renoue alors avec les éléments dans leur fonction élémentaire. L'eau a alors bonne place. Dans *Alice au pays des merveilles*, le moment le plus onirique est bien celui où Alice se noie dans ses propres larmes, ce qui accentue la perte de la gravité déjà acquise quand elle tombe dans le terrier du lapin sans se heurter à quoi que ce soit. Le retour à la conscience, toute relative certes, se fait par le discours. Celui-ci a une fonction aride d'assécher, de sécher Alice et l'assemblée des animaux auxquels elle s'adresse. La psychanalyse dit qu'il reste alors quelque chose du « sentiment océanique » dans le discours si sec soit-il.

Quittons un instant le rêve et le conte pour l'histoire. Au XVI<sup>e</sup> siècle, très vite un monde de l'eau se fait connaître, que ce soit Christophe Colomb et sa traversée célèbre de l'Atlantique en 1492, ou encore Magellan au tournant du siècle 1499-1500, sans oublier Pizarro accostant au Pérou ou Léon l'Africain capturé dans les eaux tunisiennes et vendu au pape, Léon grâce auquel l'Europe du XVI<sup>e</sup> siècle découvre l'Afrique, dans le livre *La Description de l'Afrique* qu'il écrivit. Une nouvelle cosmographie se substitue à l'ancienne, au moment où la nouvelle cosmologie, celle de Copernic fait sa percée. « En quelques décennies, la vision européenne du monde va se transformer. À l'idée d'une planète constituée au 6/7<sup>e</sup> de terres ininterrompues, se substituera celle d'une terre dont la surface est aux 2/3 recouverte d'eaux reliées entre elles. Jamais encore le champ de la connaissance humaine n'avait connu révision si radicale et si soudaine. Et la terre plus que jamais devenait explo-  
rable. »<sup>10</sup>

<sup>10</sup> D. Boorstin, *Les Découvreurs*, Paris, Robert Laffont, 1986, p. 244.

En mer Méditerranée, le maître n'était pas nécessairement politique, c'était plutôt celui qui contrôlait les échanges. Les marchands génois ont vite fait fructifier l'or venu des Amériques, reléguant l'Espagne à n'être qu'une étape dans les échanges. La mer Méditerranée fut considérée par les Latins comme la *mare nostrum*, littéralement « notre mer », expression qui fait de l'homonymie une synonymie : notre mer (sans e) est aussi la mère (avec e) car elle est nourricière, mais pas à la manière d'une terre qui rassemble sur un même territoire en permettant aux hommes de se considérer comme étant nés d'une même mère et de se dire citoyens. On est loin du « noble mensonge » platonicien qui dans *La République* institue la citoyenneté sur fond de partage d'une même terre considérée comme mère. Sur mer, les hommes sont avant tout des êtres de l'échange et du mélange, et non des êtres du terroir. Ils ont à faire face aux différentes batailles que se livrent sur mer les vents. Ils sont toujours à devoir surmonter le moment présent fait de périls divers – il y a les vents, mais il y a aussi les pirates – pour se projeter loin devant eux, en imaginant un hypothétique rivage où ils ne sont pas sûrs d'être plus tranquilles. L'île, mi-terre, mi-eau, a joué dans l'imaginaire humain le rôle d'un eldorado. Il est rare qu'une utopie, littéralement ce qui est *atopos*, sans lieu, n'ait pas utilisé le mythe insulaire pour penser une société proche de la perfection.

#### L'EAU ET LA SANTÉ PUBLIQUE

De façon concomitante à ces bouleversements dus aux découvertes du XVI<sup>e</sup> siècle, les hommes prennent conscience qu'ils doivent faire de grands efforts pour s'approvisionner régulièrement en eau potable : mentionnons les travaux d'assainissement ; il y a donc des « batailles pour l'eau » mais aussi « contre l'eau » dans la mesure où les crues des fleuves lors des moussons ou de marées exceptionnelles nécessitent la construction de digues et de barrages.

La population du monde a été multipliée par six en un siècle : on est passé d'un milliard en 1900 à six milliards aujourd'hui. De plus, les hommes vivent de plus en plus dans les villes. Il faut donc continuellement effectuer des travaux d'adduction d'eau et d'évacuation des excréments. Autrefois, les civilisations se fixaient à côté des ruisseaux, des cours d'eau et des fleuves. Le Tigre, l'Euphrate et le Nil ont vu naître il y a 6000 ans des civilisations qui ont célébré ces fleuves comme des tuteurs bienfaiteurs. À Osiris fils du dieu Terre et de la déesse Ciel, les

Egyptiens s'adressaient en ces termes : « Le Nil vient de la transpiration de tes mains... Tu es le Nil, les dieux et les hommes vivent de ton écoulement. »<sup>11</sup>

Le géographe Yves Lacoste note que depuis le XIX<sup>e</sup> siècle une révolution hydraulique est en marche. Mais contrairement à la révolution industrielle, elle ne se voit pas : les canalisations sont enterrées. Les « stratégies d'économie et de recyclage » ne pouvant être ni « photographiées, ni télévisées »<sup>12</sup>, sont souvent négligées par les responsables politiques. Pourtant, les travaux d'assainissement, en désenclavant les régions rurales, assurent à l'État plus de présence et d'autorité sur le territoire. Un État présent de façon homogène sur un territoire suppose un accès à l'eau de tous les citoyens. Même l'alphabétisation dépend dans les pays du Tiers Monde du désenclavement des régions rurales et d'un meilleur accès à l'eau et à l'électricité. Il n'est pas sûr, vu les travaux d'assainissement que l'eau suppose, que l'on puisse compter, comme le fait Amartya Sen, l'accès à l'eau comme un fonctionnement élémentaire dans le dénombrement des capacités qui améliorent la qualité de la vie. L'effort solidaire pour permettre à chacun de disposer de cinquante litres d'eau quotidiens suppose une démocratisation des modes de vie dont les effets sont loin de se limiter à l'accès à l'eau. Comment faire pour que les plus démunis ne soient pas privés d'une eau qui est de plus en plus coûteuse ?

C'est à partir du moment où l'on a séparé l'eau potable de l'eau servant à d'autres besoins, que se sont propagées les idées d'hygiène et de propreté : « L'idée de propreté est très tardive : il est d'ailleurs révélateur que l'adjectif propre ait été longtemps assimilé à l'idée de propriété ou de capacité. Il ne commence à signifier le contraire de sale qu'à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, [...] il faut attendre le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle pour que propre qualifie couramment une personne qui se lave souvent. »<sup>13</sup>

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, dès qu'il fut reçu à l'Académie des Sciences, Lavoisier fut chargé de l'étude d'un aqueduc devant alimenter les parisiens en eau potable. « Paris n'est alors alimenté que par la Seine qui tient lieu d'égout »<sup>14</sup>. Prenant conscience de l'importance de la qualité de l'eau pour la santé, il note ceci : « Ce sont d'elles [les eaux potables], en effet, que dépendent la force et la santé des citoyens, et si les premières [les

<sup>11</sup> *Anthropologie de l'eau*, études réunies par Danielle Morali, Presses universitaires de Nancy, 1997, p. 12.

<sup>12</sup> Erik Orsenna, *L'avenir de l'eau*, Fayard, 2008, p. 458.

<sup>13</sup> Yves Lacoste, *L'eau des hommes*, éditions Cercles d'art, 2001, p. 64.

<sup>14</sup> Lavoisier, cité par Erik Orsenna, *L'avenir de l'eau*, Paris, Fayard, 2008, p. 16.

eaux médicinales] ont quelquefois rappelé à la vie quelques têtes précieuses de l'État, ces dernières [les eaux potables], en rétablissant continuellement l'ordre et l'équilibre dans l'économie animale, en conservent tous les jours un beaucoup plus grand nombre. L'examen des eaux proprement minérales n'intéresse donc qu'une petite portion languissante de la société. Celui des eaux communes intéresse la société tout entière et principalement cette partie active dont les bras sont, en même temps, et la force et la richesse d'un État. »<sup>15</sup>

Certains proposent même de substituer à la notion de santé publique celle de salubrité publique. L'inquiétude sur la qualité de l'eau potable est liée à la crainte de voir se développer des maladies comme le choléra. Infection intestinale aiguë, le choléra affecte aujourd'hui plus de 100 000 personnes par an, dont 95 000 uniquement sur le continent africain. Les autorités, dont l'OMS, « nient, cachent, sous-estiment »<sup>16</sup>.

Les travaux d'assainissement se posent avec plus d'acuité dans le cas des villes du Tiers Monde car, contrairement aux villes européennes, elles se sont vite développées : dans une même ville, il y a de grandes disparités entre les bidonvilles sans eau et les quartiers chics où l'eau est bien distribuée, avec égouts et même piscines. Selon l'OMS, 80% des maladies dans le Tiers Monde peuvent être associées à la consommation ou l'usage d'eau insalubre. Plus de deux milliards d'individus sont infectés par des maladies liées à l'eau ou propagées par le milieu aquatique et quatre millions meurent de ces maladies chaque année. À Calcutta par exemple, « l'eau de la ville est d'autant moins potable qu'elle arrive par intermittence. Entre deux flux, les agents contaminants ont tout le temps de s'installer et de proliférer »<sup>17</sup>.

« Une des premières causes de l'aggravation d'une pénurie régionale en eau est la salinisation des ressources »<sup>18</sup> : cours d'eau et nappes souterraines. Dans le secteur énergétique, l'eau prélevée pour les centrales thermiques est rejetée avec une température supérieure de quatre à cinq degrés, ce qui favorise la prolifération d'algues.

---

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Erik Orsenna, *op. cit.*, p. 124.

<sup>17</sup> Erik Orsenna, *op. cit.*, p. 125. Une des particularités du Bangladesh est d'être un pays sans pierres : l'Inde les retient dans les fleuves qui les charrient. L'eau des rivières polluées a un fort taux en arsenic naturel : « Les populations ont le choix : s'empoisonner vite en consommant l'eau des rivières polluées, ou lentement en puisant dans des puits contaminés », p. 160.

<sup>18</sup> Alexandre Taithe, *Partager l'eau, les enjeux de demain*, éditions TECHNIP, 2006, p. 51.

La crainte d'une grande pénurie d'eau a pris le relais de l'inquiétude qu'a suscitée l'explosion démographique à laquelle on a assisté tout au long du XX<sup>e</sup> siècle<sup>19</sup>. De plus, les grands changements climatiques, le dégagement de grandes quantités de gaz carbonique, la combustion d'énormes quantités de charbon nécessitent une prise en compte du principe de précaution. Ce principe, appliqué à l'eau, implique une régulation du stockage par une construction de barrages, aussi bien pour éviter les inondations que pour combattre la sécheresse. Il faut accompagner cette politique des barrages par des travaux hydrauliques de canalisation.

Pendant longtemps, les hommes se sont moins posé la question de l'eau que celle des précipitations<sup>20</sup>. Mais dans un monde de plus en plus urbanisé, c'est l'eau, et plus encore l'accès à l'eau, qui devient la question cruciale. L'eau passe du statut de l'élément naturel disponible à celui de produit exigeant une organisation de distribution.

L'un des signes de l'injustice est de vivre dans la fange. Une démocratie locale symbolisée par les collectivités territoriales en vue d'un accroissement du débit total des adductions d'eau qui alimentent la ville devient une nécessité vitale : « Les questions de l'eau impliquant des réponses locales, chaque fois différentes, la coopération décentralisée paraît souvent la plus pertinente. Quand un maire propose une solution concrète à un autre maire, tous deux partagent la même préoccupation simple et d'une urgence quotidienne : fournir de l'eau à la population dont ils ont la charge. »<sup>21</sup>

#### L'EAU, L'HOMME, L'UNIVERS

L'accès à l'eau est donc une question cruciale de nos jours. « Non seulement le corps humain est composé de 70% d'eau, mais il prend naissance dans un milieu aquatique, le liquide amniotique »<sup>22</sup>. Autrefois, l'homme, essentiellement rural, vivait au rythme des précipitations. Aujourd'hui, l'urbanisation fait que l'homme s'inquiète de la qualité de l'eau et de l'accès à l'eau. Bien que l'eau soit sur la planète l'élément le plus répandu, la presque totalité, 95,5%, est salée ; 2,3% seulement est de l'eau douce utilisable. Les techniques ont certes permis le dessale-

---

<sup>19</sup> Yves Lacoste, *L'eau (...), op. cit.*, p. 11.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>21</sup> Erik Orsenna, *L'avenir (...), op. cit.*, p. 415.

<sup>22</sup> *Anthropologie de l'eau, op. cit.*, p. 11.

ment de l'eau, mais cela est uniquement possible là où l'énergie est bon marché ; la ville de Riad en Arabie Saoudite est approvisionnée à 80% d'eau provenant de la mer.

À l'heure du développement durable, se pose avec acuité la question de l'utilisation de l'eau dans les industries et dans l'agriculture intensive. La répartition mondiale de l'eau nous dit que 8% concernent la consommation domestique, tandis que 22% sont absorbés par l'énergie et l'industrie et 70% par l'arrosage.

L'eau gratuite autrefois et offerte en guise de bienvenue aux étrangers de passage est aujourd'hui payante. « Une longue tradition d'eau gratuite existe dans toutes les civilisations. Qu'il s'agisse de la fontaine d'un village du sud de l'Europe, ou de la jarre d'eau réservée à l'étranger dans les villages ruraux du Soudan. »<sup>23</sup>

On évalue aujourd'hui à 1 000 milliards de dollars le marché mondial de l'eau distribuée de façon payante aux particuliers, aux entreprises, aux services publics. Mais l'eau peut-elle devenir un objet de commerce ordinaire ? Certains évoquent l'eau comme un bien mondial, un patrimoine de l'humanité. Les partisans du développement durable critiquent la marchandisation de l'eau et l'exploitation des fonds souterrains par les compagnies privées. L'homme est peut-être en train de transformer l'eau en ressource non renouvelable. Certes, on pourra répondre que le cycle de l'eau<sup>24</sup> est constant depuis quatre milliards d'années, depuis le début de la Terre : en effet, le volume total de l'eau sur la planète semble constant depuis la formation des premiers océans. Le cycle de l'eau entretient l'idée d'une eau toujours renouvelable, mais les eaux souterraines se renouvellent moins vite que les eaux présentes dans l'atmosphère. Elles sont exposées à la surexploitation, à la pollution, à la salinisation.

Il y a un refus de réduire les émissions de CO<sup>2</sup> par les États-Unis contrairement à ce qu'avait pourtant prévu le protocole de Kyoto : « Le mode de vie des Américains n'est pas négociable », avait dit Clinton<sup>25</sup>.

S'ajoute à ce comportement irresponsable envers les écosystèmes le déséquilibre entre les régions du monde. On assiste à une extension des

---

<sup>23</sup> Alexandre Taithe, *Partager (...)*, op. cit., p. 102.

<sup>24</sup> Voici comment se fait ce cycle : « Le soleil chauffant, les eaux s'évaporent (surtout les océans) et les plantes transpirent. Le ciel accueille ces vapeurs et, de temps à autre, les restitue : il pleut. S'ensuivent des ruissellements complexes qui gonflent les eaux. Lesquelles, pour partie, s'évaporent et, pour partie, abreuvent les plantes qui, de nouveau, transpirent... et tout recommence », in Erik Orsenna, *L'avenir (...)*, op. cit., p. 26.

<sup>25</sup> Cité par Yves Lacoste, *L'eau dans le monde, les batailles pour la vie*, Larousse, 2003, p. 109.

zones arides vers l'Europe et à un péril inverse en Asie du Sud-Est en raison des moussons. Huit pays, à la tête desquels il faut mentionner le Brésil, cumulent 60% des ressources mondiales en eau : l'ensemble des pays arabes disposent de moins de 1% des ressources mondiales pour 4,2% de la population totale. Les zones arides et semi arides sont dotées de 2% de ressources mondiales mais comptent 20% de la population. L'inégalité de répartition ne signifie pas d'emblée pénurie. Si l'inégalité de répartition est dans les structures naturelles, la pénurie est un phénomène purement humain. La pénurie « traduit l'inadéquation entre des usages et la ressource effectivement mobilisable »<sup>26</sup>. Le défi proprement humain est donc celui-ci : comment remédier à la pénurie tout en préservant les écosystèmes, car la véritable ressource se situe entre « l'eau que l'on ne peut pas prendre et celle qu'il faut laisser ».

#### EAU ET ENVIRONNEMENT

Prenons maintenant l'exemple de deux paradoxes environnementaux sur l'eau.

1) Tout d'abord, soit l'exemple de l'agriculture sur brûlis. Celle-ci concerne pas moins de 500 millions de paysans à travers le monde et se pratique notamment en Afrique et en Asie du Sud-Est. La technique consiste à défricher par le feu les champs avant de les cultiver d'une manière discontinue (jachères). Comme elle se pratique essentiellement en zone forestière, l'agriculture sur brûlis est accusée d'une part de participer fortement à la déforestation, d'autre part de favoriser l'augmentation de l'effet de serre en raison de la fuite du carbone dans l'atmosphère. C'est là le diagnostic de la FAO, l'organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture. Mais une étude menée par une équipe de l'IRD (Institut de recherche sur le développement) au Laos, « démontre au contraire que l'agriculture itinérante sur brûlis favoriserait le stockage du carbone organique. L'analyse des premiers centimètres de la couche fertile d'un versant de deux hectares prouve en effet que le carbone organique s'accumule en quantité importante dans la partie la plus escarpée de la parcelle agricole »<sup>27</sup>. L'étude est faite au Laos, « mais lorsqu'on extrapole la conversion vers une agriculture continue à l'ensemble des parcelles itinérantes sur brûlis, on aboutit à

<sup>26</sup> Alexandre Taithe, *Partager (...), op. cit.*, p. 9.

<sup>27</sup> « Quand l'agriculture sur brûlis contribue à la lutte contre l'effet de serre », *Actualité scientifique*, IRD, fiche n° 307, octobre 2008.

une hausse de 60 à 140% des émissions mondiales de carbone atmosphérique »<sup>28</sup>.

2) L'autre exemple est le Sahel. Cette région du monde semi-aride traverse le continent africain d'Est en Ouest. Elle est limitée au nord par le Sahara et au sud par la forêt tropicale. Son emplacement la rend particulièrement sensible à la sécheresse et à la désertification, autrement dit au changement climatique. La déforestation jusqu'à 80% de la zone étudiée par une équipe de l'IRD, entre 1950 et 1992, a été intense et inégale : les secteurs les plus affectés sont les versants escarpés (87%), les plateaux (59%) et les vallées (42%)<sup>29</sup>. Tout l'effort est maintenant porté sur la préservation des vallées pour que la déforestation puisse non seulement cesser mais pour qu'il y ait un reboisement et une préservation des espèces ligneuses utiles comme l'acacia. Le paradoxe ici ne concerne pas, comme dans le cas précédent, la révision d'une idée courante sur le réchauffement dû aux activités humaines. Il porte sur l'augmentation du niveau d'eau dans les vallées : la déforestation des versants montagneux fait que l'eau dévale plus vite, la disparition de la végétation fait perdre au sol sa capacité à absorber l'eau de pluie. Dans les vallées, l'eau s'accumule sur fond de mares avant de s'écouler dans les nappes phréatiques. En stagnant dans les mares, elle favorise toutes sortes de maladies, paludisme et choléra notamment. Cette situation est paradoxale, car de nouveaux points d'eau temporaires apparaissent, les nappes phréatiques ont un niveau meilleur qu'autrefois, mais l'ensemble traduit une forte sécheresse et une plus grande exposition à la maladie<sup>30</sup> car le cycle de l'eau est dérégulé.

---

<sup>28</sup> *Id.*

<sup>29</sup> « Scruter la transformation du Sahel depuis le ciel », *Actualité scientifique*, IRD, fiche n° 303, juillet 2008.

<sup>30</sup> « Il est désormais établi que la prolifération du zooplancton qui héberge la bactérie *Vibrio Cholerae* suit celle du phytoplancton dont la croissance est directement liée aux variations climatiques », *Actualité scientifique*, IRD, fiche n° 271, juillet 2007.

## FABLE DU NAGEUR

J'ai commencé par l'idée bachelardienne d'un psychisme hydrant. Je voudrai terminer en mentionnant une fable qui va dans ce sens et dans laquelle s'est fixé l'un des mouvements philosophiques les plus notoires de l'Asie : le taoïsme. Il s'agit d'une fable issue de la tradition taoïste, une fable qui célèbre l'eau comme source de laquelle on s'éloigne fatalement et que le sage cherche à rejoindre en faisant le chemin inverse pour remonter autant que possible à la source. Cette fable entend critiquer le confucianisme qui s'est tourné vers l'acquisition des lettres en oubliant l'élément eau.

Confucius admirait les chutes de Lü-leang. L'eau tombait d'une hauteur de 300 pieds et dévalait ensuite en écumant sur quarante lieues. Ni tortues ni crocodiles ne pouvaient se maintenir en cet endroit, mais Confucius aperçut un homme qui nageait là. Il crut que c'était un malheureux qui cherchait la mort et dit à ses disciples de longer la rive pour se porter à son secours. Mais quelques centaines de pas plus loin, l'homme sortit de l'eau et, les cheveux épars, se mit à se promener sur la berge en chantant. Confucius le rattrapa et l'interrogea : « Je vous ai pris pour un revenant, mais, de près, vous m'avez l'air d'un vivant. Dites-moi, avez-vous une méthode pour surnager ainsi ? - Non, répondit l'homme, je n'en ai pas. Je suis parti du donné, j'ai développé un naturel et j'ai atteint la nécessité. Je me laisse happer par les tourbillons et remonter par le courant ascendant, je suis le mouvement de l'eau sans agir pour mon propre compte. [...] - Je suis né dans ces collines et je m'y suis senti chez moi : voilà le donné. J'ai grandi dans l'eau et je m'y suis peu à peu senti à l'aise : voilà le naturel. J'ignore pourquoi j'agis comme je le fais : voilà la nécessité » (Tchouang Tseu, XIX).

Contrairement au confucianisme qui prône l'apprentissage et l'étude, le taoïsme vise une forme d'ignorance docte qui repose sur le parler indirect censé permettre à chacun de pratiquer la Voie sans se soucier de la nommer, car alors il se retrouve comme l'enfant qui, pressant le mercure, le vif argent, le voit disparaître de ses mains. Le parler par fables permet de gargouiller comme une fontaine de façon confuse pour ne rien perdre de la richesse du réel, ne rien exclure des possibilités qui se présentent.

À l'enseignement terrestre de Confucius, il est répondu par une métaphore aquatique. L'eau dans les textes taoïstes jouit d'un statut privilégié. On remonte à la source pour pratiquer le Tao. Plus on s'éloigne de la source, plus on perd le Tao. Le va-et-vient du nageur qui est habile à manier l'aviron indique qu'il ne s'éloigne jamais de la source. Il a de plus un savoir-faire qui contraste avec les idéaux de la bonté et de la justice trop abstraits et qui donnent aux disciples confucéens une apparence et un langage de cuistres. Ainsi la sagesse, si sagesse il y a, est une activité, non une idée ou une opinion. D'où le paragraphe 38 du livre de la Voie et de la Vertu : « Après la perte du Tao vient la vertu, après la perte de la vertu vient la bonté, après la perte de la bonté vient la justice, après la perte de la justice vient le Rite ». Allusion au culte des ancêtres prôné par Confucius. L'habit de cérémonie sans le pouvoir du protocole rituel signe la perte du principe créateur, car il ne transforme plus rien.

D'Héraclite à Bachelard en passant par la tradition taoïste ou Montaigne, j'ose ajouter Whitehead, transition, métamorphose, passage traduisent une ontologie du processus qui trouve dans l'eau son expression courante.



REN-ZONG QIU

**DEMOGRAPHY VS. PUBLIC HEALTH AND WELL-BEING:  
THE CASE OF CHINA**

*RÉSUMÉ*

*Cette étude commencera par un bref résumé portant sur l'éthique de la population et ses implications possibles sur la politique de la population, qu'un pays peut être amené à choisir, avec quelques commentaires concernant l'approche axiomatique et l'utilitarisme sous-jacent. La deuxième partie se concentrera sur la politique de la population en Chine, des temps anciens aux temps modernes : évolution de la politique courante de la Chine qui a soit encouragé la natalité, soit au contraire appliqué des restrictions radicales, sans oublier le slogan « un couple, un enfant » et sa version modifiée ou adoucie. La troisième partie discutera l'évaluation de la politique de la population en Chine avec une analyse résumée de l'impact de cette politique sur l'augmentation de la population et des impacts sur le développement social et économique, sur la santé publique, le bien-être ou la qualité de vie et d'autres aspects pertinents. La dernière partie insistera sur les défis que cette politique a créés et sur le débat qui est en cours.*

I. A BRIEF SURVEY OF POPULATION ETHICS

Population ethics (PE) is the philosophical study of the ethical issues concerning population. The last three decades have witnessed an increasing philosophical interest in questions such as “Is there a moral obligation to have (more or fewer) children?” or so on.

We may say that Derek Parfit is the founder of contemporary population ethics without exaggeration (Parfit 1976, 1982, 1984, 1986). Many or most writings on population ethics seem to be commentaries around Parfit's arguments, especially around his famous Repugnant Conclusion. The other feature of contemporary population ethics is utilitarianism-oriented. And some population ethicists are trying to develop an axiomatic approach, that is, the conclusion of which population size is appropriate would be drawn from some axiom(s).

In his book *Reasons and Persons* Parfit asked the question: How many people should there be, in a country or the world, during a particular period? When would there be too many people living? In trying to answer this question Parfit compared the outcomes (shown below) of two rates of population growth, after one or two centuries.

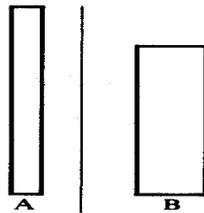


Figure 1 (Parfit 1984: 385)

The width of each block shows the number of people alive, the height shows their quality of life. In B there are twice as many people living as in A, and these people are all worse off than everyone in A. But the lives of those in B, compared with those in A, are *more than half as much* worth living. Parfit's claim assumes that a move from the level in A to that in B would be a decline in the quality of life. Which outcome would be better? It is clearly bad that, in B, people are worse off. However, according to some principle, such as the Impersonal Total Principle as Parfit called (here called Total Utility Principle), that is "If other things are equal, the best outcome is the one in which there would be the greatest quantity of whatever makes life worth living", B would be better than A, since in B there would be a greater quantity of whatever makes life worth living.

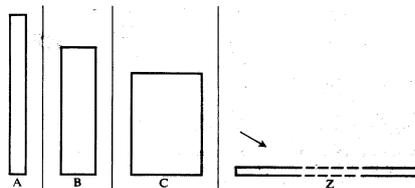


Figure 2 (Parfit 1984: 388)

Along the line of reasoning, in Figure 2, B would be better than A, C would be better than B. And Z might be best. Z is some enormous popu-

lation whose members have lives that are not much above the level where life ceases to be worth living. Could be the outcome in which there is the greatest quantity of whatever makes life worth living. Using Parfit's analogy, "the greatest mass of milk might be found in a heap of bottles each containing only a single drop". The Total Utility Principle then implied the Repugnant Conclusion:

For any possible population of at least ten billion people, all with a very high quality of life, there must be some much larger imaginable population whose total existence, if other things are equal, would be better, even though its members have lives that are barely worth living.

Parfit found "this conclusion hard to accept", and he said "we want to avoid the Repugnant Conclusion", "we must try to show that we should reject this version" (of the principle), and "we must try to find a better version: Theory X". (Parfit 1984, Rääkkä 2002, Ryberg & Tännsjö 2004, Ryberg 2006-2010).

Repugnant conclusion is derived from total or classical utilitarianism: Total utilitarianism (TU) considers any state with positive average utility less desirable than a state in which average utility is smaller – but still positive – and the population is sufficiently larger. TU would lead us to enormous populations, as long as the net gain in total utility from a supplementary person is positive, it is always desirable to increase the population (Blackorby *et al.* 2006, Ryberg 2006-2010).

TU is deemed to not qualify as a principle or criterion for optimal population choice. Some suggested average utilitarianism (AU) be adopted: a principle prescribing that the average well-being per life in a population is maximized. So in Figure 2, A is preferable to Z, i.e. the Repugnant Conclusion is avoided. However, the principle AU leads to a highly counterintuitive conclusion too. For instance, the principle implies that for any population consisting of very good lives there is a better population consisting of just one person leading a life at a slightly higher level of well-being. So, AU has an implication that is also repugnant. (Parfit 1984 chapter 19, Blackorby *et al.* 2006, Ryberg 2006-2010).

Blackorby and Donaldson (1984) developed what they called the critical-level utilitarianism (CLU), where the optimal population is the one that maximizes the sum of the differences between individual utilities and a constant non-negative critical level of utility  $\alpha$ . According to CLU, adding a person to a population is good only if that person's utility is higher than the critical level  $\alpha$ . CLU allows us to avoid AU's undesirable effects as well as Parfit's Repugnant Conclusion: it is socially optimal to increase the population until the additional person's utility is equal to  $\alpha$ ,

but not further. Assuming the critical level is higher than the low quality of the lives led in population Z, the Repugnant Conclusion is blocked: Z now constitutes an outcome (much) worse than A. However, CLU was criticized as an *ad hoc* solution (Broome 1992) and leads to a conclusion which is as repugnant as Parfit's Repugnant Conclusion: Whatever the situation, as long as the added person's utility is strictly higher than the critical level of utility, there always exists another situation with a larger population of people having a utility level closer to the critical level, but which is considered to be preferable, according to CLU. (Parfit 1984 Chapter 9, Ryberg 2006, Ponthière 2010).

Hurka (1983) suggested that the contribution of an individual animal to the world's value is not constant, but depends on the number of other existing animals of its species. If the number of existing animals in its species is already high, then the added animal's "contribution" to the world's value is low, and his non-existence does not generate a big opportunity cost in terms of value. However, when the number of other existing animals in its species is very low, then its non-existence would be very costly, from a social point of view. Hurka called such a position the "variable value view". According to Hurka, the same view could be applied to human beings. Hence the value of the contribution of one individual to society's value will depend on the number of existing people, and will be much higher if the initial human population is not large. Taking this view, Noah's obligation to procreate after the Deluge was much stronger than our obligation today. As long as population A in Figure 2 has a total value above this limit this population will be preferable no matter how populous the low quality population Z is. However, the VV principle was criticized as leading to the Sadistic Conclusion (Arrhenius 2000) that it can be better to add people with negative welfare rather than positive welfare to a population. There are other options (such as the one in Ng 1989) which are also not satisfactory.

Now what are alternatives before us?

One is accepting that our intuition is misguided. When Parfit found the conclusion was repugnant there was no argument nor evidence to reject it. Although Kass took repugnance to be a wisdom beyond reason (Kass 1997), repugnance as intuition cannot be a foundation on which a claim or conclusion should be accepted or rejected. Intuition may be a clue leading us in a direction where we try to find arguments to accept or reject a claim or conclusion; however, it also can be a wrong guide, leading us in a wrong direction.

The second is accepting the repugnant conclusion at least in a particular country at a particular time. If the conclusion is appropriate in one

country at one time, the conclusion cannot be said to be repugnant. Let us suppose that after many years of wars, a country's population has shrunk to a level on which the reproduction is hardly maintained. Now the policy of the country is to promote production and double the population level in a short period. It can be predicted that when it reaches double the population level, the quality of life may be lowered because all the newborn population have not yet grown up to an age to produce, and they are merely consumers. But it also can be predicted that when all these babies reach the age of production, the quality of life would be improved both at total and average level.

One of main reasons that caused the deadlock to which the evolution of population ethics around Parfit's repugnant conclusion led may be the utilitarian orientation. I doubt that population ethics could be merely based on utilitarianism. The failure to reject Parfit's repugnant conclusion may show the inadequacy of utilitarianism. All these unsuccessful attempts to find a satisfactory principle or criterion for optimal population caused the questioning of the adequacy of utilitarianism as an ethical theory of public choices which might not necessarily be able to provide "satisfactory" answers to such difficult questions as optimal population issues and environment protection issues.

The other lesson may be the inadequacy of the axiomatic approach. In population ethics philosophers use axioms to rank alternatives with different population sizes or evaluate actions in the field of population. It is like making a set of fixed shoes for human feet of differing sizes and shapes. In an unimaginably complicated and dynamic field like population there are so many beliefs and values with so many stakeholders playing their roles, we have always to be balancing and weighing or changing the priority in a changing context but not merely applying fixed axioms to reality.

However, the discussion on Parfit's repugnant conclusion has implications for population policy. In developing population policy, important values have to be considered: such as total utility – promoting a total amount of well-being or higher quality of life for the whole population (making the cake larger); average utility – promoting each person's well-being and improving her/his quality of life (the share of the cake that each person enjoys should be larger than before); critical level – promoting each person's well-being and improving her/his quality of life above a certain (decent) level; and the changing or changed value and context also have to be considered.

In 2002 I argued for four basic principles of population ethics in addressing population issues based on the experiences and lessons drawn from Chinese policies and practices:

- The aim of developing and implementing population policy and programs is to protect and promote people’s health, well-being and enjoying their rights, so the possible positive and negative consequences have to be evaluated; we could add that the ratio of benefits/risks should be acceptable according to a recognized value system;

- The respect of individual autonomy, informed choice, and the protection of privacy, dealing appropriately deal with the relationships between individuals and collectivities; we could add that in the case the individual choice has to be restricted in some way, it must be proportional, that is to say, the restriction should be necessary for social good, and the restriction must be minimal, the risks or harms caused by the restriction should be outweighed by the benefits caused by the restriction;

- Treating all equally and justly, respecting personal dignity for all, opposing all forms of discrimination, and equitably distributing benefits and burdens caused by particular population policies or programs, and compensating those who bear the costs or burdens disproportionately;

- Public involvement or participation in policy development, implementation and its oversight (Qiu 2002).

In population ethics we have to consider values other than utility; after all we are talking about human beings, not the population of other species. And any conclusion concerning the well-being of a population is not or should not be the consequence of deductive reasoning. Instead, it should be a result of weighing different or conflicting values and interests of all stakeholders in the population.

## II. NARRATIVES OF CHINA’S POPULATION POLICY

Successfully slowing down population growth with social engineering in China during 30 years is one of the greatest events in the world demographic history whether one may like or dislike it.

The long-standing population policy in Chinese history is pro-life and pro-reproduction plus preference for sons. Pro-life, pro-reproduction and son preference can be traced back to Confucius and Mencius nearly 3000 years ago. In the pre-Confucius age there was sex/reproduction

worship. The ancient Chinese greatly revered the birth of a child after intercourse between a man and a woman. They used it as a model to explain the occurrence and evolution of cosmos with the theory of the *yin* and the *yang*. The *yin* and *yang* and their combinations are symbols of male-female intercourse. Confucius said: “Of all people, girls and servants are the most difficult to behave to. If you are familiar with them, they lose their humility. If you maintain a reserve towards them, they are discontented” (Confucius, Chapter *Yanghuo*). Mencius said: “There are three unfilial things in your life, not having offspring is the primary thing to be socially blamed” (Mencius, Chapter *Lilou*). Not having offspring you are not able to extend the lives of ancestors and continue the burning of incense at the ancestral temple; this is the most unfilial thing. All the dynasties in which Confucianism was honored as the dominant ideology adopted a pro-reproduction population policy. I should also add that the fundamental reason for adopting a pro-reproduction policy might be that all these dynasties suffered incessant wars and famines and lower productivity in so huge a territory.

This pro-reproduction policy includes <sup>1</sup>:

Encourage more births

– The family giving birth to a boy was rewarded with two bottles of wine and one dog, a girl two bottles of wine and one pig; if man or woman was not married, her/his parents were blamed (Yue Kingdom, Spring-Autumn period).

– In the case of woman becoming pregnant, her husband could be exempted of one year’s poll tax; the family giving birth to a boy was exempted of 3 years corvee; the girl who was not married had to pay poll tax 5 times (Han Dynasties).

– Rewards for the birth of a boy: the family giving birth to 3 boys was exempted of tax for 3 years (Yuan Dynasties), rewards of food up to the age of 8 (Ming Dynasties) or rewards of clothes and rice.

– Promotion of early marriage and early reproduction: the age of marriage was for males 15, and females 13 (Tang Dynasties), males 16 and females 14 (Ming Dynasties).

– Promotion of large size family: 4 or 5 generations living together.

– Prohibiting the abandon of babies and infanticide: half their property was confiscated from those who drowned a female infant; they could even be punished by being made slaves (Yuan Dynasties).

Owing to the pro-reproduction policy the population level reached in different historical period of China was as follows <sup>2</sup>:

---

<sup>1</sup> See Tian 2009, p. 16-28.

1-752 AC (Han-Tang Dynasties) 60 millions  
 760-1110 AC (Tang-Song Dynasties) 80 millions  
 1210-1570 AC (Yuan-Ming Dynasties) 110 millions  
 1700-1910 AC (Qing Dynasties) from 140 to 410 millions

*Population Policy in the Period of People's Republic of China*

In the early period of the People's Republic of China (PRC) contraception, abortion and sterilization was prohibited. For example, in the "Regulation on Prohibiting Abortion" (Ministry of Health, MOH, 1950) it was pointed out that prohibiting abortion is "for protecting mother's safety and the life of next generation". In the "Regulation on Limiting Contraception and Abortion" (MOH, 1952) it was stipulated that doctors who conduct illegal abortion should be punished<sup>3</sup>.

In this peaceful period with economic growth and public health improvement, birth rate, the total fertility rate (TFR) and the natural growth rate were increased significantly and death rate decreased significantly in 1949-1952 and 1953-1957<sup>4</sup>.

Years	1949	1950	1951	1952
Birth rate (‰)	36.00	37.00	37.80	37.00
Death rate (‰)	20.00	18.00	17.80	17.00
Natural growth rate (‰)	16.00	19.00	20.00	20.00
TFR	5.8	5.81	5.70	6.05

Table 1: Natural change of China population 1949-1952

Years	1953	1954	1955	1956	1957
Birth rate (‰)	37.00	37.97	32.60	31.90	34.03
Death rate (‰)	14.00	13.18	12.28	11.40	10.80
Natural growth rate (‰)	23.00	24.79	20.32	20.50	23.23
TFR	6.05	6.28	6.26	5.85	6.41

Table 2: Natural change of China population 1953-1957

<sup>2</sup> See Zeng et al. 2006, p. 200.

<sup>3</sup> See Tian 2009, p. 98-99; Zhai 2010.

<sup>4</sup> See Tian 2009, p. 48-49.

The first population census was conducted in 1953. The result of this census was that China's population reached 601,940,000. The huge size of the population and the rapidness of growth were far beyond demographers and decision-makers' expectations. The government was shocked by the finding. It changed the attitude immediately to permissive and unlimited contraception<sup>5</sup>.

Professor Ma Yinchu published his "New Demographic Theory" in *People's Daily* on 5 July 1957 (Ma 1957). Professor Ma had obtained his degree of Bachelor in Economics in Yale, MA and his Ph.D. in Economics in Columbia. He was a member of first term of central government, president of Zhejiang University and Peking University and a member of National People's Congress (legislature).

The main points of his new demographic theory included:

– 20‰ of the natural growth rate was caused by an increasing number of married couples (many former unemployed were now employed, prostitutes found jobs back to society), the improvement of maternal and infant care, reduction of mortality, social stability without war, the improvement of living conditions.

– Rapid growth was in serious conflict with capital accumulation, increase of labor productivity, supply of industrial raw materials;

– Recommendations: promoting late marriage (males 25, females 23), rewarding families with 2 children, taxing those with 3 or 4 children, promoting contraception but opposing abortion.

Ma was fiercely criticized by leftists from 1957 to 1960, and he had to resign as president of Peking University. Now people comment: "One person was wrongly criticized, and extra hundreds of millions were born"<sup>6</sup>.

However, the critique to Professor Ma did not prevent the government from launching a population reduction program. In 1962 "Directives on Seriously Promoting Family Planning" were promulgated. In the Directives it was argued that family planning is a policy which should be carried out seriously over a long period; family planning will help to protect the health of mother and child, to educate younger generation better so that they fully play their role in production, to encourage work and study for men and women, and to promote the health and prosperity of the Chinese people; the main goal of family planning is reducing the birth rate and the natural growth rate; the targeted popula-

---

<sup>5</sup> See Tian 2009, p. 99-100; Zhai 2010.

<sup>6</sup> See Tian 2009, p. 54-80; Zhai 2010.

tion is those who live in cities and the countryside with dense population; and focus is put on contraception <sup>7</sup>.

In 1970s a debate on whether it is necessary to promote the 'one couple one child' policy took place among demographers, economists, and officials. The background of the debate was the following: the population has reached 1 billion in 1980, with a TFR 2.55, natural growth rate 20‰, and even if a couple had only 2 children, population would soon reach 1.4 to 1.5 billions. The arguments for the policy were the following: overpopulation had already resulted in a grave negative impact on housing, food, clothing, employment, education, health care, etc., and any extra national income was largely spent by newly added population. The arguments against the policy included mainly worries about the negative consequences which the policy might bring about, such as aging of population, shortage of labor force, decrease of intelligence (Chinese believe that the youngest child in a family is the most intelligent), and change of family structure to 4/2/1 (4 grand parents, 2 parents and 1 child) resulting in too many people to support <sup>8</sup>.

The debate was ended by an Open Letter issued by Chinese Communist Party on 25 September 1980 <sup>9</sup> in which it called its members to be models by having only one child. This was the mark of the beginning of the 'one couple one child' policy (in this paper called radical population/fertility policy). What was the goal of this policy? The different versions of the goal of this policy were as follow:

Version 1: To bring the natural growth rate to below 1% in 1980;

Version 2: To bring population growth to zero in 2000;

Version 3: To bring the population to 1.2 billion at the end of 20<sup>th</sup> century <sup>10</sup>.

These confused goals indicate that the policy was not well evidence-based; perhaps it could not be so given the lack of accurate information. And not surprisingly, these goals were not achieved.

The 'one couple one child' policy was formulated in a special environment or atmosphere in which the leaders of the country were very eager to build China into a rich and powerful country in the world to make the dream (a perpetual legacy since 1848) of millions of Chinese come true; the fact that the Cultural Revolution had caused a delay of

---

<sup>7</sup> See Tian 2009, p. 103-106; Zhai 2010.

<sup>8</sup> See Tian 2009, p. 133-152.

<sup>9</sup> See Tian 2009, p. 215-217.

<sup>10</sup> See Liang 2010.

ten years made them even more eager; the authoritarian way of thinking of the Cultural Revolution, and even before the Cultural Revolution, still dominated the mind of decision-makers.

However, in the earlier years of implementing this radical policy, the strength of peasants' resistance and the gravity of coercion in many places made decision-makers modify the radical policy a little. This led to the so-called "Current Fertility Policy" in 1984 <sup>11</sup>.

The main points of this modified version of radical policy included:

- Encouraging late marriage and late childbirth;
- Encouraging fewer births and good births;
- Inciting one couple to have one child;
- Peasants with real difficulty could have 2 children after approval;
- Ethnic minorities could have 3 children, with no limit for Tibetans.

Later these main points were written into the "Law on Population and Family Planning" in 2001 <sup>12</sup>.

### III. IMPACTS OF DRAMATICALLY SLOWING DOWN POPULATION GROWTH AND EVALUATION OF THE POPULATION POLICY

First I would like to list some figures, indices or indicators to illustrate economic growth and social development since we carried out the radical policy and then discuss the issue of whether and how dramatically slowing down population growth as well as population policy had impacts upon public health, well-being and quality of life of the Chinese people.

**Socio-economic development in general.** In Table 3 there are some important indicators to show the progress in socio-economic development during the period of 1950-2003.

---

<sup>11</sup> See Tian 2009, p. 218-221.

<sup>12</sup> NPC, PRC 2001.

Indices \ year	1950	1960	1970	1980	1990	2000	2001	2002	2003
Life expectancy (age)	41	36	62	67	69	70	70	71	71
Infant mortality (%)	138	150	85	49	38	32	31	31	30
Rate of adult literate (%)	-	43	53	67	78	91	-	-	-
GDP per capita (PPP US\$)	35	92	112	412	1303	3821	4187	4552	5003
Medical care (no. of doctors/ 1,000 persons)	0.1	0.1	0.9	1.2	1.6	1.6	1.7	1.6	-
Public education expenditure / GDP (%)	-	-	1.25	2.51	2.34	2.86	3.14	3.32	-
Urbanization	13	16	17	20	27	36	37	38	39
Proportion of agricultural labor force (%)	84	82	80	69	54	47	47	-	-
Obligatory education rate (%)	0.2	21	24	46	49	65	67	67	-

Table 3: Indicators of Socioeconomic Development of China 1950-2003 <sup>13</sup>.

**The growth of GDP.** Since April-June 2010 China's National GDP (\$1337 billions <sup>14</sup>) has already surpassed Japan's (\$1288 billions) <sup>15</sup>. And China's GDP per capita in 1949, 1970, 2000 and 2009 was US\$ <27, 100, 1000, and 3678 respectively. The following figure shows the growth of GDP per capita from 1960 to 2008 for China.



Figure 3: GDP per capita from 1960 to 2008 for China <sup>16</sup>

**The change of maternal mortality.** China's performance in reducing maternal mortality is remarkable, and it is expected that the target of reducing maternal mortality by 3/4 by 2015 could be achieved. In

<sup>13</sup> *A Report on China's Modernization*, 2006, Peking University Press, p. 217.

<sup>14</sup> Not including Hong Kong, Macao and Taiwan either.

<sup>15</sup> <http://money.163.com/10/0816/14/6E7DQCLA00252G50.html>

<sup>16</sup> World Bank, World Development Indicators, – Last updated July 27, 2010.

1990 maternal mortality was 94.7/100,000, in 2007 it was reduced to 36.6/100,000, the decreasing amplitude is 61.4%. However, regional disparity is obvious: the maternal mortality in rural areas is much higher than urban, and that in poor areas much higher than advanced areas. Please see Figure 4.

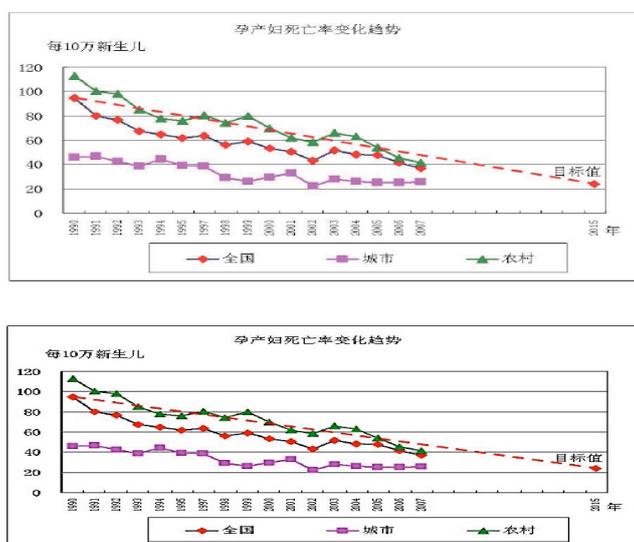


Figure 4: The Change of Maternal Mortality 1990-2007 <sup>17</sup>

Per 100,000 newborns

- Green triangle line – Maternal mortality in rural areas
- Red diamond line – Maternal mortality in countrywide
- Purple square line – Maternal mortality in urban areas
- Red dot line – Planned target of maternal mortality

**Infant mortality.** The change of infant mortality (%) in China between 1990-2004 can be seen in Table 4 in comparison with the World average, India, Russia, and USA.

<sup>17</sup> [www.un.org/chinese/millenniumgoals/china08/5\\_1.html](http://www.un.org/chinese/millenniumgoals/china08/5_1.html) - Cached - Similar

Country	1990	2000	2004
World	<b>63.9</b>	<b>57.6</b>	<b>54.1</b>
China	38	33	26
India	80	68	61.6
Russia	22.6	19.9	16.8
USA	9.4	6.9	6.7

Table 4: The Change of Infant Mortality (%) in China 1990-2004 <sup>18</sup>

**Life expectancy.** The change in life expectancy (age) in China between 1990-2004 can be seen in Table 5 in comparison with world average, India, Russia, and USA.

Country	1990	2000	2004
World	<b>65.2</b>	<b>66.6</b>	<b>67.3</b>
China	68.9	70.3	71.4
India	59.1	62.9	63.5
Russia	68.9	65.3	65.2
USA	75.2	77	77.4

Table 5: The Change of Life Expectancy (age) in China 1990-2004 <sup>19</sup>

**Poverty reduction.** The record of poverty reduction in China is unprecedented in world development history. According to official statistics the number of people in poverty was reduced by over 200 million between 1978 and 1995. Based on some scholar's estimate, the incidence of rural poverty was reduced from 75.5%-100% (596-790 million people) to just 6.7%-13.2% (57-114 million people) over the period of 1978-1996 (Yao 2000). According to the statistics by Ministry of Civil Affairs, the number of people in poverty in 2009 was 12 million, reduced to 25% in comparison with 15 million in 2008. However, the poverty line is much lower than the standard US\$ 1.25 per day recommended by the World Bank. The Poverty Relief Office of the State Council (central government) decided to raise the poverty line from CNY 786 per year to CNY 1067 in 2009. According to the new standard the number of people in poverty will increase to 40 million or more <sup>20</sup>.

<sup>18</sup> [http://www.stats.gov.cn/tjsj/qtsj/gjsj/2006/t20071012\\_402436955.htm](http://www.stats.gov.cn/tjsj/qtsj/gjsj/2006/t20071012_402436955.htm)

<sup>19</sup> *Op. cit.*

<sup>20</sup> <http://zhidao.baidu.com/question/96651248.html>;  
<http://zhidao.baidu.com/question/121745159.html?si=6>;  
[http://cn.chinagate.cn/worldbank/2009-04/10/content\\_17585295.htm](http://cn.chinagate.cn/worldbank/2009-04/10/content_17585295.htm)

**Number of illiterates & semi-illiterates.** The number of illiterates and semi-illiterates were also significantly reduced during this period (Table 6).

Year	Number (million)
1965	233
1982	235
1990	180
1995	145
2000	85

Table 6: Change of the Number of Illiterate and Semi-illiterate <sup>21</sup>

**Personal cars.** The figure of private cars in the Statistics Bulletin first appeared in 2003. The number of private cars was multiplied by over 5 times by the end of 2009 <sup>22</sup>.

**Outbound tourism.** The number of Chinese as outbound tourists in 1996 was 3 million and in 2005 went up to 30 million, and it is expected by State Tourism Agency that in 2010 the number will be 54 million <sup>23</sup>.

**Personal investments.** Chinese residents kept savings in banks in 2006 was about CNY 16,000 billions (EURO 2,200 billions); invested in stock market in 2006 with transaction money in Shanghai and Shenzhen about CNY 9,250 billions; and invested in fixed assets: in 1987 less than 3% residents in urban and rural areas had the capability to buy an apartment/house, the number grew to 30% in 2007 (Huang 2007).

The conclusion is that during the period of opening and reform, the public health and well-being in general, and the quality of life that Chinese people now enjoy have been greatly improved. Or we may say that the total utility, average utility and critical level utility were all greatly increased. It has been the best time for the Chinese people in their thousands of years' history despite whatever one may like or dislike. Now the question is:

What is the relationship between the improvement of public health/well-being/quality of life and the fertility rate decrease and the

<sup>21</sup> Based on the Report of the First, Second, Third, Fourth and Fifth Population Census in China.

<sup>22</sup> <http://www.mei.net.cn/industry/utility/news.jsp?cd=291547&edittime=2010-01-12>

<sup>23</sup> [http://www.outbound-tourism.cn/detail.asp?newsid=News\\_977&class=209](http://www.outbound-tourism.cn/detail.asp?newsid=News_977&class=209)

rest of the population policy? Did fertility rate decrease and the rest of the population policy have any impact upon the improvement of public health and well-being or quality of life?

It is evident that economic growth and social development change in parallel with fertility rate reduction; however there are disagreements about the following:

(1) Whether the improvement of public health, well-being or quality of life was caused by the fertility rate decrease?

(2) Whether the fertility rate decrease was caused by the radical fertility/population policy? Or would the fertility rate have decreased any way even without the policy?

(3) Whether the radical fertility/population policy could be justified ethically?

Many scholars gave the first question a positive answer, including those who took a critical position to the radical policy. For example, after raising the question of what kind of impact for economic growth the fertility rate decrease, the slowing down of population growth and the change of family structure have had, Wang & Mason's answer was as follows (Wang & Mason 2006):

The bonus of fertility rate decrease played a great role in the period of fundamental transition of the economy and being faced with heavy pressure of unemployment. [...] In the past quarter of a century the population factor has always contributed to economic growth.

However, in my opinion, fertility rate decrease did create a range of opportunities to promote socio-economic development, to improve public health, people's well-being and quality of life. But its positive role can be demonstrated only when population policy was incorporated into a proper comprehensive development program in the period of economic and social reform/transition. In the case where the government did not care that tens of millions of people were laid off, that hundreds of millions of peasants were immigrating to cities, that the gap between well-off and worse-off deepened, that health care was pushed to the market sector, that education became industrialized, that social injustice deteriorated, then fertility rate decrease would not necessarily lead to the improvement of public health, people's well-being and quality of life.

To the second question many scholars also said "Yes". Professor Justin Yifu Lin, the Vice-President of World Bank said (Lin 2006):

If China's government had not carried out its population policy since 1971, the population would have been 1.6 billions instead of the present

1.3 billions. And Chinese reproductive behavior would have been similar to that of India, instead of that of Korea, Singapore, Thailand and Taiwan (Figure 5).

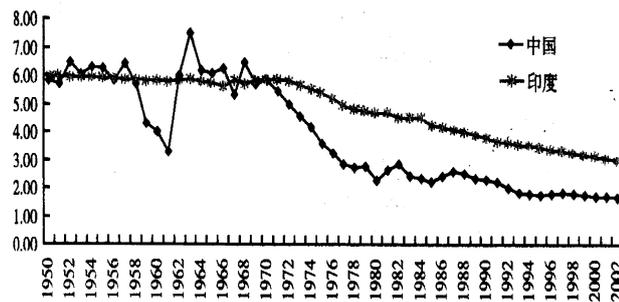


Figure 5: Total Fertility Rate (TFR) of China and India: A Comparison <sup>24</sup>

Marxist Cheng Enfu (Cheng 2010: 47-76) claimed that the radical policy was imperative. He argued that the resistance to fertility decrease was so strong (son preference, long-term care relying on a son), it could be overcome only by a radical policy, the goal of low fertility rate could not be achieved without a radical policy. The radical policy played a crucial role in a crucial period. In 1980s the 3<sup>rd</sup> natural growth peak was unavoidable, but radical policy successfully controlled the rate under 18‰, significantly less than the rate during the 2<sup>nd</sup> peak in 1960s. So it removed the fuse of population explosion.

However, others argued that it is questionable to what extent the fertility rate decrease should be owed to 'one couple one child' policy. Before this policy China's population had already decreased, so this policy only played a part in the fertility rate decrease (Wang & Mason 2006). But this claim raised another question: Would the fertility rate slow down naturally with social and economic development? At a meeting in New York before the 1995 World Women's Congress Professor Amartya Sen asked me: Does the Chinese government believe that the fertility rate would slow down with social and economic development? I answered: Yes. But they cannot wait, because it takes time. In the 1980s there were so many uncertain factors. Nobody was sure then that fertility rate will definitely slow down if a moderate policy was taken. Because of there being no study on the correlation between the fertility rate de-

<sup>24</sup> Lin 2006.

crease and the radical policy (it may be very difficult to conduct such kind of study), there are no data or evidences to verify or falsify any claim in trying to answer the second question. My opinion would be intermediate between two poles: the radical population policy did play a very important role in reducing fertility rate and slowing down population growth; however, it would be exaggerated to say it was imperative to carry out this policy, for a moderate population policy might also have helped to achieve our demographic target, though it might have needed more time than the radical policy did, but without the grave far-reaching negative consequences it has brought about.

Now I turn to the question: Is the radical policy – the ‘one couple one child’ policy – justifiable ethically? Many Chinese scholars did not attempt to answer or avoided this question. Only a few gave it a negative answer. A senior demographer, Professor Liang Zhongtang<sup>25</sup> argued that the ‘one couple one child’ policy is in conflict with the wishes of the peasants’ who constitute 80% of the population. Moreover, this policy meant that precise population data were not available. On the basis of the 1980 population census data we could estimate

– If average fertility is 1, the total population in 2000 would be 1.05 billion;

– If average fertility is 1.5, the total population in 2000 would be 1.13 billion;

– If 2, the total population in 2000 would be 1.22 billion.

– Now the 2000 census reported that total population was 1.26 billion. Professor Liang asked: How were these 260 millions (more than the planned 1 billion) children born under such a radical birth control policy?

Wang & Mason (2006) argued against this policy for the following four reasons:

– The fertility rate had already rapidly decreased before this policy;

– It is difficult to say that the benefits brought for economic growth which this policy contributed really outweighed the costs paid by those couples with only one child;

– The impact of population change on the economy will last for many decades, so it is premature to draw conclusions from data collected so far.

– It is difficult to change from the tendency of population aging and shortage of labor force.

---

<sup>25</sup> Liang 2010.

Unlike marriage, procreation/reproduction involves a third party. Not-yet-productive children need food, clothing, health care, education, employment, housing, and energy and resource consumption. The government has to provide these. The resources come from taxes, so it means if you have more children, the burdens would be partly imposed to others without their consent.

In the case of overpopulation a moderate restrictive policy with maximum efforts on education and informed choice can be ethically justified. The balancing and weighing have to be done between infringement upon reproductive right and benefits brought about to public good by the policy. However, as I mentioned above, in 1980s there were so many uncertain factors, nobody was sure then that the fertility rate would definitely decrease and population growth slow down if a moderate policy was chosen. Instead, a radical policy (which is temporary, as our government claimed many times) might guarantee a decreasing fertility rate. However, the costs were so heavy or too heavy to praise the radical policy (See Tang 2004).

A Chinese saying goes: success or failure cannot be used to evaluate whether or not a person is a hero. The success of the radical policy in decreasing the fertility rate and slowing down population growth cannot justify it as a right and good policy.

Under which conditions can restricting citizens' right to reproduction be justified ethically? There are five justifying reasons for a policy restricting citizens' right to reproduction:

1. Utility: The restriction would very probably promote social good, such as improving public health, people's well-being and quality of life, or increasing total utility, average utility, and critical level utility for whole population.

2. Proportionality: The benefits brought about to the people by this restrictive policy will very probably outweigh short-term and long-term risks/harms caused by this policy, and these risks/harms should be minimized.

3. Necessity: The restriction is necessary for promoting social good, and preventing possible catastrophe to the society caused by overpopulation when there are no alternatives.

4. Least intrusion: The restriction of individual right to reproduction should be minimal, and annulled as earlier as possible; and

5. Transparency: The restriction and its application should be made transparent to the public, and the public should be involved in the decision-making of developing and implementing the restrictive policy <sup>26</sup>.

The radical policy might meet the first (utility) condition, but not the other four conditions. So it cannot be ethically justified, even though it was useful in controlling population.

#### IV. NEW POPULATION CHALLENGES IN 21<sup>ST</sup> CENTURY

The new population challenges facing China when entering the 21<sup>st</sup> century are consequences which were partly caused by the dramatic decrease in the fertility rate and population growth.

**Imbalance of sex ratio at birth.** The imbalance of the birth sex ratio and female infant mortality are the most serious in the areas where one couple is permitted to have 1.5 children. These areas amount to 70% of the country. There is only 10% of the country where a couple is permitted to have 2 or more than 2 children. These are mainly remote areas or areas inhabited by ethnic minorities. In these areas the sex ratio at birth is nearly normal and female infant mortality is average. In the areas where a couple can only have 1 child, because these areas are developed socially and economically, the imbalance of the sex ratio of birth and female infant mortality are average. Table 7 shows that there is a significant correlation between sex ratio at birth imbalance and the radical fertility policy.

Year	Sex ratio at birth
1953	104.9
1960	110.3
1970	105.9
1980	107.4
1990	114.7
2000	119.9
2007	125.48

Table 7: Sex ratio at birth 1953-2007 <sup>27</sup>

<sup>26</sup> See Childress *et al.* 2002.

<sup>27</sup> See Gu *et al.* 1994; Statistics YearBook 2007.

Sex ratio imbalance has grave health and social implications. The survival and health condition of female infants have been getting worse; the imbalance of sex ratio at birth and female infant mortality are highly correlated, in the areas where the sex ratio at birth is imbalanced, female infant mortality tends to be higher than male (87: 100) (the normal level is 120/130: 100); there is an imbalance of sex structure in the family and whole population and marriage difficulties: 30 or 40 millions girls are missing; and it could lead to issues of social stability and security, such as marriage trading, women trafficking, sex violence, etc.

**Higher female infant mortality.** In the areas where female infant mortality (FIM) is basically normal, the sex ratio at birth is nearly normal too. In the areas where 1.5 children are permitted, the sex ratio at birth is seriously abnormal, and FIM is inclined to be high. In the areas with 1 child which are more developed socially and economically, FIM is basically normal, and infant mortality is the lowest (Zhang 2010).

The following Table 8 shows that in 1981 (the year the radical policy began to be implemented) female infant mortality was lower than male's, but after 10 years' implementation of this policy FIM was higher than male's.

Total	Total	Male	Female
1981	37.74	38.73	36.67
1990	27.34	25.49	29.39
2000	26.27	22.12	31.22

Table 8: Infant Mortality (%) based on Population Census  
(Jiang 2007: 531)

In 2009 total infant mortality (TIM) was 20.25‰, MIM 18.87‰, and FIM 21.77‰ which is still considerably higher than MIM. It is estimated that in 2010 TIM would be 16.51‰, MIM 15.84‰, and FIM 17.27<sup>28</sup>.

**Aging:** In 2005 the number of elderly (aged 65 and over) population has reached 140 million compared to 40 million in 1949. And after 2010 it can be expected that by the middle of 21<sup>st</sup> century the number of elderly population would be 400 million if the net increase would be 5-10 million per year. It means that then the proportion of China's elderly population would be 25% of whole world's elderly population. Rapid

<sup>28</sup> [http://www.indexmundi.com/china/infant\\_mortality\\_rate.html](http://www.indexmundi.com/china/infant_mortality_rate.html)

aging of the population in China is “aging coming when not being rich” different from “aging coming when being rich” in the West (Wu 2006). Population aging would lead to an absolute decrease of the labor force and their participation rate, a decrease of national saving rate, and a slowing down of economic growth.

Country\Year		1995	2000	2010	2020	2030	2040	2050
China	TFR	1.92	1.78	1.73	1.83	1.85	1.85	1.85
	Population aged 65 and over	6	6.8	8.4	11.9	16.2	22.2	23.7
	Total population	121373	126996	135151	142126	145842	144836	140885
India	TFR	3.86	3.46	2.81	2.32	1.97	1.85	1.85
	Population aged 65 and over	4.2	4.6	5.3	6.7	8.8	11.3	14.5
	Total population	95428	104624	122018	137920	150575	159672	165827

Table 9: Trends of the Change in Population Size and Structure in China and India <sup>29</sup>

TFR: population per fertile woman

Population aged 65 and over: %

Total population: 10,000 persons

**Labor force shortage:** Since 2008 the shortage of labor force began to be perceived in advanced areas. However, this was a shortage of labor force migrating from rural areas and the main reason was low wages and poor work conditions. A real shortage of labor force could occur by the middle of 21<sup>st</sup> century. If there was no change in population policy, the labor force would be shrunk from 2025. During the period of 2039-2080 the population of working age would be reduced by 100 million each year. The population working age would be 959 million in 2030, 777 million in 2050, and 474 million in 2080. The shortage of labor force would be very serious at that time (Zeng 2006: 98-99).

Since 2005 hundreds of demographic experts have been invited to discuss population policy and strategy. The debate focused on (1) the relationship between fertility level and fertility policy. Some argued that the fertility level is determined by fertility policy. The present lower fertility level was caused by a stringent fertility policy (radical policy as

<sup>29</sup> UN, *World Population Perspectives*, New York, 2007.

mentioned above), if present policy is relaxed, the flow of the fertility level will rebound. Others disagreed, because there are more factors that influence fertility level than the fertility policy factor, so relaxing policy would not cause a fertility level rebound. (2) The relationship between the sex ratio at birth and fertility policy. Some argued that there is no relationship between sex ratio imbalance and stringent policy. But other opposed that stringent policy made this imbalance increase, and that instead, a relaxed policy would mitigate the imbalance. (3) The relationship between family planning and fertility policy. Some argued that family planning is successful because of stringent policy, others claimed that the difficulty in family planning is due to unreasonable policy, if there is no change in this policy, family planning would be more difficult.

The Team for the Study in China's Fertility Policy in the 21<sup>st</sup> Century submitted their policy and strategy recommendations. They argued that it is urgent to adjust fertility policy, and that permitting one couple to have 2 children won't cause population to go out of control (Gu 2010: 215-299).

The debate was ended with publishing "An Report on the Study in National Strategy of Population Development" and "Decision on Comprehensively Strengthening Population and Family Planning Work to Wholly Address Population Problem" in 2007<sup>30</sup>. Many experts were disappointed because the message these two documents conveyed is that the government does not want to change current policy, in particular to change the 'one couple one child' policy to a two children policy as the majority of experts recommended.

Many demographic and economic experts criticized the Report and Decision (Gu 2010). They believed that there is some population quantity mindset in decision-makers: they are only concerned with population size and cannot free themselves from the stereotyped ideology "more people, heavier burden" just as they could not be free from similar stereotyped ideology "more people, more power" in the past. They claimed that the Decision was based on a wrong fundamental judgment, i.e. in the future of ten and more years the impetus of growth inertia would be still strong, 8-10 millions will be added to total population each year. However in fact the net growth population had already fallen below 8 millions in 2003, and in 2006 down to 6.92 millions. Even with a fertility rate of 1.85 in 2005-2020 the net growth population will be 7.20 millions each year (Figure 6).

---

<sup>30</sup> Gu 2010, p. 54-67; p. 179.

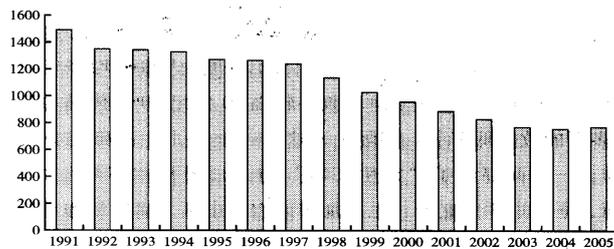


Figure 6: Population Net Growth in China 1991-2005 <sup>31</sup>

Their criticism was that decision-makers exaggerated the instability of the reproduction level. They worried that if a couple were permitted to have 2 children, they would prefer 3 children. This is not the case for the fact is that the majority of peasants now prefer fewer children. The experiences in areas with a 2 children policy could provide some evidence against such worries. In Jiuquan (Gansu province), Chengde (Hebei province), Enshi (Shanxi province) and Yicheng (Hubei province) with a 8.40 million population a couple have been permitted to have 2 children for nearly 20 years. However, in these areas, the proportion of 2 children families steadily decreases, that of 1 child increases, and a 3 children family is very rare, even if these areas are all less developed. In all these areas the sex ratio at birth is nearly normal, although in Shanxi, Gansu, and Hubei provinces where these areas are located the sex ratio at birth is very high, 112.5, 114.8, and 128.2 respectively. The findings reject the conjecture that if you permit families to have 2 children, they will give birth to 3. Instead, a 2 children policy will achieve the goal of controlling excessive growth of population, get support from the people and make the task easier (Gu 2010: 126-150).

#### EPILOGUE

Chinese experiences in population policy may reveal that population ethics would be better if empirical experience was taken into account, or that they be evidence-based, and it would be difficult to use a single principle or criterion to evaluate alternatives of population size, let alone population policy. Total utility, average utility, critical level value, variable values, etc., all these values need to be taken into account. Popula-

<sup>31</sup> State Statistics Agency 2006.

tion ethics should not only evaluate the consequences of different policy choices, but the process should also include such elements as human rights, fair procedure, informed choice, transparency, public engagement, etc.

## REFERENCES

- Arrhenius G., "An Impossibility Theorem for Welfarist Axiology", *Economics and Philosophy*, 2000, 16, p. 247-266.
- , "The Very Repugnant Conclusion", in Krister Segerberg & Rysiek Sliwinski (red.), *Logic, Law, Morality: Thirteen Essays in Practical Philosophy*. Uppsala, Dpt of Philosophy, Uppsala University, Uppsala Philosophical Studies, Vol. 51, 2003.
- Bayles M. D., "Harm to the Unconceived", *Philosophy and Public Affairs*, 1975-76, 5, p. 292-304.
- (ed.) *Ethics and Population*. Cambridge, Mass., Schenkman Publishing Company, 1976.
- Blackorby C. & Donaldson D., "Social Criteria for Evaluating Population Change", *Journal of Public Economics*, 1984, 25, p. 13-33.
- Blackorby C. *et al.*, "Social Criteria for Evaluating Population Change", *Journal of Public Economics*, 1984, 25(1-2), p. 13-33.
- , "Intertemporal Population Ethics: Critical-Level Utilitarian Principles, *Econometrica*, Econometric Society", 1995, 63(6), p. 1303-20.
- , "Birth-Date Dependent Population Ethics: Critical-Level Principles", *Journal of Economic Theory*, 77(2), 1997, p. 260-284.
- , "Critical Levels and the (Reverse) Repugnant Conclusion", *Journal of Economics*, 67(1), 1998, p. 1-15.
- , "The Axiomatic Approach to Population Ethics", *Cahiers de recherche*, 2001-06, Université de Montréal, Dpt des sciences économiques.
- , "Utilitarianism and the Theory of Justice", in K. J. Arrow, A. K. Sen & K. Suzumura (eds.), *Handbook of Social Choice and Welfare*, 2002, 1<sup>st</sup> ed., Vol. 1, chapter 11, p. 543-596.
- , "Population Ethics and the Value of Life", United Nations University, 2005.
- , "Population Ethics", *Cahiers de recherche*, 2006-15, Université de Montréal, Dpt des sciences économiques.
- Broome J., *Counting the Cost of Global Warming*. London, White Horse Press, 1992.
- Carlson E., "Mere Addition and Two Trilemmas of Population Ethics", *Economics and Philosophy*, 1998, 14, p. 283-306.
- Cheng E. F. (ed.), *New Critical Debate on Population Scheme*. Beijing, Chinese Social Sciences Press, 2010.

- Childress J. F. *et al.*, "Public Health Ethics: Mapping the Terrain", *The Journal of Law, Medicine & Ethics*, 2002, Vol. 30, Issue 2, p. 170-178.
- Confucius, *The Analects of Confucius*, in Chen J., *Interpretations of Lun Yu*. Shanghai, The Commercial Press, 1922.
- Crisp R., "Well-Being", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2001-2008, <http://plato.stanford.edu/entries/well-being/>
- Gu B. C. *et al.*, "An Overview on Sex Ratio at Birth in China", *Chinese Population Science*, n° 3, 1994.
- , *The Debate on China's Population Policy in the 21<sup>st</sup> Century*. Beijing, Social Sciences Academic Press, 2010.
- Hanser M., "Harming Future People", *Philosophy and Public Affairs*, 19, 1990, p. 47-70.
- Huang J. H., "Analysis of Correlation between Investment by Chinese Residents and Economic Growth during Recent Decade", *Fujian Forum (The Humanities & Social Sciences Edition)*, n° 8, 2007.
- Hudson J. L., "The Diminishing Marginal Value of Happy People", *Philosophical Studies*, 51, 1987, p. 123-137.
- Hurka T., "Value and Population Size", *Ethics*, 1983, 93, p. 496-507.
- Jiang Z. H. (ed.), *A Report on National Strategy of Population Development*. Chinese Population Press, 2007, p. 531.
- Kass L., "The Wisdom of Repugnance: Why We Should Ban the Cloning of Humans", *The New Republic*, June 2, 1997, at 17.
- Kavka G. S., "The Paradox of Future Individuals", *Philosophy and Public Affairs*, 1982, 11, p. 93-112.
- Li J. X., *The Structure of Chinese Population*. Beijing, Social Sciences Academic Press, 2009.
- Liang Z. T., "Studies in Current Fertility Policy", in Gu B. C. *et al.*, *The Debate on China's Population Policy in the 21<sup>st</sup> Century*. Beijing, Social Sciences Academic Press, 2010, p. 153-165.
- Lin Y. F., "Development Strategy, Demography and Population Policy", in Zeng Y. *et al.*, *China's Population and Economic Development in the 21<sup>st</sup> Century*. Beijing, Social Sciences Academic Press, 2006, p. 3-9.
- Locke D., "The Parfit Population Problem", *Philosophy*, 1987, 62, p. 131-157.
- Ma Y. C., "New Demographic Theory", *People's Daily*, July 5, 1957.
- Mackie J. L., "The Parfit Population Problem", in *Persons and Values*. Oxford, Clarendon Press, 1985.
- McMahan J., "Problems of Population Policy", *Ethics*, 1981, 92, p. 96-127.
- Mencius, *Version*. Shanghai, World Bookstore, 1932.
- National People's Congress, "Law on Population and Family Planning", PRC 2001, [http://www.gov.cn/banshi/2005-08/21/content\\_25059.htm](http://www.gov.cn/banshi/2005-08/21/content_25059.htm)

- Ng Y. K., "Social Criteria for Evaluating Population Change: An Alternative to the Blackorby-Donaldson Criterion", *Journal of Public Economics*, 1986, Vol. 29 (3), p. 375-381.
- , "What Should We Do About Future Generations? Impossibility of Parfit's Theory X", *Economics and Philosophy*, 5, 1989, p. 135-253.
- Parfit D., "On Doing the Best for Our Children", in M. D. Bayles (ed.), *Ethics and Population*. Cambridge, Mass., Schenkman Publishing Company Inc., 1976, p. 100-115.
- , "Future Generations: Further Problems", *Philosophy and Public Affairs*, 11, 1982, p. 113-172.
- , *Reasons and Persons*. Oxford, 1984.
- , "Overpopulation and the Quality of Life", in P. Singer (ed.), *Applied Ethics*. Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 145-164.
- Ponthière G., "Utilitarian Population Ethics: A Survey", Centre de Recherche en Économie Publique et de la Population, University of Liège in its series CREPP Working Papers with number 0303, 2010.
- Qiu R. Z. & Zhai X. M., "Ethical Issues in Aging and Euthanasia and Policy Recommendations", in Chen K. J. (ed.), *Aging China: Problems and Policy*. Beijing, Peking Union Medical College, 2002.
- Qiu R. Z., "Population Issues and Ethics", in Wen C. (ed.), *Sphere of Thoughts*. Beijing, New World Press, 2002.
- Räikkä J., "The Repugnant Conclusion and the Welfare of Actual People", *Theoria*, 2002, 68, p. 162-169.
- Ryberg J., "Is the Repugnant Conclusion Repugnant?", *Philosophical Papers*, 1996, XXV, p. 161-177.
- Ryberg J. & Tännsjö T. (eds.), *The Repugnant Conclusion. Essays on Population Ethics*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2004.
- Ryberg J., "The Repugnant Conclusion", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2006, <http://plato.stanford.edu/entries/repugnant-conclusion/>
- State Statistics Agency, *China's Statistical Yearbook*, PRC 2006, Chinese Statistical Press.
- , *China's Statistical Yearbook*, PRC 2007, Chinese Statistical Press.
- Tang R. F., "Chinese Population Policy: Good Choice vs. Right Choice", in Qiu R. Z. (ed.), *Bioethics: Asian Perspectives*. Dordrecht, Kluwer, 2004, p. 173-184.
- Tännsjö T., "Why We Ought to Accept the Repugnant Conclusion", *Utilitas*, 2002, 14, p. 339-359.
- Team of the Study in National Strategy of Population Development, "A Report on the Study in National Strategy of Population Development" (2007), in Gu B. C. et al., *The Debate on China's Population Policy in the 21<sup>st</sup> Century*. Beijing, Social Sciences Academic Press, 2010, p. 54-67.

- Tian X. Y., *60 Years of Chinese Population Policy*. Beijing, Social Sciences Academic Press, 2009.
- Tien H. *et al.*, *China's Demographic Dilemmas*. Population Reference Bureau, 1992.
- Tobias M., "Population Ethics for the 21<sup>st</sup> Century", *WORLD WAR III – Population & the Biosphere at the End of the Millennium*. New York, Continuum Publishers, 1998.
- Wang F. & Mason A., "Demographic Factors of Chinese Economic Transition", in Zeng Y. *et al.* (eds.), *China's Population and Economic Development in the 21<sup>st</sup> Century*. Beijing, Social Sciences Academic Press, 2006, p. 159-185.
- Warren M., "Do Potential People Have Moral Rights?", in R. I. Sikora & B. Barry (eds.), *Obligations to Future Generations*. Philadelphia, Temple University Press, 1978, p. 14-30.
- White T., *The Origins of China's Birth Planning Policy*. Harvard University Press, 1994.
- Winckler E., *Chinese Reproductive Policy at the Turn of the Millennium: Dynamic Stability*, Population and Development Review, September 2002.
- Wu C. P., "It Is Urgent to Have a Policy to Cope with Aging", in Zeng Y. (ed.), *China's Population and Economic Development in the 21<sup>st</sup> Century*. Beijing, Social Sciences Academic Press, 2006, p. 53-57.
- Yang J. H. *et al.*, *Fertility Policy and Sex Ratio at Birth*. Beijing, Social Sciences Academic Press, 2009.
- Yao S. J., "Economic Development and Poverty Reduction in China over 20 Years of Reforms", in *Economic Development and Cultural Change, The University of Chicago Press*, 2000.
- Zhai Z. W., "Retrospective and Re-evaluation of Chinese Population Policy in 1950s", in Gu B. C. *et al.*, *The Debate on China's Population Policy in the 21<sup>st</sup> Century*. Beijing, Social Sciences Academic Press, 2010, p. 87-101.
- Zhang E. L., "The Impacts of Fertility Policy on Sex Ratio at Birth and at Infant Mortality", in Gu B. C. *et al.*, *The Debate on China's Population Policy in the 21<sup>st</sup> Century*. Beijing, Social Sciences Academic Press, 2010, p. 116-152.
- Zeng Y., *Analysis of China's Population*. Beijing, Peking University Press, 2004.
- , "On the Necessity and Feasibility of Two Children per Couple Policy Soft Landing", *Chinese Social Sciences*, N° 2, 2006, p. 98-99.
- Zeng Y. *et al.* (eds.), *China's Population and Economic Development in the 21<sup>st</sup> Century*. Beijing, Social Sciences Academic Press, 2006.

PATRICK SUPPES

**LESS PEOPLE  
THE MOST FEASIBLE APPROACH TO SUSTAINABILITY**

RÉSUMÉ

*J'espère persuader ici les lecteurs qu'au cours de la première moitié du siècle, la durabilité environnementale pourra être accomplie seulement si l'on se concentre sur le problème majeur, les pollueurs ou les gens. Tandis que je réalise qu'il est peut-être trop tôt de demander « quelle est la population optimale globale ? », je pense qu'il est nécessaire de considérer les moyens d'aller vers une population optimale. Une prémisse sous-jacente est que chaque personne a de naissance le droit de se reproduire ou un droit à donner naissance. Je considère les arguments concernant le développement des marchés à l'intérieur de pays plus grands et des groupes de pays plus petits pour l'achat et la vente d'un droit à la naissance, que ce soit contrôlé par les gouvernements ou les bureaucraties ; j'anticipe quelques arguments en faveur ou contre de tels marchés. Enfin, j'évoque des questions morales et religieuses en ce qui concerne les droits à la naissance et le contrôle de la population.*

First, a preliminary remark. I hope to persuade readers that over the next half century, sustainability of the environment, in anticipation of the next century or two, can only be achieved by focusing on the major problem, the polluters themselves, that is, people. We need a focus we do not yet have on reducing population in reasonable and equitable fashion. I will not focus on why there are good physical and economic reasons to be skeptical that any other course of action is practical. This is my current conclusion about the current state of things and the small chance of saving the environment if the growth of population is not stopped. I believe current data will support my skepticism, but marshaling the massive amount of quantitative information now available to make the case cannot be done here.

The second focus that I would like to have, but will not here, is to analyze what population level for the world would be optimal. This

problem is not well-defined, and will change over time. For perhaps another century or even half a millennium, the extravagant use of resources by many individuals, when these resources are available, will continue to grow. I am not against such extravagance, in fact, I favor it. My slogan is *More leisure and more wealth for everyone*. But there will be reasonable limits, not necessarily ones imposed by regulation, but simply by taste, education, and habits. This interesting and complicated question, however, will not be dealt with here. I will be content to make a satisfactory argument that we need to embark on the course of first stabilizing the size of the population and then reducing it gradually to a smaller level. Fifty or a hundred years from now may be the time to be asking, “What the global population optimal?” Now is too early.

So my entire focus in this article is the urgent one of selecting feasible approaches to stabilizing and probably then reducing the size of the world population.

#### SECTION 1. THE NATURE OF THE PROBLEM

Broadly speaking, the population of the world has been increasing over the last two thousand years, with the exception of some major plagues and famines, and since 1800 more rapidly. The epochs that decreased the total population may be very small in number. It will not be something I will try to estimate here. I only want to look at the general data for the last couple of hundred years, beginning about 1800. It will be more important to concentrate on the forecasts for the next fifty to hundred years, if birthrates are not substantially modified. I list here in Table 1 the 2008 population of seven of the largest countries.

Region	Population	World Percentage of World Population
China	1,345,751,000	19.71
India	1,198,003,000	17.54
European Union	496,204,000	7.27
United States	314,659,000	4.61
Brazil	193,734,000	2.84
Indonesia	229,965,000	3.37
Russia	140,874,000	2.06
Total	3,919,190,000	57.39

Table 1

I have put together one big aggregate of nations, namely the European Union, because it is already working at a fairly high level of supernational regulation and legislation. As Table 1 shows, the population of these countries taken together, using UN data for 2008, is 57.39% of the world's population.

As I baldly lay out these numbers, people might object that this is pretty naïve, without considering the problems, perhaps especially the problems that will be encountered from religious opposition in some countries to any direct or indirect methods of birth control. I turn to these issues in Section 5.

I would like to consider a future world population stabilized at about one-fourth of the 2008 population, say by 2200, but it is probably a weakness of my thinking that I find even trying to have such detailed imaginative speculations is quite difficult.

## SECTION 2. FREE MARKETS IN BIRTHRIGHTS

An underlying premise of the analysis given here is that each person now living, or not yet born, acquires at birth the birthright to reproduce himself or herself. It may be at some future time that this right will need to be restricted, but it is a good place to start.

In principle, this would permit each person, whether part of a couple or not, to be entitled to one birthright. The natural and presumably most frequent use would be to give a birthright to his or her child. However, such a birthright could also be used by a person to adopt a child or even possibly to arrange for the birth of a child by methods already familiar, and by ones that are yet to be put into practice, to give birth. Note that this use would be apart from the free market. You would not have to go to the market and buy this one birthright; you would be entitled to it. On the other hand, you would also have the right to make an irrevocable sale of your birthright in the market, that is, the market for birthrights.

This role of birthrights has been stated in such a way that a couple – a man and a woman – would be entitled to reproduce themselves: two sperms from the man fertilizing two eggs from the woman at different times, but the rule would still apply, with two birthrights required if the births were essentially the same time, i.e., twins. In the case of triplets, or more, the couple would have to buy the necessary additional bir-

thrights on the open market in order to carry the triplets, quadruplets or quintuplets to full term and be born. Notice that this rule is more liberal than the one that has been in place in China for some time, as the doctrine of one child to each family.

Rather than having to adopt rather Draconian methods, the Chinese have, with some exceptions, used very effective social pressures by the local community of each individual. Of course, as an un-reconstructed libertarian on many matters, I am not happy with this. I do think it is reasonable to give *each* person a birthright, but no more, and to have then the consequence that a couple is entitled to two children without going to the market for birthrights.

The question might be asked, while we are still dealing with some general questions, What if a society economically, socially, and perhaps environmentally ends up with the kind of crowding characteristic of modern India? Well, the answer should be that, rather than having the Draconian measure of one child per family, the government could buy up birthrights on the market so as to reduce by a substantial amount the number of families having more than one child. In fact it seems that it would be generally a good principle, in many parts of the world where there is substantial poverty and also a substantial birthrate, to have sooner rather than later markets in birthrights. As of this year, it is estimated that the number of persons below the poverty line in India, which is over 400 million, is a larger number than that for the whole of Africa <sup>1</sup>.

### SECTION 3: ORGANIZATION OF FREE MARKETS

In the present structure of the world's societies, mainly into more or less independent nations, it would be a mistake to try to impose a single global market in birthrights, though this may be what should be achievable in the next century. However, I am not trying to make any forecast or recommendation about that. For the present, my proposal is that each nation should handle its own birthrights, though consolidation of small nations in organizing such a market would be strongly encoura-

---

<sup>1</sup> The definition of poverty is still controversial, but most definitions are relatively robust, in the sense of roughly agreeing on the numbers. For a relatively recent new definition, in contrast to the familiar criterion of being below the poverty line if earnings are less than \$1 per day, see the multidimensional definition, based on a cluster of features, "Acute Multidimensional Poverty: A New Index for Developing Countries" by Sabina Alkire and Emma Maria Santos, *Working Paper* 38, 2010, Oxford Poverty and Human Development Initiative (OPHI).

ged, as would the kind of global trade we now have for a great range of products. But the inevitable legal aspects of birthrights might severely restrict cross-national markets, even though we have already a variety of agreements on children in one country being adopted in another. Details of how this might be done I do not pursue here. Rather, I assume, for further discussion, something like markets for birthrights could be established in all countries, or groups of smaller ones, with a population of a hundred million or more.

#### SECTION 4: IMMEDIATE ISSUES ABOUT A REDUCED POPULATION

There are several problems that are repeatedly mentioned when any discussion of reducing population occurs. I am talking now not about questions of religious belief or restriction on birthrights for families, but consequences of actually reducing the population. At first what is often emphasized are the problems created by the scarcity of new young workers. There are two remarks to be made about this, one from a short-term and the other from a long-term perspective. The long-term one is different in the sense that we would naturally think of reaching a relatively stationary population, that is one not changing in time, so that the number of new workers would be approximately constant, once we reached equilibrium. There would be no complaints of new shortages, because the population would be stable as it was in various parts of the world at various times in the past, over a good many centuries. In the short term, problems would arise, and would need to be dealt with, but there would also be opportunities arising from such shortages, namely, increases in standards of living for those in the bottom quartile or half of the income distribution; for the rewards for this group, in the case of shortage of young workers, would in general tend to increase and therefore their wages should increase.

#### SECTION 5: LONGER-TERM ISSUES

A deeper prospect is to look first at what has happened as over the past two hundred years. We have passed from mainly agricultural societies to industrialized ones, in large parts of the world, and now properly we already think of ourselves as being in or approaching post-industrial times. In the post-industrial society, as usually discussed, the Informa-

tion Age replaces the Industrial Age. Manufacturing is reduced – but I will have some remarks about that in a moment. What is left, for example, in developed countries now, is that a large part of the population is employed in the service sector. So it is this service sector which would be particularly subject to shortages with a decrease in new young workers. It seems to me the answer is pretty obvious as to what would happen to a society that is the successor to what we can think of as the information and service-oriented current society. Service will not be a main source of employment, but there will be a substitution of robotics, automated equipment and software of every kind to perform the work now mainly done by persons employed in the service sector. This change is already underway, and can be seen in the increasingly prominent discussions of using technology to both improve the services available to retired people but also to reduce the need for new workers. I plan to write elsewhere about the coming age of robotic service.

There is, however, another remark that needs to be made about the distribution of age in the population. I have not yet mentioned the problems that will arise from continued increase in the longevity of the population. As this happens, the reduction of the percentage of young people will be inevitable, until again some approximate equilibrium is reached and increase in longevity is no longer a significant biological phenomenon. Some may think that this will be a very long time in the future. I am among those. It is easy to make an argument that the continued increase in biological research aimed at a fundamental understanding of the processes of aging will lead to continued increases in longevity for as far as we can see into the future. It is certainly impossible for me to have any serious, detailed ideas about when the impact of such research will come to an end, or, more likely, make no further progress for several centuries. So this presents a different problem, to which I hope to devote more effort in the future. Generally speaking, increased longevity is, from the main perspective of this article, another strong argument for less people. This means there should be even less creation of new people, because we will have continually more people staying around longer for the indefinite future.

There is another issue, perhaps one of the most fundamental, that I want to discuss briefly, when dealing with this question of an aging population. When manufacturing becomes highly automated, and then services become highly automated as well, as seems highly predictable, what is left for people to do? Well, it seems to me that the opportunities are golden. The kind of intellectual and creative activity characteristic of

what we so often think of as our society when our members are operating at the highest level, should become mainly a feature of the entire population. I do not have some narrow vision that everyone is to become an academic like myself, but rather a society in which each individual is realized in the vastly many different ways in which this can happen. So I am sanguine about the solution here, even though it involves, perhaps, from a psychological standpoint, the single most fundamental change that will occur under the vision that I have of the future. I emphasized deliberately *psychological standpoint*. For too many creative persons, including academics from all disciplines, exhibit all too clearly, in many kinds of settings, their discontent about essential aspects of their lives, from research time to sex and salaries. Deep attention to these matters should be, and probably will be, characteristic of the coming period I label the Golden Age of Learning and Fulfillment.

#### SECTION 6: MORAL ISSUES CONCERNING BIRTHRIGHTS

A thorough discussion of the moral issues of birthrights is needed; I will try here only to list some of the positive and negative arguments, with some comments, beginning with the positive case.

**1. Bad consequences of too many births.** The moral issue is a collective one of the many bad consequences of not limiting birthrights. There are, of course, other methods, but the virtue of a market in birthrights is that no one is being coerced, everyone can at least reproduce himself or herself, and the decision about having further children is not governed by rigid bureaucratic regulations, but rather by having the means to raise more children properly. Examination of qualifications for purchasing birthrights for more than two children might be required. This could be of the sort now often required for adopting children. The market also provides an economic opportunity for families that need to sell birthrights. The economic advantage of this is something I will not examine further as a moral issue.

**2. Need to limit population.** It will be important to separate the issue of controlling by various noncoercive methods population size, and making the case as such that population be limited to a certain size. The latter argument should come from analyzing more general problems of sustainability. But having reached political or social agreement on management of the population size over coming decades, it is important to

argue that a market in birthrights is one of the least restrictive ways of managing such agreed restrictions, in terms of the freedom of individuals.

**3. Unrestricted right to reproduce yourself.** An important feature that should be built into this market is that each person has the moral right to reproduce himself or herself. I think of this as a limited libertarian objective. The state should not be able to restrict in any complete way the right to have children. On the other hand, it does seem reasonable to impose restraints on the number of children that someone can have. I recognize I have to develop this argument in more detail, for there are certainly religious views, for example, that mistakenly argue that any limitation is very much against some basic principles. I will return to this point shortly. From a secular viewpoint, I need to reflect further on what the arguments are, nuanced as they must be, to permit each person to reproduce himself or herself, but to restrict the numbers beyond that.

**4. Religious acceptance.** Religious views on children and birthrights require a separate discussion from secular ones. Here I restrict myself to the attitudes held by various religions concerning the adoption of a child. They all agree, at least in the developed countries, to restrictions on and the careful vetting of families that adopt children. An important point to make here is that there have been, in general, no religious objections *per se* to adoption, at least as far as I know. There have been strong feelings that, for example, a child who came from a Catholic family should be, if at all possible, adopted by someone who is a Catholic, and similarly for other sects and religions.

On the much more sensitive and more important topic of abortion, acceptance of other methods of birth control in the current situation has many positive developments from the standpoint of religious acceptance, on either a practical or theological basis. Continued rejection of abortion is understandable, but I do defend the ultimate decision to be a fundamental right of a pregnant woman. The literature is large and complex, so I give here only a few examples.

The Catholic Church is adamant about abortion, but accepting of abstinence as a method of birth control. Moreover, the use of contraception methods, other than abortion, especially condoms or birth-control pills, is widespread in Europe and United States among a large number of Catholic families, as a practical matter, often even approved by local priests. Such approval is much more widespread among Protestant clergy.

In the important cases of India, there are now too many positive data to survey systematically here. I mention only a few. In southern India e.g., in the state of Karnataka, there has been a steady decline of fertility rates over the past two decades or so, mainly attributed to state-sponsored family-planning programs, and literacy programs as well. Though there is practical religious acceptance by both Hindu and Muslim families, acceptance by Hindus is greater, with a mean difference in fertility of about one child between the two groups. However, the lower fertility rate of Hindu families in this case, may be not only a religious attitude difference, but also a more favorable economic situation, in terms of family income and higher levels of education. Among poorer families, sterilization seems to be by far the most popular form of family planning<sup>2</sup>.

What I sketch next is analyzed in detail in Buddhist texts, which is theologically perhaps the most accepting of family planning, since the celibate monk is the ideal of Buddhist society, and has the greatest social prestige. Yet from a practical and social standpoint, especially in rural areas of Buddhist countries, the desire and prestige of having a son who becomes a monk encourages families to have at least one son (see on these points, Ling, 1969)<sup>3</sup>. For a report on the effectiveness of a national government program in family planning in Buddhist Thailand in the 1960s and 1970s, see Allan Rosenfeld *et al.* (1982)<sup>4</sup>.

As the last of this survey I mention Islam, which, to the surprise of many Americans and Europeans, is more liberal about birth control and family planning than the Catholic Church. Indeed, in the 1970s Pakistan had an extensive government sponsored and organized national family-planning campaign. From a theological standpoint, no Qur'an text forbids prevention of conception. (This does not imply any acceptance of abortion.) Second, the saying *hadith* of the Prophet (PBUH) accepted the principle of preventing conception by permitting the practice of *'azl*, or *coitus interruptus*, justified already in early medieval legal reasoning, as expressed in such sayings. Here is one from a certain Abu Sa'id cited in

---

<sup>2</sup> Sriya Iyer, "Religion and the Decision to Use Contraception in India". *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 41, No. 4 (Dec., 2002), p. 711-722.

<sup>3</sup> T. O. Ling, "Buddhist Factors in Population Growth and Control: A Survey Based on Thailand and Ceylon". *Population Studies*, Vol. 23, No. 1 (Mar., 1969), p. 53-60. Published by Population Investigation Committee.

<sup>4</sup> Allan Rosenfeld, Anthony Bennett, Somsak Varakamin, Donald Lauro, "Thailand's Family Planning Program: An Asian Success Story". *International Family Planning Perspectives*, Vol. 8, No. 2 (June, 1982), p. 43-51.

Wensick (1960, p. 112)<sup>5</sup>. According to Abu Sa`id, “We rode out with the Prophet (PBUH) to raid Banu al-Mustaliq and captured some female prisoners... we desired women and abstinence became hard. [But] we wanted to practice `azl; and asked the Prophet (PBUH) about it. He said, ‘You do not have to hesitate, for God has predestined what is to be created until the judgement day’”. Later, Al-Ghazzali (1058-1111) justified `azl by a careful and detailed argument in his great treatise *Ihya` `ubam al-Din* (The Revival of Religious Science), in the chapter on biology of religion<sup>6</sup>.

I have only superficially touched the surface on this topic of the greatest importance for the sustainability of modern civilization and culture. But I said enough to give hope about the role of religion in future family planning.

#### SECTION 7: TWO NEGATIVE ARGUMENTS

**1. Unrestricted libertarian rights.** Many libertarians and feminists, in particular libertarian feminists, will strongly object to any restriction on the rights of a woman to have as many children as she wants. In practice, this argument does not seem to be a very powerful or important one, but conceptually, it is one that must be dealt with. I have already encountered it in some preliminary discussion, to my surprise, with my youngest daughter, Alexandra. Even if it is not a great practical matter, I think it is important to have some conceptual arguments that it is not a matter simply to be left to the private beliefs and desires of an individual woman or family. I support the view that unrestricted individualistic libertarianism is a romantic view of how any modern society can be organized. I am critical of such an unconditional stance, while at the same time very supportive of a general libertarian viewpoint.

**2. Bureaucracy is better.** Doubtless for many, the argument for the management of birthrights being a bureaucratic government matter rather than a free-market one has merit. There are two kinds of arguments to be considered here. One is the general sort of argument that holds that very many activities in a society that are currently governed by markets in many countries would be better managed by government

---

<sup>5</sup> Khalid Farooq Akbar, “Family Planning and Islam: A Review”. A. J. Wensinck, *Hand Book of Early Muhammadan Tradition*. (Leiden: E. J. Brill, 1960), p. 112.

<sup>6</sup> Khalid Farooq Akbar, “Family Planning and Islam: A Review”. Al-Ghazzali, *Ihya` Ulum al-Din, Al Matba al-Azhariyya al-Misriyya*. (Cairo, 1302 A.H.).

bureaucracies. This is the general conceptual argument covering lots of intellectual terrain concerning free markets versus government control of many human activities. The interesting thing about this argument is that really no one on either side, except for a few extremists, believes that there should be either no markets or no bureaucracy at all. Even the most extreme forms of communist rule in the last hundred years have not advocated complete elimination of markets. There are large government units that focus on minimizing the use of markets, for example the military, in terms of the soldiers as consumers, but this is a rather special case.

At the other extreme, there are a few libertarians who want everything privatized, from health services, retirement benefits, defense, the courts, to the police enforcement of laws. Yet almost no one, or at least no group of any magnitude, in any current country, advocates this extreme version. The general view of libertarians is to support smaller government and reduced bureaucracy. As we go beyond these slogans, the general argument of interest and, I think, of importance, is the one that government does have a role in defense and in enforcing the rule of law, and in other domains, primarily as a limited regulatory agent. This can be formulated as the ideal case, unrealized in any current society.

It is an important matter of general political philosophy and political theory to dig deeper into these arguments, positive or negative, in terms of their foundational basis. This means a careful examination of to what extent we can derive these principles from more general ones, or let me put it in more realistic terms, give good arguments without offering anything like a serious rigorous derivation. That task is beyond the scope of this inquiry, but not, I think, an impossible one.

#### SECTION 8: IN CONCLUSION

In closing, I turn back to examining some of the issues, particularly those advocating free markets in birthrights. I use the plural deliberately. Initially we should focus only on markets in the large countries. In fact, a pluralistic approach is in order. Almost certainly. Just to give some obvious examples, birthright markets in the United States, if established in the near future, would be more like other free markets than what would be found in, say, China, or many parts of the European Union. I can imagine already the hundreds of pages required by the Brussels bureaucracy of the European Union to establish such a market. The

regulations would likely be quite extravagant in size and complexity. On the other hand, given the current attitude about the role of Brussels and the role of bureaucracy for the whole of the European Union, I could well see having a pluralistic result of different nations within the European Union opting for different birthright arrangements.

Even in the United States, there may be a plethora of markets, at least one for each state, run more or less independently of any other, with different regulations, and within the large states, like California, Florida, New York, or Texas, there may even be a variety of markets, running semi-independently, but all regulated just in the way that many other kinds of markets are. There could well be some regulations nationwide, following from some kind of federal mandates. I do not propose to get lost in the wilderness of the possibilities here. If we examine the current complicated network and patchwork of markets and regulations in many economic areas, we could spend more time on that than anything else.

I am just assuming the ordinary kind of view here, i.e., that there would be free markets, but subject to some considerable regulation. It would in fact be a great triumph for the future of this planet if markets in birthrights were to become accepted as desirable and ordinary.

FRANCISCO BRAVO

**L'ESPÈCE HUMAINE COMME « CONCESSIONNAIRE »  
DE NOTRE PLANÈTE \***

SUMMARY

*In the face of the problem concerning the relations between the Human Race and our Planet, as it is set nowadays, I have tried to analyse the answer of the new Constitution of Ecuador, which has been approved by Referendum in 2008. The particularity of this constitutional answer is that it acknowledges for the first time in the universal history the rights of the Nature. In its analysis, I will try to establish some connexions which could help to understand the spirit of the constitutional text. I will also point out some difficulties that it raises and bring into relief its contribution for best approaching, though not for resolving, the problem of the relations between Human Race and his abode.*

Bien que j'aie conservé le titre que le comité scientifique [des Entrepreneurs de Paris, septembre 2010] a assigné à ma communication, je ne voudrais pas m'occuper de l'espèce humaine en premier lieu, qu'elle soit « reine de la création » ou « concessionnaire de notre planète », comme semble le penser Cournot<sup>1</sup>, mais tout d'abord de la planète. Et je ne voudrais pas la considérer comme un simple objet de droits, ainsi que le suggère la disjonction cournotienne, mais – si paradoxal que ceci puisse paraître de prime abord – comme sujet de droits, ainsi que postule la nouvelle Constitution de l'Équateur (NCE), approuvée par référendum en 2008. L'arrière-plan de mes considérations ne sera d'ailleurs pas seulement le danger d'extinction des forêts, qui menaçait la France du XVIII<sup>e</sup> siècle et qui faisait dire à Réaumur en 1721 : « l'inquiétude est générale sur le dépérissement des bois du Royaume et peut-être cette inquiétude n'est-elle que trop fondée »<sup>2</sup>. Mes considérations auront comme arrière-plan la menace d'altération de la planète dans son en-

---

\* Copyright © 2010 Francisco Bravo. Tous droits réservés.

<sup>1</sup> A.-A. Cournot, *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, Paris, Vrin, 1872, p. 422.

<sup>2</sup> A. de Réaumur, *Réflexions sur l'état des bois du royaume et sur les précautions qu'on pourrait prendre pour en empêcher le dépérissement et les mettre en valeur*. Histoire de l'Académie royale des sciences, 1721, p. 284-285.

semble. En réalité, le phénomène du réchauffement global, accompagné du changement climatique et de toutes les mutations qui s'en suivent, ne sont plus une simple menace, mais un processus en marche subi partout sur Terre. Devant l'inquiétant panorama qui nous entoure, les paroles de Jean-Baptiste Say prononcées en 1828, rattrapent l'actualité : « Il y a des gens qui craignent que le monde ne finisse par le feu; on doit plutôt craindre qu'il ne finisse faute de feu »<sup>3</sup>. Les deux craintes produisent, notamment chez ceux qui sont chargés de guider les autres, un sentiment d'étonnement parfois paralysant. Il serait souhaitable que cet étonnement (*tò thaumázein*) surmonte son étape d'engourdissement et parvienne au rôle d'« origine de la philosophie » (*arché philosophías*)<sup>4</sup>, c'est-à-dire d'une nouvelle vision des choses, que Platon et Aristote lui assignent<sup>5</sup>. C'est ce qui semble avoir eu lieu chez les auteurs de la NCE, qui reconnaissent pour la première fois dans l'histoire universelle, au niveau constitutionnel, les droits de la nature. Sans prétendre être un bon connaisseur de ce document très récent, j'oserai analyser très brièvement les articles qui lui ont valu le titre de « la Constitution la plus verte du monde »<sup>6</sup>. Mon analyse un tant soit peu hardie ne sera certainement pas une leçon, mais un témoignage très modeste et très partiel des attitudes de quelques pays latino-américains devant l'impasse actuelle de notre planète. Dans cet examen, j'essaierai d'établir quelques connexions qui pourraient éventuellement aider à comprendre l'esprit du texte constitutionnel ; je signalerai aussi quelques problèmes qu'il soulève et je mettrai en relief sa contribution pour mieux aborder, non pour le résoudre, le problème des rapports entre l'homme et sa demeure.

LA NOUVELLE CONSTITUTION DE L'ÉQUATEUR :  
DU DROIT DE BIEN VIVRE (*SUMAK KAUSAI*) AUX DROITS DE LA TERRE

Dès son préambule, la NCE déclare « être en train de célébrer la nature, la *Pacha Mama*, dont nous faisons partie et qui est vitale pour notre existence ». En vue de ce fait originaire, elle se propose de « construire pour les citoyens une nouvelle forme de vivre ensemble, en diversité et

<sup>3</sup> Jean-Baptiste Say, *Cours d'économie politique pratique (1828-1829)*, Bruxelles, Hauman, 1840, p. 122, cité par F. Vatin, « Aménagement forestier et métaphysique économique (XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles). Le premier débat sur le développement durable ».

<sup>4</sup> *Teet.* 155d3.

<sup>5</sup> *Met.* 982b17. Cf. M. Heidegger, *Was ist das – die Philosophie*, trad. Kostas Axelos et J. Beaufret, Paris, Gallimard, 1968, p. 32.

<sup>6</sup> Cf. BBC Mundo.com (7.10.2008).

en harmonie avec la nature, de façon à atteindre le bien vivre, le *sumak kausai* ». Et elle énonce à la suite un bon nombre d'articles concernant l'environnement. Ceux-ci sont structurés autour de deux axes fondamentaux : d'un côté, les « droits du bien vivre » ou du *sumak kausai*<sup>7</sup> ; d'un autre côté, comme condition de possibilité des premiers, les « droits de la nature ou *Pacha Mama* »<sup>8</sup>.

#### Les droits du bien vivre ou *sumak kausay*

Cet arrangement structurel des articles concernés montre que, pour la NCE, les « droits du bien vivre », propres à l'homme, ne sont pas indépendants des droits de la nature, mais une espèce de fonction de ceux-ci. Tel paraît être aussi le sens de l'article 14, qui représente la première prise de position écologique de ce document : « on reconnaît le droit de la population à vivre dans un milieu sain et écologiquement équilibré, qui puisse garantir ce qui est durable et le bien vivre ou *sumak kausai* »<sup>9</sup>. Le caractère durable de la Terre et le bien vivre ou *sumak kausai* sont donc strictement corrélatifs.

Pour mieux comprendre cette corrélativité, il faut déterminer le sens des mots *sumak kausay*, qui reviennent comme un leitmotiv tout au long des articles de la NCE. C'est en fait une des expressions les plus emblématiques de la culture *kichua*, pratiquement coextensive avec *l'inca*. Ainsi donc, pour la comprendre, « il faut commencer par récupérer la *cosmovisión* des peuples et des nations indigènes »<sup>10</sup>. Il est évident que je ne peux pas le faire ici. Je me bornerai à enregistrer l'interprétation qu'en donne le ministère de la Santé de l'Équateur<sup>11</sup>. Pour lui, le *sumak kausai* représente ce qui est Beau, la vie en harmonie avec soi-même et avec la famille élargie (*l'ayllu*) ; il est, en d'autres termes, « l'intégration du *sumak allpa*, la bonne Terre, avec le *runa yachay*, la sagesse ancestrale des guérisseurs indiens ». Ainsi caractérisé, le *sumak kausai* ne semble pas étranger au *tò eû zên* ou vie bonne des Grecs, notamment

<sup>7</sup> NCE, Titre II, chap. II, section 2.

<sup>8</sup> NCE, Titre II, chap. VII.

<sup>9</sup> NCE, Titre II, chap. II, section 2, art. 14.

<sup>10</sup> A. Acosta, « El buen vivir, una oportunidad para construir », Portal de economía solidaria. Cf. R. Aguirre Bianchi, « Cosmovisión andina : el paradigma de los opuestos complementarios », in <http://galeon.hispavista.com/literaturarica/cosmoandina.htm>; M. Elvira Luna, « Cosmovisión andina en el relato Warma Kuyay de José María Arguedas », Georgetown University, Sincronía Primavera 2002 (on line).

<sup>11</sup> Ce ministère appuie sa proposition de médecine traditionnelle sur le concept de *sumak kausai* ou bien vivre ou vie bonne ou vie digne.

d'Aristote<sup>12</sup>, déterminée elle aussi par la sagesse du *phrónimos*<sup>13</sup> ou homme prudent. Il n'est donc pas difficile de retrouver dans l'expression kichua *sumak kausai* l'idée aristotélicienne d'*eudaimonía* (bonheur) comme souverain bien de l'homme. Il est particulièrement significatif que la reconnaissance de ce souverain bien de l'homme individuel et social est le but fondamental de la NCE ; un but dont la déclaration est, dans l'esprit des législateurs, une récupération des idéaux ancestraux de la culture aborigène. L'écrivain uruguayen Édouard Galeano a remarqué opportunément que « ce n'est pas par hasard que l'Assemblée Constituante a commencé par identifier ses objectifs de renaissance nationale avec l'idéal de vie du *sumak kausai* »<sup>14</sup>. Au nom de cet idéal, « elle déclare d'intérêt public la préservation de l'environnement, la conservation des écosystèmes, la biodiversité et l'intégrité du patrimoine génétique du pays, la prévention du dommage environnemental et la récupération des espaces naturels dégradés »<sup>15</sup>. Elle inaugure ainsi une écologie politique et exige une éthique de l'environnement comme voie d'accès au *sumak kausai*, que l'homme du XXI<sup>e</sup> siècle ne peut atteindre qu'en communion avec la Terre, sa mère. Elle établit donc comme but (chapitre II du titre II), les « droits du bien vivre » : entre autres, l'eau et la nourriture (art. 12 et 13), dans le cadre d'un milieu sain (art. 14 et 15). D'après l'article 14 en particulier, « on reconnaît le droit de la population à vivre dans un milieu sain et écologiquement équilibré qui puisse garantir la durabilité et le bien vivre, *sumak kausai* ». Le « régime du bien vivre » est établi *in extenso* dans le titre VII de la NCE, notamment dans le chapitre II de ce titre intitulé « Bio-diversité et ressources naturelles » (art. 395-415).

## LES DROITS DE LA NATURE

### Nature ou *Pacha Mama*

Or, les droits du bien vivre sont, jusqu'à un certain point, une fonction des droits de la nature ou *Pacha Mama*. Depuis le chapitre I du titre II, consacré aux « Principes d'application des droits », les législateurs

<sup>12</sup> Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque* I, 4, 1095 a 20.

<sup>13</sup> Cf. *én*, II, 6, 1107 a 1-2.

<sup>14</sup> E. Galeano, « La naturaleza no es muda », Hebdomadaire *Brecha de Uruguay*, 21.4.2008.

<sup>15</sup> NCE, art. 14.

établissent, dans l'article 10, que « la nature sera sujet des droits que la Constitution lui aura reconnus ». Les commentateurs ont souligné que « c'est la première fois dans l'histoire universelle »<sup>16</sup> que les droits de la nature ont été reconnus en tant que tels. Considérée jusqu'à présent comme « pure source de ressources naturelles et de bonnes affaires – écrit E. Galeano – elle peut, suivant la loi, être grièvement blessée et même exterminée, sans que ses plaintes soient écoutées et sans que les normes juridiques empêchent l'impunité de ses criminels. Ce sont les victimes humaines qui, dans le meilleur des cas, peuvent exiger une indemnisation plus ou moins symbolique, et ceci toujours après que l'endommagement a été fait ; mais les lois n'évitent et n'arrêtent pas les attentats contre la Terre, l'eau ou l'air ». S'opposant à cette histoire d'oublis, d'omissions et de méconnaissances, la NCE établit les droits de la nature notamment dans trois de ses articles. D'après l'article 71, « la nature ou *Pacha Mama*, où la vie se reproduit et s'accomplit, a le droit à ce qu'on respecte intégralement son existence aussi bien que l'entretien et la régénération de ses cycles vitaux, sa structure, ses fonctions et ses processus évolutifs »<sup>17</sup>.

Le fondement de cette reconnaissance semble être que la nature est mère (*Pacha Mama*), et qu'elle est mère parce qu'en elle « la vie se reproduit et s'accomplit ». En tant que mère, on lui reconnaît deux droits fondamentaux : (1) le droit à l'existence ; (2) (quand celui-ci a été affecté) le droit à « la régénération de ses cycles vitaux ». L'article 72 insiste sur le second de ces droits, en soutenant que celui-ci est « indépendant de l'obligation que l'État et les personnes naturelles ou juridiques ont d'indemniser les individus ou les collectivités dépendant des systèmes naturels affectés ». L'article 73 apporte les moyens pour l'accomplissement des droits (1) et (2) : « L'État appliquera des mesures de précaution et de restriction pour les activités pouvant conduire à l'extinction des espèces, la destruction des écosystèmes ou l'altération permanente des cycles naturels ».

L'aspect le plus important, dans la reconnaissance de ces droits, c'est, sans doute, qu'elle inaugure un évident « tournant vers le biocentrisme »<sup>18</sup>. Grâce à elle, en effet, la vie – non seulement la vie humaine, mais la vie tout court – devient le nouveau centre de l'univers. L'homme

<sup>16</sup> E. Galeano, article cité. Cf. aussi R. Natalichio, « La Naturaleza y sus derechos en la nueva Constitución de Ecuador. Un ejemplo a seguir », *Ambiente y Sociedad* n° 399 (6.8.2009).

<sup>17</sup> Constitution 2008, Titre II (Droits), Chapitre VII (Droits de la Nature).

<sup>18</sup> Eduardo Gudyna, « La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución del Ecuador », *Revista de Estudios Sociales*, n° 32 (avril 2009), Bogota, p. 35.

comme tel perd son titre de « roi de la création » et on ne lui accorde même pas l'autre un tant soit peu ambigu de « concessionnaire d'une planète ». Sa vie, en effet, n'est qu'une partie de la vie. Autrement dit, dans l'esprit des législateurs équatoriens, l'anthropocentrisme occidental qui, ainsi que l'a signalé Marija Gimbutas, a souvent été un pur « androcentrisme »<sup>19</sup>, est remplacé par un « biocentrisme » qui ouvre les portes, non seulement à de nouvelles formes d'évaluation de l'environnement, mais aussi à une nouvelle vision des rapports entre l'espèce humaine et notre planète. Il reste à déterminer le fondement de ce biocentrisme, récemment débattu par des auteurs comme Paul Davies<sup>20</sup>. L'une des réponses qui pourrait appuyer la position des législateurs équatoriens est celle de Christian de Duve, qui conçoit la vie « *as a cosmic imperative* »<sup>21</sup>, suggérant par là que le statut de « centre » dont la vie jouit ne tient pas d'une divinité extérieure, mais des lois physiques de la nature.

Voyons, en effet, comment les législateurs équatoriens conçoivent le nouveau centre de l'univers. Ils commencent en lui donnant le nom de « nature », un nom historiquement et philosophiquement lié à la *physis* grecque, qui est, d'après Platon, « le principe générateur des choses primordiales (*gènesin tèn perì tà prôta*) »<sup>22</sup>. Mais tout de suite après, ils introduisent le nom *kichua-aimara* correspondant, à savoir *Pacha Mama*. Ce nom est traduit d'habitude par « Terre mère »<sup>23</sup>, une expression qui peut évoquer celle de « la Terre notre mère » employée par Platon dans les *Lois*<sup>24</sup>. Elle rappelle, d'un autre côté, bon nombre d'usages mythologiques, qui l'apparentent avec d'autres traditions et lui prêtent un cadre plus large. Dans la mythologie inca, *Pacha Mama*<sup>25</sup> est la déesse de la fertilité et préside les semailles et les récoltes. C'est une divinité immédiate et quotidienne, qui agit directement et par présence, et avec qui on dialogue en permanence, en lui demandant le soutien et en lui offrant des excuses de fautes commises envers elle, c'est-à-dire envers la Terre. Elle n'est donc pas une divinité créatrice, mais pourvoyeuse et protectrice. Après la conquête de l'Amérique par l'Espagne

<sup>19</sup> Cf. Marija Gimbutas, *The Language of the Goddess*, San Francisco, Harper, 1995.

<sup>20</sup> Paul Davies, *Cosmic Jackpot : Why Our Universe Is Just Right for Life*, New York, Houghton Mifflin, 2007, p. 261-262.

<sup>21</sup> C. de Duve (Prix Nobel de biologie et de médecine en 1974), *Vital Dust. Life as a Cosmic Imperative*, New York, Basic Books, 1995, p. 300.

<sup>22</sup> Platon, *Lois*, 892c2-4.

<sup>23</sup> Cf. J. A. Lira, *Diccionario Kechwa-Español*, Tucumán, Argentina.

<sup>24</sup> Platon, *Lois* 958e3 : *meter oûsa hê gê*.

<sup>25</sup> Cf. *Diccionario de mitos y leyendas*, une production de l'équipe naya ([www.naya.org.ar](http://www.naya.org.ar)).

catholique, *Pacha Mama* fut remplacée par la Vierge Marie, sans que les conquérants aient pu voir l'incompatibilité entre ces deux personnages. La valeur de la virginité, privilégiée avec zèle par le catholicisme, n'a en effet aucune signification pour la culture kichua, qui reconnaît des institutions antérieures au mariage formel comme l'*Irpa-Sirse* ou mariage à l'essai, méconnaissant ainsi la valeur de la virginité. Le fait est que, dans les célébrations actuelles à la Vierge Marie, se cache toujours, d'une manière ou d'une autre, la présence de la *Pacha Mama*<sup>26</sup>, donnant lieu à un syncrétisme dissimulé par les uns et les autres<sup>27</sup>. En nommant la Terre de son nom ancestral, la NCE essaie de surmonter ce syncrétisme et de récupérer les traditions populaires dans toute leur pureté.

#### *Pacha Mama* et autres traditions concernant la Terre

Un aspect intéressant de cette tradition *kichua-aimara* est sa ressemblance avec d'autres traditions mythologiques dans le monde. Et tout d'abord avec celle qui se rapporte au culte de la déesse grecque Géa ou Gaya. Hésiode a décrit cette déesse comme l'« assise sûre à jamais offerte à tous les vivants »<sup>28</sup>. Certains anthropologues ont identifié Gaia avec la Terre Mère et l'ont considérée comme une évolution de la Grande Mère de l'ère pré-indo-européenne, de la « Vieille Europe », comme l'appelle Marija Gimbutas<sup>29</sup>. En Anatolie (Turquie actuelle), elle correspond à Cybèle, en Grèce à Déméter et à Rome aux déesses Telus, la *Magna Mater*, identifiée avec la grecque Gaia, et Cérès, identifiée avec Déméter. Il ne serait pas inintéressant de chercher s'il y a une relation historique entre ces traditions et celle de la *Pacha Mama*, présente au Chili, en Bolivie, au Pérou, en Équateur et au Nord de l'Argentine<sup>30</sup>. On pourrait dire dès maintenant qu'il y a une ressemblance structurelle entre elles. La littérature philosophique, en tout cas, n'a pas été indifférente à une espèce d'élément commun aux différentes visions des peuples. Platon, en particulier, en jetant les bases de son État idéal, parle de la nécessité de convaincre les citoyens qu'ils ont été « formés et élevés dans le sein de la Terre » et qu'« après les avoir entiè-

<sup>26</sup> Cf. R. Merlino y M. Rabey, « Resistencia y hegemonía : cultos locales y religión centralizada en los Andes del Sur », *Rev. Allpanchis*, n° 40, 1992, p. 173-200.

<sup>27</sup> L'équivalent mapuche de *Pacha Mama* est *Ñuke Mapu* (terre mère), bien que celle-ci ne soit pas considérée comme une déité, mais comme une représentation du monde mapuche (Cf. Arauco Chihua-Ilaf, *Los mapuches en la sociedad chilena*, Comité extérieur mapuche, France, 1982).

<sup>28</sup> Cf. Hésiode, *Théogonie*, 116 : *pántôn hédos asphalès aief.*

<sup>29</sup> Marija Gimbutas, *The Language of the Goddess*, San Francisco, Harper, 1995.

<sup>30</sup> Au Mexique, elle semble correspondre à la déesse aztèque Coatlicue.

rement formés, la Terre, leur mère (*hê gê autoùs mêtêr*), les a mis au jour » ; que donc « à présent ils doivent regarder la Terre qu'ils habitent comme leur mère et leur nourrice (*kai nûn deî hôs perî mêtros kai tro-phoû tês chôras*), la défendre si on l'attaque, et considérer les autres citoyens comme des frères, sortis comme eux du sein de la Terre »<sup>31</sup>. C. G. Jung a essayé d'expliquer l'universalité de cet imaginaire au moyen de sa théorie de la mère-archétype, qui serait, d'après lui, une partie de l'inconscient collectif des êtres humains<sup>32</sup>.

UN FONDEMENT POSSIBLE DE LA NCE :  
LA TERRE EST-ELLE UN ORGANISME VIVANT ?

Plus récemment, dans le monde scientifique, le terme mythologique Gaia, correspondant à l'expression kichua-aimara *Pacha Mama*, a été adopté comme nom d'une hypothèse écologique, l'hypothèse Gaia, créée comme réponse aux problèmes de l'environnement. Il est probable que cette hypothèse ait eu une influence sur l'esprit des législateurs équatoriens. Elle semble, en tout cas, un bon instrument pour expliquer aussi bien la tradition mythologique de la « Terre mère » que les articles écologiques de la NCE, surtout l'article 71 selon lequel *Pacha Mama* (Gaia) est l'être « où la vie se produit et s'accomplit ». L'hypothèse Gaia (HG) a été formulée par le savant britannique James Lovelock dans les années 1960, lors de ses recherches, sollicitées par la NASA, concernant les méthodes pour détecter la vie sur Mars<sup>33</sup>. Pendant ses recherches, il porta son attention sur les différences fondamentales entre les conditions atmosphériques de la Terre et celles des planètes qui lui sont le plus proches : d'une part, une atmosphère terrestre avec un taux constant de 21% d'oxygène, 78% de nitrogène et 0,03% de dioxyde de carbone (CO<sub>2</sub>) ; d'autre part, une atmosphère martienne avec 95% de CO<sub>2</sub> et à peine 0,13% d'oxygène. Comment expliquer ces différences ? La réponse de Lovelock a été l'HG<sup>34</sup>. D'après celle-ci, la biosphère et les composants physiques de la Terre (atmosphère, criosphère, hydrosphère et lithosphère) se comportent comme un tout systématique où la

<sup>31</sup> République 414 d6-e6.

<sup>32</sup> Cf. J. Saiz Galdós *et al.*, *De Moscovici a Jung : el arquetipo femenino y su iconografía*, Madrid, Université Complutense.

<sup>33</sup> J. Lovelock, « A Physical Basis for Life Detection Experiments », *Nature*, n° 7 (1965), p. 568-570.

<sup>34</sup> Lovelock lui donna ce nom par suggestion de William Holding, prix Nobel de littérature en 1983.

vie, son composant caractéristique, auto-régularise les conditions qui lui sont propres et fait qu'elles se maintiennent en constante homéostasie<sup>35</sup>. L'hypothèse initiale, à tendance téléologique, a été que l'atmosphère se tient en homéostasie par et en vue de la biosphère. Celle-ci exerce, en effet, un contrôle d'ensemble sur la composition de l'atmosphère, la température de la surface terrestre et la salinité des océans, nécessaires pour son existence. Ainsi le montrent d'après Lovelock : (1) la constance de la température globale de la surface terrestre, malgré l'accroissement de l'énergie solaire ; (2) la stabilité de la composition atmosphérique, en dépit des agents qui pourraient détruire son équilibre ; (3) la consistance de la salinité de océans<sup>36</sup>. Lovelock définit donc Gaia comme « une entité complexe qui enveloppe la biosphère, l'atmosphère, les océans et le sol, en faisant de leur ensemble un système cybernétique en quête d'un environnement physico-chimique optimal pour la vie ». Le savant britannique publia son hypothèse au début des années 1970. Depuis 1971, la biologiste nord-américaine Lynn Margulis<sup>37</sup> a été sa plus importante collaboratrice dans l'effort de prouver l'HG. Pour expliquer comment la vie peut maintenir ses conditions chimiques, par exemple, elle a démontré la capacité des micro-organismes pour transformer des gaz contenant du nitrogène, du soufre et du carbone. Pourtant, malgré les efforts de ces auteurs pour la faire connaître, l'hypothèse Gaia est passée presque totalement inaperçue jusqu'en 1975. Cette année-là, grâce à un livre destiné à la faire connaître<sup>38</sup>, elle commença à attirer l'attention des scientifiques et des critiques. On critiqua tout d'abord son langage<sup>39</sup>. Richard Dawkins, entre autres, s'attaqua au premier paragraphe de *Gaia : A New Look at Life on Earth*, où Lovelock prétend que « la quête de Gaia est le dessein de trouver l'être vivant le plus grand sur Terre ». Des prétentions de la sorte permettent de comprendre les railleries de bon nombre de savants à son égard. Lovelock reconnaît, de son côté, que même le nom grec de son hypothèse a pu faire croire qu'elle faisait partie d'une religion néo-

<sup>35</sup> Ensemble de phénomènes d'auto-régulation conduisant au maintien de la constance dans la composition et dans les propriétés du milieu interne d'un organisme.

<sup>36</sup> Autour de 3,4% pendant très long temps. Cf. T. Volk, « Toward a Future for Gaia Theory », *Climatic Change* 52 (2002), p. 423-430.

<sup>37</sup> Cf. L. Margulis, *Symbiotic Planet : A New Look At Evolution*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1988; Houston, Basic Book, 1999; *Una revolución en la evolución*, Valencia, Universidad de Valencia, 2003; J. Lovelock, L. Margulis et al., *Implicaciones de la nueva biología*, Ed. Cairós, 1989.

<sup>38</sup> J. Lovelock, *Gaia : A New Look at Life in Earth*, Oxford, OUP, 3a. 1979.

<sup>39</sup> Cf. R. Rockets, « Going Gaga over Gaia », *Science A Gogo*, 2 février 2007-24 février 2010.

païenne. Mais une des principales critiques vise sa tendance téléologique. Son auteur semble avoir accepté cette objection et il a fait des efforts pour écarter tout semblant de téléologie. « Dans aucun de nos écrits – se défend-il – nous n’exprimons l’idée que l’auto-régulation planétaire est préméditée (*purposeful*) ou implique une prévision ou un plan de la part de la biota »<sup>40</sup>. D’autres critiques lui reprochent son langage éminemment métaphorique<sup>41</sup> et réclament, entre autres choses, que soient signalés les mécanismes par lesquels l’homéostasie du biome se produit. La réponse de Lovelock a été que de tels mécanismes ne seront jamais connus, que cette impossibilité existe aussi dans d’autres domaines de la biologie et que les exigences particulières adressées à son hypothèse ont des raisons politiques. Une autre critique a été que, si Gaia était un « organisme vivant », elle devrait pouvoir se reproduire. Lovelock répond que ceci n’est pas le seul critère de vie et il propose qu’on révise le concept de vie. Il ne s’empêche pourtant pas de signaler que l’exploration de l’espace avancée par l’homme et l’intérêt de celui-ci pour coloniser et même pour transformer d’autres planètes prêtent quelque plausibilité à l’idée que Gaia peut se reproduire<sup>42</sup>. Les critiques, en tout cas, n’ont pas découragé Lovelock et ses collaborateurs, qui ont riposté en développant la simulation mathématique *Daisyworld* (le monde des marguerites)<sup>43</sup> et en proposant une série de congrès destinés à réviser l’HG. Lors du premier de ces congrès, organisé par le climatologue Stephen Schneider<sup>44</sup>, James Kirchner critiqua l’imprécision de l’hypothèse, soutenant que Lovelock n’avait pas présenté une, mais quatre hypothèses Gaia. Comme résultat de sa critique, on commença à distinguer une Gaia « faible », éloignée de toute téléologie, et une Gaia « forte », à tendance téléologique. La première est compatible avec la théorie darwinienne de l’évolution, soutenant que Gaia est co-évolutive : « les biota, écrit Lovelock, influencent leur environnement abiotique, et celui-ci à son tour influence les biota par un processus ajusté aux exigences darwiniennes »<sup>45</sup>. Cette nouvelle version de l’hypothèse a été

<sup>40</sup> J. Lovelock, *Scientists on Gaia*, Cambridge, Mass., 1991.

<sup>41</sup> S. J. Gould, « Kropotkin was not crackpot », *Natural History* 106, p. 12-21.

<sup>42</sup> L’astronome Carl Sagan remarquait, de son côté, que, du point de vue cosmique, la planète a l’air de quelqu’un qui s’appête à semer. Cf. C. Sagan & J. Agel, *Cosmic Connection : an Extraterritorial Perspective*, Anchor Press, 1973 (données empruntées à Wikipedia, the Free Encyclopedia).

<sup>43</sup> Cf. A. Watson & J. E. Lovelock, « Biological Homeostasis of the Global Environment : The Parable of Daisyworld », *Tellus* 35B, p. 286-289.

<sup>44</sup> Cf. Jon Turner, *Lovelock and Gaia : Sings of Life*, Incon Books, 2003.

<sup>45</sup> J. Lovelock, *The Ages of Gaia : A Biography of Our Living Earth*, New York, Norton, 1995.

appelée *influential Gaia* (« Gaya influante ») : d'après elle, « toutes les formes de vie font partie d'un seul être planétaire vivant ». Gaia forte, appelée aussi *optimizing Gaia*, d'après laquelle la biota manipule l'environnement en vue de créer des conditions qui lui soient favorables et même optimales<sup>46</sup>, s'écarte de cette version. Il y a en fait plusieurs versions de Gaia forte. Par exemple, celle avant la lettre de Teilhard de Chardin, selon laquelle l'univers est le résultat d'un processus dont les grandes étapes – cosmogénèse, biogénèse, anthropogénèse, noogénèse, christogénèse – ont comme but dernier ce qu'il appelle le point oméga<sup>47</sup>. Ce sont des versions spéculatives (souvent mystiques) que Lovelock et ses collaborateurs séparent de Gaya « faible », aspirant de plus en plus à donner à celle-ci le *status* de théorie scientifique<sup>48</sup>. Lynn Margulis lui consacre les huit derniers chapitres de *Symbiotic Planet*<sup>49</sup>, soulignant que Gaia « n'est pas un organisme », mais « une propriété issue de l'interaction des organismes ». Elle définit donc Gaia comme « une série d'écosystèmes qui agissent entre eux et constituent un seul écosystème géant ». Pour elle, « la surface de la Terre se comporte, avec certaines limitations, comme un système physiologique ». Elle accepte donc, avec Lovelock, que la Terre « *is best regarded as alive* ».

Les réussites de l'hypothèse ont été analysées au deuxième congrès Gaia, tenu à l'Université de Valencia (Espagne), en juin de l'an 2000, et au troisième congrès Gaia, qui a eu lieu à l'Université George Masson (Arlington). Lors de ce dernier, on l'aborda comme une voie pour faire face aux problèmes du changement climatique et de la destruction de l'environnement. Elle fut considérée alors comme une « géo-physiologie » ou aussi comme une « science du système Terre ». Pour appuyer ses objectifs, la « société Gaia pour la recherche et l'éducation dans la science du système Terre » a été fondée. Enfin, la Déclaration d'Amsterdam a constitué un nouveau signe de son acceptabilité scientifique. En effet, les sociétés scientifiques qui y sont représentées ont reconnu : (1) que le système Terre, composé d'éléments physiques, chimiques, biologiques et humains, se comporte comme un système individuel et auto-régulateur ; (2) que les activités humaines influent de

<sup>46</sup> J. E. Lovelock and L. Margulis, « Atmospheric Homeostasis by and for the Biosphere. The Gaia Hypothesis », *Tellus* 26 (1974), p. 2-10.

<sup>47</sup> Cf. F. Bravo, *La vision de l'histoire chez Teilhard de Chardin*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1970.

<sup>48</sup> Cf. Jon Turner, o.c., D. Schwartzman, *Life, Temperature, and the Earth : The Self Organizing Biosphere*, New York, Columbia U.P., 2002.

<sup>49</sup> L. Margulis, *Symbiotic Planet : A New Look at Evolution*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1998.

manières diverses et significatives. Dans son livre *The Revenge of Gaia*, J. Lovelock affirme que le manque de respect des hommes vis-à-vis de Gaia, lorsqu'ils détruisent les forêts et la biodiversité planétaire, met en évidence sa capacité à minimiser, malgré tout, les effets de l'augmentation des gaz à effet de serre que ces activités entraînent<sup>50</sup>. Son ouvrage conclut sur un pronostic assez optimiste : « Nous sommes sur le point de faire un saut évolutif et mon espoir est que notre espèce émerge plus forte qu'auparavant. Mais ce serait un signe d'*hybris* que d'imaginer l'espèce humaine telle qu'on la voit encore : comme si elle était la race élue de Dieu »<sup>51</sup>. Le recours âprement débattu à l'énergie nucléaire serait, d'après lui, un des moyens pour éviter la catastrophe : selon Lovelock, « *only nuclear power can now halt global warming* » (2004)<sup>52</sup>.

#### LA TERRE PEUT-ELLE AVOIR DES DROITS ?

La Terre, qu'elle soit un organisme vivant ou un écosystème géant, peut-elle avoir des droits, c'est-à-dire des capacités et des privilèges pour faire ou exiger quelque chose, ainsi que le suppose la NCE ? Commençons par rappeler avec M. L. Pintos<sup>53</sup> qu'en matière de droit, la culture occidentale a beaucoup changé. Il y a eu des époques où les droits étaient réservés seulement à certains individus (le roi, les aristocrates). Ce n'est qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle que ces droits ont été étendus à tous les hommes. Même ainsi, il a fallu attendre un siècle pour que les femmes aient les mêmes droits que les hommes. Et beaucoup plus encore pour que les Noirs aient les mêmes droits que les Blancs. Le philosophe espagnol Jesús Mosterín a donc raison quand il affirme que les droits ne sont pas quelque chose de donné que nous nous limitons à découvrir. Au contraire, ce sont les peuples qui les créent, ayant recours à certaines conventions. Il y a pourtant certains critères pour le faire. Quels ont été les critères des législateurs équatoriens pour reconnaître des droits à la Terre ? Le fait qu'ils aient proclamé ceux-ci juste après avoir établi les « droits du bien vivre » ou *sumak kausai* permet de pen-

<sup>50</sup> J. Lovelock, *The Revenge of Gaia : Why the Earth Is Fighting Back, and How We Can Still Save Humanity*, Santa Barbara (California), Allen Lane, 2007.

<sup>51</sup> Une extension de l'hypothèse Gaia en Amérique latine se trouve dans la Fondation Gaia, instituée en 1987 par le Brésilien de famille allemande Jose Lutzenberger.

<sup>52</sup> J. Lovelock fait partie du groupe « Environmentalists for Nuclear Energy ».

<sup>53</sup> M. L. Pintos Peñaranda, « Los derechos de todos los seres vivos a la luz de la fenomenología », *Investigaciones Fenomenológicas* 4, p. 101.

ser qu'ils ont été inspirés par le principe utilitariste selon lequel il faut éviter la douleur et chercher le plaisir dans la mesure du possible, ou au moins qu'ils n'y ont pas été étrangers. Dans le cadre de ce principe, la question à poser pour savoir si X a des droits n'est pas s'il peut raisonner ou parler, mais s'il peut souffrir et donc sentir, ce qui est impossible sans être vivant. La présence de la vie devrait donc être, selon Bentham et ceux qui sont d'accord avec lui, le critère dernier pour décider si X a des droits. Or, d'après la NCE, la Terre ou *Pacha Mama* est le lieu « où la vie se produit et s'accomplit ». Elle est donc vie et source de vie et, en tant que telle, elle constitue la racine de tout droit.

Voici donc, en peu de mots, ce qui semble être le fondement<sup>54</sup> des droits de la Terre, reconnus par la NCE et appuyés d'une certaine manière par l'hypothèse Gaia. C'est aussi le fondement du biocentrisme inauguré par celle-ci, qui viendrait remplacer l'anthropocentrisme androcentriste de la culture occidentale. Ce biocentrisme prône, pour ceux qui sont sujets de droits, un fond pré-rationnel qui est commun aux plantes, aux animaux et aux êtres humains. Ce fond commun n'est autre que la vie, dont la caractéristique fondamentale à tous les niveaux est l'auto-dynamisme, exercé à partir d'un corps et donc en contact permanent avec l'entourage. Ainsi donc, dans cette nouvelle perspective, le sujet de droit est tout ce qui vit. Autrement dit, être sujet de droit c'est essentiellement « vivre (...) à partir d'un corps et en contact permanent avec le monde vivant environnant, ayant à son égard un comportement réceptif et actif »<sup>55</sup>. La Terre est-elle sujet de droits dans ce sens ? C'est ce que semblent supposer les auteurs de la NCE et seraient portés à croire les défenseurs de l'hypothèse Gaia. C'est ce que semblent croire aussi les organisateurs de la « Conférence mondiale des peuples sur le changement climatique et les droits de la Terre notre mère », qui eut lieu en Bolivie du 20 au 22 avril 2010. Une des propositions de cette conférence a été la « Déclaration des droits universels de la Terre Mère ». Le président de ce pays a déclaré à cette occasion qu'« il est à présent plus important de défendre les droits de la Terre Mère que de défendre les droits de l'homme, puisqu'en défendant les droits de la Terre Mère nous défendons en même temps les droits de l'homme »<sup>56</sup>. En cette même occasion, on parla aussi, en invoquant la NCE, de la possibilité de consti-

<sup>54</sup> 'Fondement' dans le sens de « ce qui donne à quelque chose son existence ou sa raison d'être » (A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1968, p. 364).

<sup>55</sup> M. L. Pintos, o.c., p. 111.

<sup>56</sup> *Journal La Jornada*, 22.4.2010, p. 24. Interview de Naomi Klein à Evo Morales, 23.4.10.

tuer un tribunal international pour juger « des délits contre la Terre Mère »<sup>57</sup>. On dirait donc que le XXI<sup>e</sup> siècle sera « marqué par la découverte et la revendication des droits des êtres vivants non humains »<sup>58</sup>.

#### DES NOUVEAUX RAPPORTS ENTRE L'ESPÈCE HUMAINE ET NOTRE PLANÈTE ?

De ce qui précède paraît s'ensuivre, en tout cas au moins dans l'esprit de la NCE, que la Terre n'est plus un simple objet, mais un vrai sujet de droits. Il se produit en conséquence un changement dans les termes des rapports entre l'Homme et la Terre, et les rapports mêmes cessent d'être une relation asymétrique entre un sujet dominant et un objet dominé, et devient une corrélation entre deux types de sujets. C'est sans doute en vue de ce changement crucial que le penseur brésilien Léonard Boff a récemment proposé au président de l'Organisation de Nations Unies, le nicaraguayen Michel D'Escoto, qu'on reconnaisse un « bien commun de l'humanité et de la Terre », semblable au bien commun d'un État ou d'une nation. Homme et Terre constituent, en effet, « une seule et grande unité » fondée sur une communauté de vie. Il s'agit donc de leur « garantir une destinée commune » et d'éviter que la crise qui les affecte à présent « se transforme en tragédie ». Boff rappelle, à ce propos, en concordance avec la NCE, que « la quête fondamentale de l'être humain est celle de la vie heureuse ». Et il énonce ensuite le postulat le plus important de ce « contrat social planétaire » : « produire durablement, distribuer équitablement, consommer solidairement, conserver jalousement ».

Ce postulat impose le défi éthique de « réinventer des nouvelles relations alternatives »<sup>59</sup> entre l'Homme et la Terre. La première d'entre elles doit être un rapport de respect à la Terre Mère et à chacun des membres du système, car tous ont une valeur intrinsèque. C'est la première exigence de la « Lettre de la Terre »<sup>60</sup> : « Respecter la Terre et la

<sup>57</sup> Quelques jours après la communication de ce texte, lors des Entretiens de Paris, le gouvernement de l'Équateur s'appretait à créer, aux Îles Galápagos, le premier tribunal des droits de la nature, ainsi que l'annonça PROJUSTICIA, une unité exécutive adjointe au Ministère de la Justice et des Droits Humains (Cf. *Diacrítico Ecuador*, 28.09.10).

<sup>58</sup> M. L. Pintos, o.c., p. 103.

<sup>59</sup> L. Boff, « Derechos de la Tierra y Teología de la Liberación », Conférence prononcée à Madrid, 29.5.2007 (On line).

<sup>60</sup> *The Earth Charter* ([www.earthcharter.org](http://www.earthcharter.org)) est un document produit par le Earth Council (p.o. Box 319-6100, San José, Costa Rica) et signé par quelques hautes personna-

vie dans toute sa diversité ». Le deuxième rapport exigé est une relation de souci, née d'« une attitude amoureuse envers la réalité ». C'est aussi la deuxième exigence de la « Lettre de la Terre » : « Avoir soin de la communauté de la vie avec entendement, compassion et amour »<sup>61</sup>. Ce souci peut être éclairé par la *Sorge* de Heidegger, conçue par le philosophe allemand, tout d'abord comme la disposition intrinsèque du *Dasein* ou existant humain concret<sup>62</sup>, et ensuite comme le lien entre celui-ci et le monde. Les attitudes qui composent cette disposition fondamentale sont, avant tout, la préoccupation pour la préservation de la vie, de l'humanité et de la Terre, suivie d'une responsabilité universelle pour son accomplissement. Elles ont comme but dernier le « bien vivre » ou *sumak kausai* de la NCE et exigent : (1) une éthique de la vie bonne, qui a sa source d'inspiration la plus ancienne, en Occident, dans la philosophie morale de Platon et d'Aristote ; (2) une éthique du souci, qui va, d'après la NCE, au-delà de la *epiméleia tês psychês* socratico-platonicienne<sup>63</sup> et devient une *epiméleia toû bíou*, ou souci de la vie. Se plaçant dans cette ligne de pensée, Léonard Boff croit qu'« il est urgent de passer du paradigme de la conquête [de la Terre] au paradigme du souci ». Ce nouveau paradigme est en fait « aussi ancestral que l'univers lui-même ». Il a gagné en puissance lorsque la vie fit son apparition sur la Terre, et encore plus quand la vie humaine en surgit. Heidegger l'a abordé sur le plan ontologique, le définissant comme « l'être de l'être-là »<sup>64</sup> et comme le lien fondamental de l'homme avec le monde. Pour éviter que cette définition puisse paraître « étrange », il l'a introduite à l'aide d'un témoignage « pré-ontologique » pris de la fable 220 de l'esclave-philosophe Hygin<sup>65</sup>. Selon ce témoignage, analysé en détail par l'auteur de *Sein und Zeit*, le premier à agir dans la formation de l'homme a été Souci (*cura, Sorge*), un dieu qui partagea cette tâche avec Jupiter et Tellus. Ainsi donc, le *Dasein* a pris l'origine de son être du Souci, et par ce fait, il est lui-même souci aussi bien dans son essence

---

lités scientifiques, artistiques et politiques. Elle met en relief les valeurs et les principes pour un futur durable (Cf. version du 24.03.2000).

<sup>61</sup> Cf. L. Boff, *Learning How to Care : Human Ethics and Compassion for Earth, 2000; Essential Care : An Ethics of Human Nature*, Trad. A. Guilherme, 2008.

<sup>62</sup> La *Sorge* est, d'après Heidegger, « das Sein des Daseins ». Cf. *Sein und Zeit*, 1927, Tópico 41.

<sup>63</sup> Cf. Platón, *Apologie*, 29e3, 30b1, 36c6.

<sup>64</sup> O. c., traduction française de R. Boehm y A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964, p. 222 ss.

<sup>65</sup> Heidegger signale que ce témoignage, traditionnellement répertorié comme la fable 220 d'Hygin, a été emprunté par lui d'un ouvrage de K. Burdach, *Faust und die Sorge*, 1923.

que dans son existence. Il doit en conséquence assumer cette « éthique minimale et universelle » du souci comme principe de solution de l'*impasse* du changement climatique et ses conséquences. Cette « éthique minimale » du souci sera consolidée par (3) une éthique de la responsabilité, qui aidera les gouvernants et les gouvernés à faire du souci de la Terre Mère (*Pacha Mama*) leur tâche fondamentale. L'adhésion à une éthique du souci unie à une éthique de la responsabilité devrait être reconnue désormais comme la condition de possibilité du « bien vivre » ou *soumak kausai* de tous avec tous.

VLADISLAV A. LEKTORSKIY

## WORLD UNITY AND CULTURAL DIVERSITY

### RÉSUMÉ

*Tout au long de l'histoire de l'humanité, des cultures différentes ont plus ou moins interagi les unes avec les autres. C'est devenu presque une règle que certaines cultures disparaissent au profit d'autres. Selon le philosophe russe M. Bakhtine, il est possible de montrer que chaque culture existe non en elle-même, mais dans son interaction avec les autres. – De nos jours, la globalisation crée non seulement de nouveaux liens politiques et économiques entre les différentes régions du monde, mais aussi une certaine culture globale, d'où émerge la « culture de masse ». Dès lors, des problèmes se posent. – Comment faire avec des cultures différentes qui ont leurs propres modes de compréhension du monde et de l'humanité, leurs propres systèmes de valeurs et de règles ? Les relations entre les cultures peuvent être conçues et pratiquées de différentes manières : tolérance, dialogue, etc. – La vraie participation au dialogue inter-culturel présuppose un certain degré de compréhension et l'égalité des parties. – Le développement de la « société de la connaissance » peut être interprété comme une nouvelle étape de la globalisation.*

It seems that the relationship between World unity and cultural diversity is not a problem. Everyone knows that there are a number of different cultures and that they are connected to each other, that is to say they form a certain unity. It is clear that it is desirable to maintain that unity, as nowadays humanity is facing problems that concern all those living on Earth. The diversity of cultures is also important because cultural and social development is impossible without it. Cultural homogenization would be a great threat to the future of humanity.

But if one analyses the idea of “unity in diversity” (or “diversity in unity”) applied to culture, it becomes clear that it contains many problems, which can be understood in different ways and for which are not always easy practical solutions.

## I

Unity and its components can be of a different nature and can be interpreted in different ways. It is necessary to take into account also that the problems connected with the unity of the world and the diversity of cultures have varied at different times in history, and their practical meanings were different. The famous Russian philosopher M. Bakhtin, who elaborated an original dialogical understanding of consciousness, the human being and culture, formulated the thesis that “a culture exists at borders”. It is interpreted sometimes as that each culture always and necessarily interacts with others. I think that M. Bakhtin’s thesis has another meaning: each culture relates to others in a certain way, even if it is in opposition (“we” and “others”). In the past there were cultures which attempted to isolate themselves completely from others. At present this cannot be found.

World empires were specific attempts at creating cultural and social unity and at overcoming the isolation of local cultures. But they were results of violent action and were based on the suppression of different cultures in favor of one which was dominant. As a matter of fact in the framework of such empires there was not only suppression of a number of cultures, but in some cases also interactions between them (for example, the interaction of Greek and Latin cultures within Roman Empire).

Nowadays a new situation has arisen: globalization. It is connected with the extension of the market economy all over the world, the important role of world economic organizations, trans-national economic corporations, and the existence of world political institutions. New information and communication technologies (Internet, TV, mobile phones, etc.) play a special role in this process. So globalization not only creates new economic and political connections between different regions of the world, but also a certain global culture, the most apparent kind of which is so-called “mass culture”. It seemed some time ago that new global culture could suppress the cultural diversity of the world. Now it is clear that this has not happened, and cannot be realized. A human being who is autonomous in decisions and responsible in actions cannot exist without self-identification. But modes of self-identification depend on certain kinds of group and cultural identifications. Global identification is not enough. The idea of cosmopolitanism is attractive, but it does not exclude the importance of cultural identification. Moreover the degree of involvement in global culture can be very different: one

can compare in this respect, for example, an officer of a trans-national corporation and an African peasant. In spite of globalization, rather as opposition to it and, maybe, as its result, cultural diversity does not diminish, but indeed increases. So a new term has appeared “glocalization”. The idea of multi-culturalism has become popular.

But in this connection several problems have arisen.

## II

How do we deal with different cultures, with their own modes of understanding the world and the human being, their own systems of values and norms?

Relations between cultures can be conceived and practiced in different ways.

The first is tolerance. There are at least two ways of understanding tolerance.

A. Tolerance may be seen as indifference to existing different values, worldviews and cultural practices, because the latter are considered as non-significant in the face of the main issues facing civilization.

According to this mode of understanding the truth, basic moral norms and basic rules of political life can be found and rationally substantiated beyond any doubt; they can be reasonably recognized by everybody. It is meaningless to talk about tolerance concerning these topics, as they are convincing for everybody. Nevertheless people do not only share true assertions, they also have different beliefs. Some of these can happen to be true, but there are others which cannot be shown as true. These are first of all specific values of different cultures. These beliefs are accepted by people for non-rational reasons and are connected to self-identification. As for true assertions, rationally substantiated moral and legal norms, contradiction to these and actions that violate them, cannot be tolerated. People who do not obey basic moral and legal norms must be punished. Nevertheless even in this case one should take into consideration that the truth cannot be imposed on a person by physical coercion nor by propagandistic persuasion. A person can accept a true assertion or a rational norm only as the result of his own reasoning. So it is necessary to fight against actions that violate the reasonable rules of civilized life and at the same time to tolerate in certain limits non-rational views. It is desirable to create such conditions

for those who keep these non-rational views in which the latter could come to the acceptance of what is undoubtedly shown as true.

It is important to stress that, according to this understanding of tolerance, differences in cultural values will gradually diminish with the development of civilization. This will be a result of the interaction of different cultures, of the necessity to solve practical problems in common.

Tolerance in such understanding appears as *indifference* to the existing different cultural views and practices, because the latter is considered as non-significant in the face of the main issues facing civilization.

**B.** Tolerance can be understood in another way: as *respect* for another culture, which one cannot understand and with which one cannot interact.

According to this interpretation, the specific values of a certain culture are not something non-significant for human activity and for the development of society, but determine the nature of this activity and the forms of culture development. The pluralism of these views, values and modes of practice is necessary as it is related to the nature of the human being and the necessity for human self-identification. Cultures are incommensurable. There is no privileged system of views and values. The only exclusion is the idea that all people independently of their race, sex and nationality have the right for physical existence and cultural development.

According to this position different cultures cannot interact with each other, as they are closed. The self-identity of different cultures is based on the fact that they do not interrelate, that they exist in different worlds.

Tolerance in this interpretation appears as *respect* for another culture, which cannot be understood from outside. It is comparable with Leibnitz's image of the world of isolated monads, without windows.

I would like to stress that in any case tolerance presupposes the *preservation* of existing cultural identities and differences and does not allow their development.

The popular idea of multi-culturalism is sometimes identified with tolerance. But multi-culturalism can be interpreted in different ways. If according to this concept cultures are understood as closed, and not interacting with each other, this concept coincides with simple tolerance. If a multi-culturalist conception stresses the open nature of cultures and presupposes inter-cultural interactions and inter-cultural penetrations,

then this concept can be understood not as a simple tolerance, but as a concept of inter-cultural dialogue.

### III

Dialogue is principally another mode of inter-cultural relations: as a result of this process they can *develop*, in other words change some aspects.

Dialogue presupposes the possibility of taking into account the experience of its participants. It does not mean uncritical acceptance of another experience. It means only that it is possible to see into another culture, into another system of values, not something necessary hostile, but something that can help in solving common problems. In this dialogue not only individuals, but also cultures can *develop* their self-identity.

In this connection it is important to make two clarifications.

Firstly, culture as a whole cannot practice dialogue. "The Dialogue of cultures" is a metaphor. Only specific persons, groups, communities or official institutions can be participants in a dialogue.

Second, dialogue as a rule is not concerned with value systems, world views, and religious dogmas. These constitute cultural identity and are at the base of the identity of individuals belonging to different cultures. So if a culture does not destroy its core values (this can happen sometimes) these are not discussed. For example, it is not possible to have a dialogue about religious dogmas, which can be at the core of a particular culture. These are considered by each religion as non-disputable. If it is possible to look at a particular religion from the point of view of another, this religion disappears.

Dialogue between different cultures is possible and can be fruitful in the context of solutions to definite practical problems and in connection with understanding these problems and suggesting their solution from the point of view of different values and modes of understanding. Each culture has its own perspective for conceiving certain problems. Comparing these perspectives is possible and practically useful. Modes of solution to some problems suggested by different cultures can be different also from the point of view of their fruitfulness. But it is very important to take into consideration that under the changing situation in the world the fruitful assessment of a certain mode of solution can change.

There are three possible results of intercultural dialogue:

- A. The synthesis of different cultures or some features of different cultures.
- B. The development of dialogue among all participants.
- C. The refusal of some participants to continue a dialogue, out of opposition to another culture.

## IV

There is a very important condition for participating in inter-cultural dialogue. It is the existence of a *common* base to problem understanding and certain economic and political conditions, allowing different cultures to have a genuine influence in making decisions. So a dialogue presupposes that both sides share a certain respect. Otherwise all talks about multi-culturalism are a kind of hypocrisy: they can be a form of preserving the status quo, which can be bad for some cultures in relation to human development. Fruitful inter-cultural dialogue is possible only in the framework of *universal* political and legal institutions, in particular, the Declaration of Human Rights, International Law, etc. These are very important forms of contemporary World Unity.

But there are also problems in this connection.

The first is that some points of the Declaration contradict others. For example, there can be contradictions between individual and collective rights (the individual right to free movement and the right of a culture to self-preservation, etc.).

International Law has not been well elaborated and so cannot regulate relations between countries and cultures in some important cases.

In addition there is a problem of interpreting the Human Rights Declaration and International Law. Sometimes they are interpreted by a country or a number of countries only in accordance with their own interests. Such cases can undermine their role as frameworks for World Unity and create a hindrance for inter-cultural relations.

## V

Cultures exist on different levels. There are not only national, but also ethnic, regional, and local cultures. Some social groups can be considered as bearers of their own sub-cultures. Individual identity is based on belonging to several collective ones. The role of cultures of different

types and levels in forming individual identity is different. In addition this role can change under different conditions. An individual can belong to different cultural identities: not only at different levels, but at the same level (to be many-identical). All these different types and levels of cultures can participate in an inter-cultural dialogue. But it is necessary to stress that the meaning of a dialogue is not in cultivating and preserving existing cultural differences, but in creating conditions for mutual cultural development. As a result of dialogue, cultural differences do not disappear, but change: some differences can merge, new differences can arise instead of old ones.

There are new phenomena in inter-cultural dialogue nowadays, connected with the change in the relationship between an individual and a culture. At the present time individuals can extend their cultural identity more easily than they could in the recent past. Social and cultural life is becoming more individualized. Earlier cultures were mostly national and ethnic. Today they are more varied. Earlier cultures were something imposed on an individual, now cultural belonging can be a result of choice. Some kinds of culture can be created by a certain group or community.

In this connection I would like to make a very important addition.

It would be wrong to think that all existing cultures participate or can participate in inter-cultural dialogue. As a matter of fact some of them have been thrown to the side of the globalization path, others could not find their place in this process. In such cases not dialogue, but hostility to other cultures begins to develop. So the facts of cultural isolationism, religious fundamentalism and nationalism can also be understood as a result of contemporary globalization.

## VI

At present time a new situation in inter-cultural relations is arising. It is connected to a contemporary stage in the world globalization which is often called "the knowledge society". The specific feature of the latter is the special role of science and is connected to its technologies (whether informational, communicative, biological, nano or cognitive) in social, cultural and personal life. Scientific knowledge and technologies are universal. Their extension in the framework of globalization necessarily leads to world homogenization. The global culture is arising. But it is important to take into account that universal technologies can be used

for solving local problems. Informational networks around the Globe include different local network communities. So the fact of “the knowledge society” does not presuppose the suppression of local differences.

But in reality the situation is even more complicated. The fact is that global culture is not simply a superstructure over existing cultures. In some respects it is a challenge to all of them, including the Western ones (by the way, until recently, one popular opinion was that globalization is Westernization). I mean that existing images of the human being, its possibilities and limitations are being challenged.

In the context of informational, biological and nanotechnologies, it becomes possible to modify the bodily qualities of a human being, to influence its brain and mind. On the one hand, this creates new possibilities for social and human development. This seriously influences culture, as in all cultures the image of the human being presupposes those physical and mental properties which have developed during historical development.

The increasing involvement of the contemporary human being with the global informational and communicative network is not only allows fast contact with other people and cultures. It is also the emergence of new possibilities for the manipulation of consciousness, for controlling people, and producing disinformation on a large scale.

Network communities radically differ from those existing in frameworks of traditional cultures in some important respects. They can suddenly arise and very quickly disappear, compared with traditional cultures, which are the result of a long history. Network communities are not connected with a certain territory. They are not hierarchical and relations between them are not within a systemic unity. It is a new cultural and social reality: a global net of network communities has a kind of interdependence, but at the same time it is not a structured unity in any usual meaning. Another principal fact, connected to this new situation, is that the involvement in network communities and simultaneously belonging to a certain traditional culture can lead to conflicts, because in this case a person has to live in two radically different kinds of time and space.

I do not think that the global culture will be able to suppress traditional ones. The more probable variant of cultural development is an adaptation of existing cultures to new challenges through some self-changes. As it is now becoming clear, different cultures have different resources for such adaptation (for example, some traditional kinds of work in

China and Japan have turned out to be very well fitted to contemporary network enterprises). But it means that inter-relations between cultures will again change and their unity and interdependence will gain new forms.

## BIBLIOGRAPHY

- Bakhtin M., *Art and Answerability*. Austin, Texas Univ. Press, 1990.
- Bauman Z., *Individualized Society*. Cambridge Univ. Press, 2001.
- Beck U., *What is Globalization?* Cambridge Polity Press, 1999.
- , *Cosmopolitan Vision*. Cambridge Polity Press, 2006.
- Lektorskiy V., “On Tolerance, Pluralism and Criticism”, *Voprosi filosofii*, 1997, N° 9. In Russian.
- , “Dialogue and Tolerance in the Interaction of Civilizations”, *Dialogue of civilizations*. Moscow, 2005. Gorbachev Foundation publishers. In Russian.
- , *Philosophy in Contemporary Culture*. Sankt-Petersburgh, 2007. Sankt-Petersburgh Humanity University of Trade-Unions. In Russian.
- , “Philosophy, Knowledge Society and Human Being Prospects”, *Voprosi filosofii*, 2010, N° 8. In Russian.
- Taylor Ch., *Multiculturalism: Examining the Policy of Recognition*, Harvard Univ. Press, 1994.



PETER MCCORMICK

**THE TECHNOLOGICAL CONJUNCTURE, ETHICAL INNOVATION,  
AND SEEING THE TRUTH IN 'ECO-ETHICA' \* <sup>1</sup>**

RÉSUMÉ

*Je vais d'abord essayer d'esquisser de façon approfondie la distinction provocante entre une notion grecque de la vérité comme logos et une notion japonaise de la vérité comme makoto, que fait Tomonobu Imamichi, en utilisant son exemple important et récurrent. Après avoir explicité ici mes emplois de plusieurs expressions clés, je rappellerai quelques points des réflexions de Thomas Reid au XVIII<sup>e</sup> siècle sur la perception visuelle, avant de les actualiser en partie à la lumière de certaines recherches neuroscientifiques courantes. Ces rappels historiques et empiriques m'amèneront alors à conclure par un essai de suggestion, uniquement dans le but d'ouvrir une discussion sur une prise de position philosophique et comparative frappante à propos de la vérité. Cette suggestion vient de la pertinence philosophique ou non d'interpréter la notion éco-éthique de vérité comme makoto comme un état de choses comprenant des éléments à la fois descriptifs et catégoriques que l'on peut être amené à connaître par une sorte de « vision », qui est une espèce d'intuitionisme éthique.*

... when someone asked me 'What is the truth of *Eco-ethica*?' I was perplexed. I needed to show the difference between a proposition as description and a proposition as judgment. In my opinion, so far as linguistic form is concerned, description and judgment are the same. But description is a mimetic objective conceptual assessment and judgment is a reflexive subjective aretological decision. No technology can bring about the latter without the decisive input of human beings. In this con-

---

\* Copyright © 2010 by Peter McCormick. All rights reserved. – Correspondence to pjmccormick@yahoo.com

<sup>1</sup> This is a revised version of an invited paper presented in shorter form at the annual conference of the *Institut international de philosophie* held in Paris, September 15-18, 2010. I thank the members of the IIP Programme Committee for their kind invitation, E. Berti, P. Engel, D. Føllesdal, J. Hintikka, V. A. Lektorskiy, H. Lenk, and J. Wolenski for their questions and comments during the discussion, and I thank especially Tomonobu Imamichi for his reflections on an earlier version of this paper presented at the XXIX International Symposium on Eco Ethics held in Tokyo, 22-26 February 2010.

nection, I have contrasted the impossibility of the endless quest for perfect accuracy [in a description] and the possibility of a final decision about aretological truth [in a judgment] with the help of an image of a child drowning in a river.<sup>2</sup>

#### ORIENTATIONS

More than forty years ago, while broaching his ideas about “‘*Eco-ethica*’ as a new ethics for our new times”, Tomonobu Imamichi called fresh attention to two very different notions of truth<sup>3</sup>. Each notion suggests a standpoint for evaluating the basic claims of what I will be calling here in English, “eco ethics”.

The first notion of truth derives from the time of the Greek foundations of philosophy in the West; it is largely propositional. Truth is taken here, Tomonobu Imamichi believes, as mainly a function of the unification of different *logoi*, say reasons, in some kind of logical form.

On such an account, the truth of a particular matter such as the supposed truth of some eco-ethical claims, or of a state of affairs, or of a situation, or of whatever is to be understood mainly as those essential constituents of the matter at issue as they find their perspicuous articulation in the form of a definition. A definition serves as the adequate verbal formulation of a concept. And the concept is understood here as an abstract propositional form of the reason of things in a particular representation of the *logos*. Accordingly, Tomonobu Imamichi not improperly calls his various understandings of the Western and European Greek idea of truth “truth as *logos*”.

The second notion of truth is quite different. It derives from discussions in various Japanese traditions. Truth is not to be understood mainly just as a fact of the matter articulated in an abstract linguistic representation of some aspect of the universal intelligibility of things. Rather, truth is to be understood mainly as “*makoto*”, “*ma*” meaning perfect, and “*koto*” meaning fact. In these East Asian Japanese traditions, truth

<sup>2</sup> Tomonobu Imamichi, “Retrospective and Prospective of the International Eco-Ethics Symposium on the Occasion of Its 25<sup>th</sup> Anniversary”, *Revue internationale de philosophie moderne*, 24 (Tokyo: Centre international pour l’étude comparée de philosophie et d’esthétique, 2009), p. 13 (translation slightly modified).

<sup>3</sup> “L’expression et son fondement logique”, *Journal of the Faculty of Letters*, 1 (Tokyo, 1976), p. 39-47. The following interpretation and discussion is a thoroughly revised version of an earlier analysis in my book, *Eco-Ethics and Contemporary Philosophical Reflection: The Technological Conjunction and Modern Rationality* (Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2008), p. 150-155.

is not just the fact of the matter; truth is the so-called “perfection or completion of the fact” of the matter.

The “perfection” or “completion” of the fact of a matter, Tomonobu Imamichi claims, cannot be satisfactorily articulated in any propositional form like that of a definition. For such a completion, he holds, presupposes a unification of subject and object rather than any such opposition between them as is to be found in an impersonal and essentialist definition. The proper articulation of truth in this perspective is not linguistic at all; it is, Tomonobu Imamichi says obscurely, an “implicit silence”<sup>4</sup>.

And this is the case because truth in this Japanese perspective is taken pre-eminently as something some actions “directly manifest” rather than as something a particular mental representation like a propositional judgment may contain. Accordingly, Tomonobu Imamichi calls his various understandings of the Japanese notion of truth as the completion of the fact of the matter or truth as manifestation “truth as *makoto*”<sup>5</sup>.

Now the question that I would like to raise here briefly is not, “Whether the cardinal claims of Tomonobu Imamichi’s many faceted eco-ethical project are true?” Nor is it “What is the truth of eco-ethics?” which is the question I asked him in 2009 and to which he replied in the citation figuring as the epilogue to this paper. Rather, the question is, how do we come to know those putative ethical truths to which Tomonobu Imamichi’s many philosophical analyses would seem to conclude precisely as *makoto*?

My suggestion for subsequent critical discussion will be the following. Such central eco-ethical claims as, for example, our now globalized “technological conjuncture” requiring “ethical innovation” and indeed our times requiring “a new ethics” altogether may be properly understood as “true” under a certain description. That is, these claims are “true” when we come to know their supposed truth as *makoto*. That is, we come to know such claims as true when in a species of ethical intuition truth as *makoto* is rearticulated, by way of an analogy with

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 45-46.

<sup>5</sup> As Imamichi summarizes: “... *en Orient, la vérité, partant du mot mais l’annulant, est atteinte par l’esprit humain dans la vie concrète. La direction du mouvement de l’identité du ‘koto’ [that is, in the Japanese word “ma-koto”] est nettement opposée à celle du Logos en Occident. L’identité fondamentale du ‘koto’ est liée non à la proposition mais à l’acte éminent de l’homme pour parfaire le fait*” (*Ibid.*, p. 46). There may be some affinities between this Japanese understanding of truth and several of the reflections in A. Gupta and N. Belnap’s *The Revision Theory of Truth* (Cambridge, MA: MIT Press, 1993), p. 253-278. I am grateful to Charles Parsons for this suggestion in discussion.

some processes of visual perception, as no longer a distinctly separate mental act of mental judgment but as a mental act conjoining both description and judgment.

Many moral philosophers today hold that we can come to know, on strictly argumentative grounds, that, for example, ethical egoism is an individual ethical vice<sup>6</sup>. Consequently, someone may properly call the proposition that ethical egoism is an individual ethical vice a truth of ethics or an ethical truth. But how does one come to know, on often (but not always) very different eco-ethical grounds, that, for example, the ethical egoism of groups (what Tomonobu Imamichi has termed not egoism but “nosism”) is a communal ethical vice? If one cannot reasonably articulate how we can come to know that a so-called “nosism” is a communal vice, and consequently the reasons why we may go on to call the proposition that “nosism” is a communal ethical vice an eco-ethical truth, then how could “nosism” or any other supposed truth of eco-ethics be a truth of ethics at all?

In what follows, I first try to sketch out more fully Tomonobu Imamichi’s provocative distinction between truth as *logos* and truth as *makoto*. After clarifying my uses here of several key expressions, I recall some details from Thomas Reid’s eighteenth-century suggestive reflections on visual perception before partly updating them in the light of some current neuroscientific research. These historical and empirical reminders then bring me to conclude with a tentative suggestion only for further critical discussion. The suggestion comes to a speculative interpretation of Tomonobu Imamichi’s eco-ethical notion of truth as *makoto* as a state of affairs comprising both descriptive and judgmental elements that one may come to know by a kind of “seeing” that is a species of ethical intuitionism.

---

<sup>6</sup> An influential example is the discussion in J. Rachel’s short ethics textbook (widely adopted for some years as a required text in many Canadian and American college introductory philosophy courses), *The Elements of Ethics* (New York: McGraw Hill, 1989). The phrase “on strict argumentative grounds” is not meant to imply here that there is but one logically acceptable way of justifying particular beliefs in some truths of ethics. See, for example, S. Toulmin *et al.*, “Ethical Reasoning”, in their *An Introduction to Reasoning*, 2<sup>nd</sup> ed. (New York: Macmillan, 1984), p. 393-421.

## 1. TRUTH AS “MAKOTO”

In an early paper Tomonobu Imamichi contrasted the notion of truth when understood mainly with respect to Greek *logos* and truth when understood mainly with respect to Japanese *makoto*<sup>7</sup>. He did so by describing a concrete situation. The point of that contrast was a tension between description and judgment<sup>8</sup>. The first term, description, he viewed from a reflective and theoretical perspective, and the second, judgment, from a perspective of practical action.

By way of illustration Tomonobu Imamichi asked his readers to consider a concrete situation – “I see a child fall into a river” – and then to examine the question, what is truth here in this situation<sup>9</sup>. One plausible line for consideration appeared to be a matter of description, and Tomonobu Imamichi linked this descriptive approach to the idea of truth understood in terms of *logos*. Another appeared to be a matter of judgment, and Tomonobu Imamichi linked this judgment approach to the idea of truth understood in terms of *makoto*.

In the first case, the matter may be called “descriptive” in the sense that any eventual action to be taken presupposes a proper perception of the elements of the situation. Here the salient features of the situation seem to be something like the following. Tomonobu Imamichi writes: “The river is the Danube. The child is about two years old. The child is wearing a red jacket. The child is screaming. Water is rushing over the child. The child will drown in about three minutes” (p. 21).

---

<sup>7</sup> “Die Krise der Wahrheit und das Problem der Objektivität”, *Journal of the Faculty of Letters*, 1 (Tokyo, 1976), p. 15-27.

<sup>8</sup> Tomonobu Imamichi had explored this tension earlier in his paper, “The Logical Proposition of Judgment in the 13<sup>th</sup> Century and Its Meaning for Aesthetics”, *Journal of the Faculty of Letters*, 1 (Tokyo, 1976), p. 61-68.

<sup>9</sup> Seeing the child in mortal danger of drowning the observer recognizes that among the salient features of this particular situation are certain specific moral characteristics and ethically value-laden features that impose themselves on his or her consciousness in such a way as to render action on his or her part necessary. The example that Tomonobu Imamichi has used repeatedly of truth as *makoto*, the example of an observer seeing a young child in imminent danger of drowning in a river, is a cardinal instance of a moral and ethical situation. For the example turns on the observer’s recognition of the situation as essentially involving obligatory as well as axiological elements, moral elements that turn on what he or she is obligated to do and ethical elements that turn also on those ideals that most inform his or her most considered actions as a human person.

When viewed from such a standpoint someone may say that the truth of the situation is mainly a matter of a correct description, roughly <sup>10</sup>, one that adequately corresponds to or coheres with the major elements of the situation. And “correct description” would be taken as basically comprising two fundamental components, an objective component accurately represented in what the description represents and a subjective component that completely pervades the representation.

By contrast, in the second case the truth of the situation is mainly a matter of a judgment in the sense that the situation seems to call for an immediate decision to act. Here, what seem to appear are different salient features of the situation. Unlike the first case we now seem to have something like the following. “This child’s life is in very serious and immediate danger. The child in the red coat is too young to save itself. Someone has to save the child from drowning. If someone does not save the child now, the child will drown very soon. *Faute de mieux*, I myself ought immediately to try to save the innocent life of this drowning child”.

When considered this way someone may say that the truth of the situation here is mainly a matter not of correct description but of a correct judgment, that is, of a judgment that rightly makes a true or false assertion about the situation. And “correct judgment” would be taken as also comprising several basic components, a process of affirming or of denying, and a product of the process, whether a representation or a proposition or a statement or a sentence essentially linked to the immediate inception of a particular action.

When we return, however, to the description of the screaming child in the red coat drowning in the river, a number of questions arise. For example, Tomonobu Imamichi himself writes, “why is the speed of the water not described, the area [in which the accident has taken place not described], the wind direction, the air temperature ...”, and so on. These

---

<sup>10</sup> “Roughly”, because contemporary philosophical reflection and discussion on the nature of truth is very extensive. For an excellent recent collection of texts see *The Nature of Truth: Classic and Contemporary Perspectives*, ed. M. P. Lynch (Cambridge, MA: MIT Press, 2001) especially the introductions to each of the seven separate sections of the collection, and Lynch’s own account in his *Truth in Context: An Essay on Pluralism and Objectivity* (Cambridge, MA: MIT Press, 1999), especially p. 101-140. An example of a very careful, sustained account of the nature of truth is S. Soames’s *Understanding Truth* (New York: OUP, 1999), especially p. 228-262. Much of the most recent reflection focuses on the question of just what makes an instance of truth true. See *Truth and Truth Makers*, ed. E. J. Lowe and A. Rami (Stocksfield, UK: Acumen, 2009), especially p. 1-36. For some pertinent historical reflections see B. Williams, *Truth and Truthfulness* (Princeton: Princeton UP, 2002), p. 271-277.

questions quickly underline the fact that the initial description although detailed – the child is “wearing a red jacket”, the child is “about two years old”, the child is “screaming”, “water is rushing over the child” – was incomplete (for example, the river is flowing at a non-specified velocity). That is, further questions call attention to some other salient features of the situation that the initial description, however detailed, had omitted.

Moreover, as soon as these questions multiply, it becomes evident that no ordinary observer could provide a sufficiently fuller description even of the most salient and important features before the child actually drowns (“the child will drown in about three minutes”). The realization then occurs that any fully accurate, timely, and complete description of this situation is probably impossible <sup>11</sup>.

## 2. A PROBLEM WITH TRUTH AS EXCLUSIVELY *LOGOS*?

Tomonobu Imamichi sees a problem with the satisfactoriness of any account of truth exclusively in terms of description. For he believes that the subjective component in the description, while incorporating the observer’s descriptive analyses, leaves out the whole dimension of the observer’s freedom <sup>12</sup>. Yet the observer’s freedom to act or not to act is of the essence of any eminently moral and ethical situation.

The situation here seems to be just the kind of situation that imposes both moral and ethical considerations. For in this situation both central matters of moral obligation (this situation confronts me inescapably with the question, “What ought I now to do?”) and central matters concerning ethical values (this situation also confronts me ineluctably with the question, “Must I respond now to the value of a human life?”) are immediately at stake.

The major reason why an account of truth exclusively in terms of *logos* divorces freedom from the subject, Tomonobu Imamichi claims, is that the subject’s mental activity here of representing a moral and ethical situation through objective description is basically nothing more than

---

<sup>11</sup> “Eine korrekte Beschreibung der Sache ist unmöglich”, Imamichi writes, “denn die Sache zerrinnt in jeder Hinsicht, das Gesichtsfeld der Deskription ist immer begrenzt” (p. 22).

<sup>12</sup> “Hier gibt es keinen Platz mehr für ein Subjekt oder die persönliche Freiheit” (p. 21).

what he calls, again obscurely, a “mimetic action” only<sup>13</sup>. In short, at least as Tomonobu Imamichi understands the matter, the central difficulty with the idea of truth as *logos* is the separation of truth from freedom.

This critique of apparently insurmountable difficulties that stand in the way of an account of truth as mainly descriptive representation leads Tomonobu Imamichi to deny that such an account can yield truth<sup>14</sup>. And, by contrast with difficulties that confront any analysis of such a situation in the exclusive terms of descriptive representation, Tomonobu Imamichi then claims that an analysis based on judgment can address the salient elements of the situation more satisfactorily.

To see the force of his claim we need to remind ourselves that the central features of the situation at issue is the swiftly developing threat to the child’s life. The child will soon drown – this is “the fact of the matter”. But this appreciation is a partial one only. For as the observer reflects, Tomonobu Imamichi believes, he or she “sees” that this fact of the matter is incomplete. For the fact of the matter to be complete, something further must be added. Thus we are to imagine the observer thinking by way of correcting his or her previous estimation of the fact of the matter, that, in truth, the fact of the matter is that, *faute de mieux*, if I myself do not immediately jump into the river and try to save the child, then the child will surely drown in about three minutes.

What was mainly missing in the inchoative description was the recognition that an essential element of this situation required a timely decision on the part of the observer, the reflective moral and ethical subject, in order for the fact of the matter of the situation to emerge completely.

In other words, what was an incomplete fact – the imminent danger of a child’s drowning in the presence of an observer – now achieves fullness in a judgment being added to a description<sup>15</sup>. This “completeness” or “fullness” or “perfection” of the fact makes explicit the necessary yet previously obscured link between the danger mortally threatening the child and the onlooker’s judgment that he or she must act

---

<sup>13</sup> “... dieses Subjekt”, he writes, “hat keine Subjektivität, weil es, wenigstens insofern es seine Idee betrifft, nichts anderes als der mimetische Spiegel ist” (p. 21).

<sup>14</sup> “Vom Standpunkt der Darstellung”, Imamichi concludes, “die der griechische Logos für seinen Akt hält, ist die Wahrheit also nicht erreichbar” (p. 22).

<sup>15</sup> Either the observer acts or not: if the latter, then the child surely dies; if the former, then the child may die should a rescue attempt fail, or the child may live. But in either case, the fact of the matter of the situation now will no longer remain incomplete. For now the fact of the matter will have a necessary completeness which it lacked before the link was forged between the perceiving of the child’s already starting to drown and the workings of the subject’s deliberative judgment to intervene.

immediately. The truth of this matter, Tomonobu Imamichi would now have us say, is no longer to be articulated mainly as the correctness of a description only, as *logos*. Rather, the truth of the matter can now be seen as *makoto*, as the completion of the fact, as deliberative judgment in action<sup>16</sup>. That is, here the observer sees or intuits the truth of the matter.

In short, this cardinal and recurring eco-ethical example suggests that, among other things, eco-ethics would also seem to comprise a variety of moral and ethical intuitionism as the main element for grasping some of the moral and ethical truths to which many of its more particular analyses point<sup>17</sup>. What then might be the sense here of such expressions as “intuition” and “moral intuitionism”?

### 3. INTUITIONS AND MORAL INTUITIONISM

Intuition is more than one thing<sup>18</sup>. Today, many psychologists, for example, understand intuition generally as a capacity for “arriving at

---

<sup>16</sup> In some situations such as the one under discussion we might say that the truth of the situation is specifically an ethical truth. That is, what completes the factual description of this particular situation is the judgment on the part of the observer not just that he or she must act to save the drowning child. The judgment is also that acting now to save the drowning child is an ethically required good act and not acting now to save the drowning child is a morally impermissible bad act. Note that Tomonobu Imamichi is not trying to force a rational choice between one schematic presentation of truth as Greek *logos* and another schematic presentation of truth as Japanese *makoto*. More specifically, Imamichi would have us talk of truth both as *logos*, say truth as language and representation, and truth as *makoto*, say truth as the expression of the perfection of the fact in action. He is often at pains to suggest that neither one nor the other by itself can do justice to certain features of our situation today in the midst of what he has repeatedly diagnosed as the now completely transformed human milieu into a globalized “technological conjuncture”. Note also that Tomonobu Imamichi insists throughout his detailed discussion of the extended concrete example on the need to articulate a fuller understanding of the objectivity of truth. This understanding would incorporate an essential role for subjectivity as in part a set of essential capacities for deliberative judgment yielding personal actions and not just merely mental acts.

<sup>17</sup> The example of the child in danger of drowning in the river is a key example in the double sense that it is the basis of Tomonobu Imamichi’s fundamental discussion of truth, and it is an example that continues to recur throughout his work in the ways that the example of the emergence of the virtue of responsibility continues to recur throughout his discussion of eco-ethics and ethical innovation.

<sup>18</sup> The flighty notion of “intuition” is of course difficult to pin down. Dictionaries do not help enough. For example, the *Oxford Dictionary of English* definition of intuition unhelpfully appeals to “instinct” and to the unclear distinction between the “conscious” and the “unconscious”. Thus we read: “intuition = the ability to understand something

[reliable] decisions or conclusions without explicit or conscious processes of reasoned thinking”<sup>19</sup>. For many philosophers, intuition is understood more particularly as “an alleged direct relation, analogous to visual seeing, between the mind and something abstract and so not accessible to the senses”<sup>20</sup>. And in particular many moral philosophers take ethical intuition as the direct awareness of basic moral truths expressed in propositions arising from judgments whose contents are unlike any empirical or other kind of judgment (e.g., mathematical) and which are objectively true or false<sup>21</sup>. Note that in the case of moral philosophy, the notion of judgment, as in Tomonobu Imamichi’s talk of truth as *makoto*, is central.

Each of such general views, however, requires close critical scrutiny. For much talk about “conscious processes”, analogies with “visual seeing”, and unique judgmental “contents” remains quite misleading. Moreover, we often need to distinguish between the moral and the ethical.

As for a distinction between moral and ethical intuitions, some philosophers often understand the first expression, “moral intuition”, to refer mainly to intuitions about moral obligations and moral duties, whereas they understand the second, “ethical intuition”, to refer mainly

---

instinctively, without the need for conscious reasoning”, *Oxford Dictionary of English*, 2<sup>nd</sup> ed., ed. C. Soames and A. Stevenson (Oxford: OUP, 2003), s. v. Note that this Oxford Dictionary, whose evidence for “core meanings” instead of for the overly stringent necessary and sufficient conditions of meanings, derives for the first time from the 100 million word British National Corpus, is not the same as the renowned multi-volume but now outdated *Oxford English Dictionary*. Historically, see among others the important work of X. Tilliette, S. J., *L’Intuition intellectuelle de Kant à Hegel* (Paris: Vrin, 1995), especially p. 245-280.

<sup>19</sup> R. L. Gregory, “Intuition”, *The Oxford Companion to the Mind*, ed. R. L. Gregory, 2<sup>nd</sup> ed. (Oxford: OUP, 2004), s. v. Cf. *The Cambridge Dictionary of Psychology*, ed. D. Matsumoto (Cambridge: CUP, 2009), s. v.

<sup>20</sup> A. R. Lacey, “Intuition”, *The Oxford Companion to Philosophy*, T. Honderich, 2<sup>nd</sup> ed. (Oxford: OUP, 2005), s. v. Hereafter, this reference work is abbreviated as “*OSP*”.

<sup>21</sup> Cf. S. Blackburn, “Intuitionism (ethical)”, in his *Oxford Dictionary of Philosophy*, 2<sup>nd</sup> ed. (Oxford: OUP, 2005), s. v. The notion of “objectivity” here is to be understood as a kind of minimal objectivity. “Some of our most important mental states and events have a minimal objectivity, in this intuitive sense”, C. Peacocke reminds us; “a thinker’s being in the state, or enjoying the event, does not in general make the content of the state or event correct. In general, making a judgement is one thing, whereas the correctness of what is judged is another. Having a perceptual experience as of something being the case does not in general make it the case. Valuing things that have a certain property does not in general make possession of that property something of value” (“Objectivity”, *Mind*, 118 (2009), p. 739). On the special and very important case of mathematical intuition see C. Parsons, *Mathematical Thought and Its Objects* (Cambridge: CUP, 2008), p. 138-185.

to intuitions about ethical values and ethical principles. Other philosophers largely use these expressions interchangeably, except where argument may require more precision<sup>22</sup>. And as for at least the analogy between mental intuition and seeing, we will take up that particular issue in just a moment. Consider first, however, just what moral intuitionism is.

Moral intuitionism, we may recall, was one of the important general philosophical accounts that dominated much European ethical discussion from the eighteenth through the first third of the twentieth century. In general, moral intuitionism may not unfairly be understood as the view that persons come to know some basic objective moral truths not indirectly through, say, a species of inference but directly by immediate awareness.

Such a general view, however, is not without its difficulties. For example, when intuition is understood as immediate awareness alone, say my immediate awareness that a child's life is in imminent danger of being lost needlessly unless I myself take immediate effective action, difficult issues arise about the reliability of such awareness. Difficult issues also arise about its vulnerability to kinds of self-deception. Yet after thorough criticism in much English-language moral philosophy of the twentieth century, moral intuitionism has again become the focus of renewed, and constructive, investigation<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Interestingly, some rather recent philosophical work has taken up freshly many of the traditional problems affecting different philosophical notions of intuition. Attention has focused especially on at least one important strain of philosophical ethics. A good sense of this recent work on moral intuitionism emerges from what may not unfairly be taken as representative summary remarks like the following: "Moral intuition has an authority of its own; but it can be refined, and must sometimes be corrected, by theoretical reflection. Intuition must also respond both to the pressure of obligation [i.e., what we might call "moral intuitionism"] and to the incentive of ideals [i.e., what we might call "ethical intuitionism"]. Our obligations require us to reach certain destinations on life's journey, and they prohibit others; our ideals call us to take harder paths and to go further than we must. Along the way, the manner of our actions – their style, their timing, their sensitivity to others – is also governed by obligations and ideals that reflect the value of persons. A sound moral theory integrates these two kinds of normative sources, the obligatory and the ideal. It guides moral judgment, it stimulates moral imagination, and it clarifies the values that we seek to fulfil. In these and other ways, it can help us to achieve the good in doing the right." Perhaps occasional summary reflections like these may prove fruitful in the future for pursuing further the eco-ethical, especially on the nature of perhaps radically changed moral and ethical situations in the now globalized technological conjuncture.

<sup>23</sup> See for instance R. Audi, *The Good in the Right: A Theory of Intuition and Intrinsic Value* (Princeton: Princeton UP, 2004), and the papers collected in *Ethical Intuitionism*:

Still, even when taken rather particularly as the view that some persons reliably come to know some basic objective moral and ethical truths not indirectly through inference but directly by an immediate awareness, modern moral intuitionism has a complicated history. Today, many of these earlier reflections continue to generate further critical consideration.

But when we reflect even on the quite summary remarks in the notes below, we can notice right away the pertinence for better understanding the eco-ethical idea of truth in some moral and ethical situations mainly in terms of truth as *makoto* and not just in terms of truth as *logos*. Yet if some eco-ethical reflection may not improbably be taken as instances of some version of a moral intuitionism, what exactly am I perceiving visually when I see the child in the red coat drowning?

Standardly, when we perceive something of any kind whatsoever, we not only perceive the thing as a whole; we perceive it also as having different properties or qualities<sup>24</sup>. These different properties of things are what allow them to be categorised under general headings as belonging to a particular class of things. Moreover, these different properties may appear not just in one thing but in several things at the same time. Still more, some of these properties may appear as essential to the nature of the thing itself, whereas others may appear as merely accidental<sup>25</sup>.

---

*Re-evaluations*, ed. P. Stratton-Lake (Oxford: Clarendon, 2002), especially P. Stratton-Lake's comprehensive, "Introduction", p. 1-28.

<sup>24</sup> For more detailed discussion see for example *Perceptual Knowledge*, ed. J. Dancy (Oxford: OUP, 1988), especially "Introduction", p. 1-20, and the 16 papers collected in *Properties*, ed. D. H. Mellow and A. Oliver (Oxford: Oxford UP, 1997), especially their "Introduction", p. 1-33. See also the extensive bibliography, p. 270-274.

<sup>25</sup> Philosophers have busied themselves with the differences between these two basic kinds of properties from Aristotle disputing with Plato about the existence of "forms", to Ockham arguing with Aquinas about the nature of universals and particulars, right up to the beginnings of modern philosophy in Hobbes's quarrels with Descartes about substances and accidents and Hume's difficulties with Berkeley about which properties might be taken as primary and which as secondary. For our purposes one of the most fruitful disputes about properties occurred in the eighteenth century when the Scottish philosopher, Thomas Reid, argued against both Berkeley and Hume. Reid argued that the so-called way of ideas for arriving at a satisfactory account of scientific knowledge, as for example Hume's theory of impressions and ideas, had misled both Berkeley and Hume just as it had misled Locke, Boyle, and Descartes. For the word "idea", which Descartes took over uncritically from the medieval Scholastic philosophers, needs to be understood as fundamentally ambiguous. That is, the word "idea" can mean either thinking, i.e., that species of mental act whereby a person arrives at a particular conception of something, or the result of that thinking, i.e. the thought itself. Reid proposed an alternative view, one he argued remedied such a fatal ambiguity in the way of ideas and opened up a new way to understand knowledge. He first elaborated his views in terms of what he called a "common

How then can at least some perceptual processes be properly understood as actually dealing with some objectively real properties of things? Returning now to an analogy between intuition and seeing may prove helpful.

#### 4. SEEING ETHICAL VALUES?

Moral intuiting might be understood as sharing with perceiving generally a similar access to things as they are. But unlike perceiving in general, moral intuiting may be understood more particularly as opening out onto moral and ethical qualities presenting themselves in different ways to consciousness.

One helpful way of understanding such a supposition is to recall several pertinent features of an historically important philosophical account of the visual perceptual process. And, while keeping in mind what the observer in Tomonobu Imamichi's crucial example actually "sees", we do well to highlight the apparently single exception this historical account allows.

The eighteenth-century Scottish philosopher, Thomas Reid (1710-1796), was a moral intuitionist. He argued that persons naturally develop a capacity not just to feel what is morally right and good by the operations of some kind of "moral sense", as so-called "sentimentalist" philosophers like Shaftesbury and Hutcheson held. Rather, persons also naturally develop a capacity to make true or false judgments about such

---

sense" philosophy, a form of philosophical realism that took more seriously than his predecessors "the commonly shared unreasoned principles" of non-philosophers, in his *Enquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, published in 1764 when he succeeded Adam Smith in the Chair of Moral Philosophy at Glasgow. He proceeded to develop related views in great detail in his 1785 *Essays on the Intellectual Powers of Man* and in his 1788 *Essays on the Active Powers of Man*. The "sensations of primary qualities of objects", Reid wrote, "speak to us like words, affording us 'natural signs' of the qualities of things. The mind passes naturally over a word to consider what it signifies, and in like manner it passes over its own experience [for example, the ways in which the eyes pass over their visual fields] to consider directly the qualities they signify. This is so for 'original perceptions' of primary qualities; perceptions of secondary qualities have to be acquired." Note that Reid uses analogies here between the ways in which some primary properties or qualities present themselves to observers and the ways in which other persons' words come to us. For he believes that just as some words are natural signs, so too some primary qualities are natural signs.

moral and ethical matters regarding what we owe other persons, what is their moral due <sup>26</sup>.

By way of example Reid writes: “[w]hen I see a tree . . . , I do not receive a mere idea of a tree; my vision of the tree involves the judgement that it exists with a certain shape, size, and position. The initial furniture of the mind is not a set of disconnected ideas, but a set of ‘original and natural judgements.’ These make up what Reid famously calls ‘the common sense of mankind’” <sup>27</sup>.

Several points here need emphasis. The key point is Reid’s rejection of any “mere idea” (say, C. D. Broad’s “*sensa*”) as a substitute for primary and secondary properties and as an objective intermediary between the mind and the world. But note also the accent here on “original and natural judgments” which helps us to see that part of those “original perceptions” we just considered are so-called “natural judgements” and not ideas. And note, too, the loose expression “my vision of the tree *involves* the judgment that . . .” (my emphasis).

Reflecting further on such matters requires trying to get clearer about the basic distinction, as used here, between sensation and perception. Today, many philosophers use the word “sensation” to refer mainly to the sensory phases of the human person’s interactions with the environment and with his or her body in different ways. By contrast, the word “perception” refers mainly to the conceptual phases of the direct or indirect extraction of information about things or facts from the environment and from one’s body <sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> “Reid’s concern, and it is a practical, moral concern as much as it is anything else, is with the possibility that skepticism might erode the natural trust that we repose in our faculties, and thereby shake our confidence in the beliefs that we need to live responsible, useful, and morally significant lives. His project is to show us why there is no reason to take seriously questions about the reliability of our senses, of judgment, of the natural belief in the freedom of the will, and of conscience . . . Reid’s project is very much that of a scientist of the mind. Reid is just as interested in ‘empirical’ issues as in ‘philosophical’ ones, even if his agenda is often to point out just how hopeless the task is of giving satisfactory explanation of some mental phenomenon or other” (J. A. Harris, “Review of Nichols, *Thomas Reid’s Theory of Perception*”, *The Philosophical Review*, 118 (January, 2009), p. 114.

<sup>27</sup> Cited in A. Kenny, *The Rise of Modern Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 2006), p. 89. More generally, “[f]ollowers of Locke”, Kenny writes, “think that knowledge begins with bare conceptions (‘simple apprehensions’), which we then put together to form beliefs and judgements. But that is the wrong way of looking at things. [As Locke himself writes:] ‘Instead of saying that the belief or knowledge is got by putting together and comparing the simple apprehensions, we ought rather to say that the simple apprehension is performed by resolving and analysing a natural and original judgement’”. (*Ibid.*, p. 88-89).

<sup>28</sup> See F. Dretske’s related articles, “Sensation” and “Perception” in the *OCP*, p. 864-865 and p. 688-689 respectively.

Recalling this contemporary distinction helps us better to appreciate Reid's contention that, as he wrote, "the mind is so constituted that sensation automatically causes belief in external objects [that is, belief in the fact that such objects exist independently of the mind]. This belief is neither inferred nor rational but is caused by the occurrence of the sensation"<sup>29</sup>. Thus, the sensing of an external object naturally causes a belief in the external existence of that object. And the combination of sensation and belief yields perception.

Note, however, that Reid distinguishes between the sensation of primary qualities or properties and that of secondary ones. Only the first and not the second bring about what he calls "clear conceptions of the external qualities causing them"<sup>30</sup>. Alternatively, one might say that for Reid sensations are intrinsically non-intentional.

However, in one critically important case of our sensing and perceiving visible figures in vision, Reid makes an exception. For contrary to his original view of perception as mediate perceiving, Reid holds later that "we directly perceive what he calls 'visible figure' which is a real figure projected onto the retina, a figure representing the spatial relations of the parts of an external object. [Yet] we have no sensation of visible figure. Reid thus preserves his fundamental principle that sensation is unlike anything external, while asserting that we are directly aware of something – a visible figure – which does represent something external"<sup>31</sup>. Reid wants to take his "visible figure" or seen figure as objective and mind-independent<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> V. Hope, "Reid, Thomas", in *OCP*, p. 797.

<sup>30</sup> *Ibid.* Reid argued that sensations as such cannot "represent" external physical properties, as Descartes and Locke held, because sensations do not resemble such properties. And, since sensations are essential with beliefs to perceptions, perceptions cannot represent external physical properties either. Reid also argued that sensations as such cannot "be taken for" external objects, as Berkeley and Hume held, because common sense intuitions show that sensations are substantially different from external objects. In short, sensations naturally signify external objects; they do not represent them. Note that Nichols 2007 (cited in note 104 above) discusses the difficult relation here between sensation and perception. As Harris 2009 writes, "Nichols denies that sensation is in any way conceptually necessary for perception and argues that Reid's agenda is to 'marginalize' the role of sensation in perception, to the point where its role is purely to provide pains and pleasures useful for survival" (J. A. Harris, "Review of Nichols", *Thomas Reid's Theory of Perception, The Philosophical Review*, 118 (January 2009), p. 113.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> By way of background on brain anatomy see The Allen Institute's *Atlas of the Brain* available on-line at <[www.brain-map.org](http://www.brain-map.org)>. On visual perception, see D. Van Essen, "Organization of Visual Areas in Macaque and Human Cerebral Cortex", in the now indispensable, *The Visual Neurosciences*, ed. L. M. Chalupa and J. S. Werner, vol. 1 (Cambridge, MA: MIT Press, 2004, p. 507-521; and *Vision and Mind: Selected Readings in*

Now, in the context of our concerns here with elucidating Tomonobu Imamichi's view that ethical truths involve judgment as well as description, Reid's exceptional mind-independent "visible figure" is suggestive. But, however suggestive, Reid's pioneer reflections on visual perception need updating. A brief highly selective review of parts only of the vast empirical work since Reid proves helpful<sup>33</sup>.

##### 5. ETHICAL INTUITING AS "SEEING" ETHICAL TRUTHS

When Tomonobu Imamichi's observer "sees" a situation in which rushing river waters are streaming over while carrying past a screaming young child in a red jacket, what is he visually perceiving? That is, restricting ourselves for the moment to the strictly empirical aspects of the visual situation only, what is going on? Without trying to rehearse the myriad details (many of which I do not know because of my ignorance or my incomprehension of most of the contemporary results of the various neurosciences), at least some of the bare essentials for our philosophical purposes are something like the following<sup>34</sup>. In a word, the observer is seeing the situation not with his eyes but with his brain<sup>35</sup>.

---

*the Philosophy of Perception*, ed. A. Noë and E. Thompson (Cambridge, MA: MIT Press, 2002), notably D. H. Ballard's 1996 paper, "On the Function of Visual Representation", reprinted here on p. 459-480. Two examples of quite recent and philosophically suggestive empirical work on non-image forming visual functions are M. T. H. Do *et al.*, "Photon Capture and Signalling by Melanopsin Retinal Ganglion Cells", *Nature*, 457 (2009), p. 281-287, and N. Cheng, *et al.*, "Intrinsic Light Response of Retinal Horizontal Cells of Teleosts", *Nature*, 460 (2009), p. 899-903. For a survey of neural imaging technologies see for example B. Mazoyer, *L'Imagerie cérébrale fonctionnelle* (Paris: Presses universitaires de France, 2001). For quite recent work on related philosophical issues concerning visual perception see among others T. Crowther, "Watching, Sight, and the Temporal Shape of Perceptual Activity", *The Philosophical Review*, 118 (January, 2009), p. 1-28.

<sup>33</sup> See McGill University's (Montréal) internet site for explanations at the elementary, intermediate, and advanced levels of the brain bases for human behaviours including visual perception at: <<http://le.cerveau.mcgill.ca>>. See also L. W. Swanson, "Naming and Classifying Nervous System Parts", in his *Brain Architecture* (Oxford: OUP, 2003), p. 229-234; and M. A. Goodale, "Visual Brain in Action", in *The Oxford Companion to the Mind*, ed. R. L. Gregory, 2<sup>nd</sup> ed. (Oxford: OUP, 2004), p. 928-930. See also *The Neurobiology of Saccadic Eye Movements*, ed. R. H. Wurtz and M. E. Goldberg (Elsevier, 1989). For the organization and the physiology of the human visual system see the successive articles in R. L. Gregory 2004, p. 931-937 and p. 937-938 respectively. My presentation here of three different "loops" derives from C. Marendaz, *Du regard à l'émotion: la vision, le cerveau, l'affectif* (Paris: Le Pommier, 2009), p. 136-139.

<sup>34</sup> The classic modern book is that of the 1981 Nobel Prize laureat (with his long-time collaborator, T. N. Wiesel), D. H. Hubel, *Eye, Brain, and Vision* (New York: Freeman, 1988) which summarized the first generation of post-war discoveries about visual percep-

In particular, what the brain “sees” is not the product of any single system; it is the product of two separate systems<sup>36</sup>. The first visual process comprises the observer’s conscious visual experience; it yields the conscious perception of a visual object, say the young child drowning in the river. This stream of visual information (“the ventral stream”) flows from the primary visual cortex at the back of the brain to the inferior temporal cortex of the brain’s temporal lobe. The second visual process comprises the observer’s unconscious visual guidance resulting in interactive movements with respect to this visual object, say the observer’s starting to hurry towards the river. This information stream (“the dorsal stream”) flows from the primary visual cortex to the posterior parietal cortex in the top of the brain.

Although substantially different anatomically, behaviourally both streams of visual projections join. Generally, “the selection of appro-

---

tion culminating in the 1960’s and 1970’s articles of Hubel and Wiesel. The next major discoveries were summarized in *Analysis of Visual Behaviour*, ed. D. J. Ingle, M. A. Goodale, and R. J. W. Mansfield (Cambridge, MA: MIT Press, 1982, see especially the article of D. Van Essen) then summarized much of this generation’s work in his “Information Processing in the Primate Visual System: An Integrated Systems Perspective”, *Science*, 255 (1992), p. 419-423. Much of the most recent work has a different character since it tries to benefit from an integration of results involving the new information technologies underlying the newest scanning and microscopy technologies, comparative non-human primate research, and continuing traditional research involving recordings of results deriving from individual brain probes. Note that much recent research no longer starts from visual inputs in the retinal screen and then follows the different informational pathways towards outputs, but now starts from visual outputs and works back through the informational pathways towards the retinal screen inputs. See especially the detailed overview in the inaugural lecture of G. Orban at the *Collège de France, La vision, mission du cerveau: Les trois révolutions des neurosciences* (Paris: Fayard, 2007), especially p. 63-74; and, for example, M. Koyama, *et. al.*, “Functional Magnetic Resonance Imaging of Macaque Monkeys Performing Visually Guided Saccade Tasks: Comparison of Cortical Eye Fields with Humans”, *Neuron* 191 (2004), p. 3795-3800; and Y. Kamitani and F. Tong, “Decoding the Visual and Subjective Contents of the Human Brain”, *Nature Neuroscience* 8 (2005), p. 679-685.

<sup>35</sup> The general contemporary background is to be found in J. P. Frisby and J. V. Stone, *Seeing: The Computational Approach to Biological Vision* (Cambridge, MA: MIT Press, 2010). The book divides seeing into a computational level, an algorithmic level, and “a hardware implementation level” after the original general schema of David Marr.

<sup>36</sup> L. G. Ungerleider and M. Mishkin, “Two Cortical Visual Systems”, in *Analysis of Visual Behaviour*, ed. D. J. Ingle, M. A. Goodale, and R. J. W. Mansfield (Cambridge, MA: MIT Press, 1982), p. 549-586). Some recent research has revised the results of this key paper. See for example the discussion of how the initial division between the dorsal and ventral systems is now to be enlarged in such a way as to include the subdivision of the dorsal system itself into the dorsal-dorsal that terminates in the higher parietal lobe and the dorsal-ventral that terminates in the lower parietal lobe (in G. Rizzolatti and C. Sinigaglia, *Les neurones miroirs* [Paris: Odile Jacob, 2008], p. 53-54.

priate goal objects depends on the perceptual machinery of the ventral stream, while the visual control of the goal-directed action is carried out by dedicated on-line control systems in the dorsal stream”<sup>37</sup>.

Now, returning to Tomonobu Imamichi’s key example, the observer’s seeing the child here does not involve the immediate and direct activation of the dorsal stream, the unconscious “vision-for-action” system<sup>38</sup>. Were the observer’s foot, however, to be “frozen” in mid-stride while stepping closer to the river before consciously “seeing” for instance that he was about to step onto a snake, this temporally shorter system would have already been activated. For this system involves unconscious retinal saccades some of which trigger reflex movements.

That is, without passing through the frontal cortex the unconscious visual system would directly conduct the streams of electro-chemical pulses (into which the different elements of the retinal screen has transformed the light waves falling upon it) through the thalamus relay station in the limbic system to the motor cortex of the brain thereby triggering the reflex to “freeze” the observer’s step before he or she steps on the snake<sup>39</sup>.

The observer’s seeing the child here, however, does involve the immediate (but not the direct) activation of the ventral stream, the conscious “vision-for-perception” system. But were the observer to “see” for instance rushing river waters streaming over while carrying past not the small child but a small brown child-shaped tree trunk (recall Thomas Reid’s tree example), this relatively long system would be activated.

---

<sup>37</sup> A. D. Milner, “Vision-for-Action” in *The Oxford Companion to the Mind*, ed. R. L. Gregory, 2<sup>nd</sup> ed. (Oxford: OUP, 2004), p. 927. Cf. M. Jeannerod, *Le Cerveau Volontaire* (Paris: Odile Jacob, 2009), especially p. 156-176.

<sup>38</sup> Note that neither of these two systems is currently completely understood. In the case of what we are calling here the vision-for-action system “the organization of behaviour as sequences of actions is complex and requires the precise timing and ordering of movements within a sequence; that is, identifying the first and last elements within the behavioural sequence. The study of innate behavioural sequences and fixed action patterns controlled by neural mechanisms underlying the learning and execution of acquired behavioural sequences are still largely unknown” (X. Jin and R. M. Costa, “Start/Stop Signals Emerge in Nigrostriatal Circuits During Sequence Learning”, *Nature*, 446 [July 22, 2010], p. 457).

<sup>39</sup> Very sketchily this short unconscious loop of neural activity would run: from the retinal screen – to the visual thalamus – to the intermediate and upper levels of the the upper colliculus which already is incorporating some inputs from the parietal cortex – to the reticular formation already incorporating some inputs from the limbic systems in the cerebellum including motor neurons – to the saccadic eye movements accompanying the visual perception of the antecedently occurring “freezing” of the foot movement before its completion.

That is, this conscious visual system would relay the neurological signals of the visual sensations again immediately through the visual thalamus to the motor cortex. But then, the conscious visual system would relay them farther and indirectly through the frontal cortex and not through the prefrontal cortex <sup>40</sup>.

By contrast, when Tomonobu Imamichi's observer "sees" the rushing river waters streaming over while carrying past a screaming young child in a red jacket, I believe he wants us to say that he "sees" both the inchoative fact that the child is drowning and that he "sees" as well the completed fact that he must do something immediately to save the child's life <sup>41</sup>.

Here the stream of the observer's vision-for-perception system passes through the long conscious visual system as in the preceding case. But this stream also passes through a further complex deliberative system before arriving at the motor cortex. The motor cortex then mediately activates the vision-for action system in response to the antecedently resulting conscious decision of the observer to take immediate action.

Note that the heightened neural activity in the visual perceptual processes at work in all three cases (the snake, the tree trunk, the child) always passes through not just the visual thalamus but through a brain nucleus called the reticular formation (see notes 34 and 35). This brain

---

<sup>40</sup> Again very roughly, the long loop of neural activity here would run from : the retinal screen – to the visual thalamus – to the medial geniculate body – to the visual cortex – to the parietal cortex – to the frontal cortex – to the intermediate and upper levels of the the upper colliculus which already is incorporating some inputs from the parietal cortex – then, just as with the short system, on to the reticular formation already incorporating some inputs from the limbic systems in the cerebellum – to the subsequent eye movements accompanying whatever actions the observer would then undertake. In short, the neurological signals of the visual sensations here would pass through the total conscious visual system, including through the subsystems of the complex network of the very important basal ganglions in a part of the prefrontal cortex.

<sup>41</sup> In fact, the visual brain perceives much, much more, including direction, speed, spatial situation, colour, three-dimensionality, and so on. For our purposes, however, simplification is necessary.

nucleus controls the sustaining of attention<sup>42</sup>. What then is this “sustaining of attention”<sup>43</sup>?

The sustaining of attention is the fixation of the fovea on the visual object and the maintenance of that fixation. It requires arousal, orientation, and focus. Some neurophysiology helps here.

First, “*arousal* is dependent on a group of nuclei in the midbrain [...] called the reticular activating system. [...] When they [a specific group of] reticular neurons are stimulated, they release a flood of neurotransmitters [dopamine and noradrenaline] [...] [some of which are] particularly involved in activating the prefrontal lobe. Stimulation of this group of reticular neurons also creates alpha brainwaves – oscillations of electrical activity at 20-40 Hertz – which are associated with **alertness**”. Second, “*orientation* is done by neurons in the superior colliculus and parietal cortex. The superior colliculus turns the eyes to the new stimulus, while the parietal cortex disengages attention from the current stimulus [...]”. Finally, “*focus* is brought about by the lateral pulvinar – a part of the thalamus – which operates [the fovea] rather like a spotlight, turning to shine on the stimulus. Once it is locked on, it [this spotlight structure] shunts information about the target to the frontal lobes, which then lock on and maintain attention”<sup>44</sup>. Note here the essential role (hence the bold type) in attention of alertness which is the resultant of arousal.

Leaving aside the neurophysiology we can now return again to Tomonobu Imamichi’s observer on the river bank. He or she is alert, oriented, and focused on one set of aspects only of the diverse elements being absorbed both consciously and subconsciously. But we need to ask whether the observer has now not just “locked onto”<sup>45</sup> something;

---

<sup>42</sup> The reticular formation matures (i.e., becomes fully myelinated) only in adolescence. Most pre-adolescents notably have short spans of attention. Cf. *Effortless Attention: A New Perspective in the Cognitive Sciences of Attention and Action*, ed. B. Bruya (Cambridge, MA: MIT Press, 2010). Usually attention and action require effort. Sometimes however – and this is the case that interests us here – attention would seem to be without effort. These papers focus on the phenomenon of “effortless attention”.

<sup>43</sup> Cf. D. H. O’Connor *et al.*, “Attention Modulates Responses in the Human Lateral Geniculate Nucleus”, *Nature Neuroscience*, 5 (2002), p. 1203-1209; and K. Nelissen *et al.*, “Observing Others: Multiple Action Representation in the Frontal Lobe”, *Science*, 310 (2005), p. 332-336.

<sup>44</sup> R. Carter, *Mapping the Mind* (Berkeley: UCAL Press, 1998), p. 186-187; the bold is Carter’s, the italics and underlinings are mine.

<sup>45</sup> It is the ocular-motor system that fixes the fovea on some specific feature of the visual object, and both the ocular-motor system and the vestibular system that maintains the fixation of the fovea on that feature. Cf. G. A. Orban, *La vision, mission du cerveau: Les trois révolutions des neurosciences* (Paris: Fayard, 2007), p. 23-24.

we can ask whether the observer has also “seen” something like obligation and values in the situation <sup>46</sup>.

After reflection, it seems to me that, when I “see” rushing river waters carrying past me a screaming young child in a red jacket with the waters actually streaming over the child’s face, I find myself immediately in a moral and ethical situation. Among many other things, the visual features of this situation may structurally force me into the conscious realization that I am now confronted with questions about moral duties and moral obligations as well as with issues about ethical values and ethical ideals.

That is, the situation I “see” may exhibit some objective salient features that require both accurate description and right judgment <sup>47</sup>. These features may include both moral elements that alert me to my having a serious personal obligation to do everything I can to save the child who otherwise will surely drown. And they may also include ethical elements that focus my awareness on such ethical values and ideals as the value of innocent life that I cannot act to preserve without seriously compromising my own inalienable sense of integrity as a conscious, reflective, and conscientious person.

But can I properly maintain that what I am morally and ethically acting in response to in my now conjoined and no longer separated vision-in-perception (description) and vision-in-action (judgment) is an instance of an eco-ethical truth not to be understood not as *logos* but as *makoto*? I do not know.

#### ENVOI

In conclusion, considering Tomonobu Imamichi’s eco-ethics as partly a form of moral intuitionism may be fruitful for further critical development of an ethics for our times in particular as well as for some areas of contemporary moral philosophy generally. For a plausible analogy seems to hold between a conception of some eco-ethical truths as the

---

<sup>46</sup> For some of the philosophical complexities omitted here see W. Wu, “Visual Attention, Conceptual Content, and Doing it Right”, *Mind*, 117 (2008), p. 1003-1033, with an excellent bibliography.

<sup>47</sup> “[L]es deux voies communiquent abondamment entre elles pour de multiples raisons: contrôle d’attention, collecte de données sensorielles en vue d’une décision, et peut-être même échange d’informations visuelles d’un type particulier, concernant notamment la forme tridimensionnelle”, G. Orban, *La vision, mission du cerveau: Les trois révolutions des neurosciences* (Paris: Fayard, 2007), p. 46.

“completion” of some ethical situations and Reid’s suggestive intuitionist accounts of the immediate perception of certain objective qualities<sup>48</sup>.

However, subsuming such a central element of Tomonobu Imachi’s eco-ethics as his reflections on truth as *makoto* to ethical truths we come to know through moral intuitions may be insufficiently warranted. For many of the supposed truths of eco-ethics would seem to be accountable for in the far less speculative terms of truth as *logos*<sup>49</sup>.

Still, may not the eco-ethical notion of truth as *makoto* be not unreasonably interpreted as what a reflective person may apprehend on “seeing” axiological aspects of certain situations as some of those ethical truths that, first, cannot be completely described without including in their description a judgment to act or not to act, and that, second, may come to be known through some particular kinds of “ethical intuition”? But if so, then how exactly could we go on, as surely we must, correctly to describe and rightly to judge such comparative philosophical claims about truth itself? And that still unanswered question remains a serious challenge for Tomonobu Imachi’s eco-ethics. I only wish he were here with us to respond.

---

<sup>48</sup> A second point might be that a not implausible further analogy may hold between the strongly metaphysical conception apparently underlying the eco-ethical notion of truth as *makoto* and the surprisingly metaphysical sensitivity underlying Reid’s otherwise strictly empirical discussions of certain remarkable features of perception.

<sup>49</sup> Another initial objection might be that the characteristic reliance on comparative metaphysical reflection in eco-ethics, for example the revisionary understanding of metaphysics not in the traditional Western terms of being (ontology) but in the East Asian terms of having (“echontology”), is missing in any would-be comparison and contrast with Reid’s pervasive naturalism. Whatever metaphysical concerns Reid may have had, however, pale into insignificance when contrasted with his overwhelmingly empirical interests.

GILBERT HOTTOIS

## LA SCIENCE-FICTION ÉCLAIRE-T-ELLE L'AVENIR ?

### SUMMARY

*SF has always had extra-literary ambitions, some related to philosophy. Concerning the interest for the future, we will distinguish: (1) the ambition to anticipate technology and its social consequences; (2) more modestly raising awareness of the dimension of the future; (3) maintaining a prospective watch, an early warning function, and monitoring of technology; (4) educating people for a world of endless change; (4) helping to keep open and enrich the indefinite diversity of future possibilities. – Considering the history of SF, it has evolved mainly from a technophilic and optimistic clear anticipation of the near and far future at the dawn of the 20<sup>th</sup> century, to a critical prospection of contingent and ambivalent near futures, after World War 2.*

Entre l'intérêt pour la philosophie et l'intérêt pour la SF, des liens sont décelables. Le sigle « SF » a été souvent lu comme *speculative fiction*, et la SF appartient à la littérature d'idées. Sa préhistoire comprend l'utopie (More, Bacon), le roman satirique et philosophique (Cyrano, Swift, Voltaire), la vulgarisation scientifique imaginative et spéculative (Kepler, Fontenelle). De nombreuses SF sont ou comprennent des « expériences de pensée » complexes et concrètes qui interpellent l'intelligence autant que la sensibilité. Le *sense of wonder* est à la SF ce que l'étonnement est à la philosophie. L'un et l'autre entretiennent une disposition à questionner, à se distancier, à voir autrement... Les questions que posent les récits de SF concernent le temps, l'espace, l'origine de l'homme et son avenir lointain, les limites de la raison humaine confrontée à l'altérité, l'organisation technique et politique future de la société, les manipulations de la nature humaine et de la nature en général... Souvent – et on le lui reproche assez – les héros de SF sont génériques : ils représentent moins des individus que l'Humanité, l'espèce humaine affrontant son possible destin.

Bien sûr, la manière dont ces questions sont illustrées par la SF paraît naïve et simpliste au philosophe professionnel. Mon sentiment est que la SF peut être avant tout une sorte de propédeutique au questionnement

philosophique pour les jeunes et pour les non professionnels de la philosophie. Une propédeutique qui exige un guide critique, car dans la production SFictionnelle, moins de 10% ont une valeur autre que superficiellement divertissante. Mais si la SF apparaît comme naïve au philosophe, ce que les philosophes disent au sujet de bien des questions que je viens d'évoquer – et, en particulier, à propos du futur – apparaît au lecteur de SF comme dépourvu de diversité et d'imagination. Il faut bien dire qu'entre Huxley et Orwell, la culture philosophique ordinaire dans le domaine de l'imagination futurologique est maigre et orientée. Une constatation qui m'a encouragé voici quelques années à prendre comme thème d'étude la SF est la minceur, la désuétude et la partialité de l'imaginaire des philosophes, moralistes et autres intellectuels telles qu'elles transparaissent dans les discussions bioéthiques : un imaginaire d'autant plus agissant pourtant qu'il ne s'avoue et ne s'explicite que rarement alors qu'il inspire de façon quasi invisible l'argumentation et la rhétorique développées.

Mais mon sujet n'est pas la pertinence de la SF pour la philosophie ni de celle-ci pour celle-là. J'espère seulement que cette pertinence réciprocque – certes limitée – apparaîtra parfois au fil de mon exposé.

Je commencerai par contraster une opinion tout à fait récente avec la conception primitive du rapport de la SF au futur. Une thèse de doctorat sur la SF défendue en 2008 soutient que la SF éclaire et prétend éclairer de façon critique non le futur, mais le présent. On ne peut cependant ignorer que la SF des initiateurs (et en particulier de Hugo Gernsback qui forge le terme en 1929) se voulait expressément anticipative et même « prophétique ».

Après cette double évocation contrastée du rapport entre SF et futur tel qu'il est interprété aujourd'hui et tel qu'il l'était à l'aube de la SF, je décrirai cette relation d'une manière plus systématique qu'historique en distinguant les prétentions suivantes (la SF a toujours eu des ambitions extra-littéraires) :

- l'ambition d'anticiper proprement dite et son évolution
- l'ambition plus modeste de sensibiliser à la dimension du futur
- assurer une veille prospective indépendante
- éduquer au changement
- ouvrir aux possibles.

## 1. UNE OPINION RÉCENTE

Selon Marc Atallah<sup>1</sup>, la SF – du moins le corpus qu'il délimite comme « SF critique » – parle du présent en ayant l'air de parler du futur. La SF est à la fois cognitive et critique. Cognitive, elle nous apprend des aspects du présent (recherches en cours, technologies en gestation ; projets, objectifs et espoirs des chercheurs...). Critique, elle nous permet d'en juger au présent en imaginant des extrapolations plus ou moins plausibles, mises en scène sous de nombreux aspects : psychologiques, sociaux, politiques, etc. La SF ne vise pas le futur, mais bien le présent afin, principalement, de prévenir des développements non souhaitables en germe dans le présent. La SF n'est donc pas prophétique ni même prédictive au sens où elle anticiperait l'avenir appelé quasi inmanquablement à se réaliser.

La SF est dans la *distanciation* : imaginer des futurs possibles lui permet de prendre ses distances par rapport au présent pour y revenir de manière réflexive et critique. La distanciation permet de percevoir dans le présent des tendances qui demeurent invisibles à celui qui a le nez sur le *hic et nunc*. Cette distanciation n'est pas évasion ; elle n'est pas escapisme. Prendre ses distances pour mieux voir et juger de la situation est le contraire de fuir la situation.

*La SF éclaire donc non l'avenir, mais le présent.*

Atallah illustre cette conception par deux romans : *La Proie* de Michael Crichton (2002) et *Le dernier de son espèce* de Andreas Eschbach (2003). Le premier est un techno-thriller inspiré par les nanotechnologies et l'intelligence artificielle collective. Le second est le journal intime du dernier cyborg issu de la série expérimentale américaine « Steel Man » visant à créer des super-soldats. Des dysfonctionnements graves conduisent le « héros » à une méditation sur l'existence et l'identité humaines.

---

<sup>1</sup> Nous nous référons aux Actes (manuscrit) du Colloque de Lausanne sur « L'homme-machine et ses avatars dans la littérature des 17<sup>e</sup> au 21<sup>e</sup> siècles » (mai 2008) qui comprend un essai dialogué entre Marc Atallah et Jean-Christophe Zufferey (« De l'évolution artificielle à l'homme-machine : la science en proie à la fiction » ainsi qu'un texte du premier sur « Les premiers seront-ils les derniers ? Cyborgs rêvés, cyborgs maudits : prolégomènes à une 'esthétique de l'inversion structurelle' »). Ces Actes ont paru chez Vrin (collection « Pour Demain ») en 2011. Atallah a aussi défendu une thèse sur la SF à l'Université de Lausanne en 2008 : *Ecrire demain, penser aujourd'hui*.

### 1.1. Des présupposés discutables

La façon dont Atallah voit la SF et ses fonctions ne va pas sans présupposés plus ou moins fondés concernant ce qu'il appelle la technoscience et sa réception dans la société contemporaine.

#### 1.1.1. Une certaine vision de la technoscience

Si la SF est réflexive et critique, la technoscience, elle, est, dit-il, exclusivement *prospective* : la communauté technoscientifique avance les yeux fixés sur l'avenir et sa production. Son imaginaire est différent de celui de la SF : il est futurologique et positif. Il dépeint l'avenir sous l'angle des apports bénéfiques des R&D en cours et projetés<sup>2</sup>. La SF se saisit de cet imaginaire et des conjectures plus ou moins rationnelles qu'il comporte à propos de découvertes, d'inventions et d'innovations. Elle les étoffe et les complexifie à travers ses fictions narratives en imaginant les contextes, conséquences, aspects psychologiques, sociaux, politiques, économiques, écologiques, etc. Et c'est à partir de là qu'elle revient, réflexive et critique, sur le présent. En revanche, l'imaginaire de la technoscience, lui, est unilatéral, sans visée réflexive ni critique. Il est au service de l'argumentation et de la rhétorique qui soutiennent la R&D en besoin de financement. Derrière « la technoscience », la communauté technoscientifique se profile comme un ensemble d'individus et de groupes monomaniaques, exclusivement soucieux de la promotion de leurs intérêts (cognitifs et autres). Sincères ou non, ils ne prétendent viser que le progrès de l'humanité et s'interdisent de s'attarder aux risques et aux aspects potentiellement négatifs de leurs entreprises.

Il y a dans cette représentation, qui n'est guère thématisée par Atallah lui-même, une simplification caricaturale de la communauté technoscientifique dont de nombreux membres anticipent aussi les risques et la complexité des conséquences et des devenir d'une découverte-invention une fois qu'elle a été concrétisée et rendue disponible pour la société en général. L'autorégulation de la communauté technoscientifique est jusqu'à un certain point constitutive de celle-ci et il n'est pas

---

<sup>2</sup> Atallah reconnaît que « l'imaginaire de la technoscience » est, en réalité, celui de la « vulgarisation technoscientifique », des images, des idées, des spéculations, anticipations, que l'on y trouve. Ce point est très important : la vulgarisation est affaire de textes, comme la SF. Beaucoup d'auteurs SF n'ont d'autre expérience de la technoscience que médiatisée par ce corpus de la vulgarisation, même si les auteurs qui ont une formation et une pratique technoscientifiques professionnelles ne sont pas exceptionnels.

rare qu'elle aille au-delà de la simple éthique de la connaissance<sup>3</sup>. Toutefois, la rhétorique et l'argumentation proposées par la communauté technoscientifique ne peuvent insister trop lourdement sur les risques (sauf à avancer également les solutions), sans quoi cette communauté se saborderait.

#### 1.1.2. La réception de la technoscience dans la société contemporaine

C'est cette partialité présumée de la communauté technoscientifique qui a justifié le développement d'institutions d'évaluation critique partiellement ou totalement indépendantes de la communauté technoscientifique et des pressions qui s'exercent sur elle. Depuis environ un demi-siècle aujourd'hui ont été mis en place des dispositifs, procédures et institutions qui ont précisément pour mission d'évaluer préventivement les conséquences et les risques de l'insertion de nouvelles technologies dans l'environnement naturel et social. *Technology et Risk Assessment*, comités et commissions de bioéthique n'ont cessé de croître en étendue et en complexité interdisciplinaire.

La réflexion critique sur les technosciences attentive à l'imagination de possibles conséquences, risques, dérives, dans le but d'éclairer des décisions à prendre au présent est donc loin d'être absente de la scène sociale, comme s'il y avait une place complètement vide que la SF viendrait heureusement combler. Une partie de celle-ci en a d'ailleurs bien conscience, car il arrive, depuis pas mal d'années, d'y rencontrer, sous forme de héros ou d'anti-héros, des éthiciens et autres bioéthiciens<sup>4</sup>.

Atallah accorde à la SF critique un rôle trop important en ignorant que ce rôle est largement assumé par la communauté scientifique et par de nombreuses composantes de la société en général. La SF, écrit-il, offre des « garde-fous anti-scientistes » mais non anti-progrès ou anti-science ; elle « concourt à l'humanisation de la technoscience », à veiller à ce que celle-ci se développe « pour l'homme ».

#### 1.1.3. Une conception à mettre en perspective historique et critique

La conception de la SF critique doit être aussi relativisée à partir de l'histoire même de la SF. Cette histoire montre d'une part que la notion de « SF critique » n'est pas originale et que, d'autre part, elle n'est pas

<sup>3</sup> Le moratoire d'Asilomar consenti spontanément par les généticiens est un des événements fondateurs de l'histoire de la bioéthique alors naissante (début des années 1970).

<sup>4</sup> Par exemple, Preston, Douglas et Child, Lincoln (1996), Mount Dragon (Cauchemar génétique).

valable pour les débuts de la SF d'intention expressément et très activement futurologique.

Une vue très générale et synthétique de l'évolution de la SF et de ses ambitions dégage le profil suivant.

Au départ (premières décennies du 20<sup>e</sup> siècle), ces ambitions sont tout à fait positivement centrées autour des sciences dures et des techniques matérielles vues comme des forces absolument déterminantes et quasi automatiquement bénéfiques dans la production d'un avenir de progrès universel de l'humanité. Cette période technoscientophile a d'abord connu un élargissement interne : l'extension des ambitions progressistes aux sciences humaines et la prise en considération de la complexité sociétale cible des progrès. Elle a entraîné une critique modérée de la domination des sciences dures et des techniques matérielles sans remettre fondamentalement en question la foi positiviste scientifique et techniciste, voire technocratique, dans l'anticipation et la production du futur (entre les décennies 1930 et 1950).

Ensuite, à partir des années 1960 (phénomène *New Wave*, suivi, dans les années 1980, du Cyberpunk et plus généralement de la SF postmoderne), les ambitions se sont recentrées autour de critiques beaucoup plus étendues et radicales de la modernité technoscientifique et de ses politiques, versant souvent dans l'anti-science et la technophobie.

Cette histoire n'est pas une succession d'étapes bien compartimentées : les formes anciennes se perpétuent en même temps que les nouvelles apparaissent.

## 2. LA SF « PROPHÉTIQUE » DES DÉBUTS

L'inventeur de l'expression « science fiction » et promoteur des premiers magazines voués à la SF est un Américain d'origine luxembourgeoise : Hugo Gernsback. Emigré aux États-Unis en 1904, cet ingénieur technicien électricien y fonde une entreprise d'importation de pièces de radio et publie un catalogue commercial destiné aux radioamateurs et bricoleurs. Ce catalogue devient une revue technique en 1908 : *Modern Electrics*. Gernsback y insère des textes spéculant sur des inventions en gestation ou à venir (par exemple, « Television and Telephot », 1909) et des récits de fiction illustrant la même visée inventive et futuriste sous une forme plus attrayante. Le succès est immédiat. En 1909, il fonde la Wireless Association Of America (WAOA) qui regroupe rapidement des milliers de radio-amateurs et il engage une lutte poli-

tique pour défendre la liberté de ceux-ci contre l'emprise de l'État sur les ondes. En avril 1911 débute dans *Modern Electrics* la publication sous forme de feuilleton du roman de Gernsback : *Ralph 124C41+*. *A Romance of the Year 2660*. Considéré par certains comme le premier roman de SF, le récit souligne dès l'introduction, deux prétentions de la SF gernsbackienne : la portée anticipatrice, voire prophétique, et la vraisemblance technoscientifique qui fonde l'anticipation. Ce récit est, en fait, le prétexte à un catalogue d'inventions imaginées. Il commence par une communication audio-visuelle entre Ralph, super-savant de 2660 et un collègue, interrompue par l'intervention d'une inconnue parlant français et appelant depuis la Suisse. Ralph enclenche le traducteur automatique incorporé au système de communication mondial qui lui permet de poursuivre la conversation. Le nombre d'inventions – aujourd'hui réalisées ou non – décrites dans *Ralph* est impressionnant. La plus remarquable est le radar. L'inventeur officiel de celui-ci en 1935, Robert Alexander Watson-Watt, a reconnu que Gernsback en avait eu l'idée précise avant lui-même. Cet exemple illustre une ambition essentielle de Gernsback : stimuler l'inspiration d'inventeurs potentiels à travers des fictions narratives riches en spéculations technoscientifiques et à cette fin favoriser aussi la lecture et l'écriture (susciter des auteurs) de ce type de fiction <sup>5</sup>.

Son lectorat est d'abord le technicien-bricoleur-inventeur qui fait de la science et de la technique son principal hobby. Mais bientôt, il s'élargit au grand public. Gernsback reproche en effet aux scientifiques établis de ne pas assez placer la science et la technique à la portée des gens et de manquer d'imagination et de vision.

En août 1923, la couverture de *Science and Invention* porte le titre : « Scientific Fiction Number » et est intégralement consacré à la fiction scientifique.

C'est peu après que Gernsback décide de lancer un magazine original – *Amazing Stories. The Magazine of Scientifiction* – qui sera intégralement consacré à des récits SF qu'il nomme « scientifiction » en donnant une première définition : « *a charming romance intermingled with scientific fact and prophetic vision* » (éditorial du n° 1, avril 1926). Gernsback place la scientifiction sous le patronage de trois noms : Poe,

<sup>5</sup> Dans son éditorial pour la livraison d'avril 1916 de *The Electrical Experimenter* (qui se substitue à *Modern Electrics* dès 1913 et sera, à son tour, rebaptisé *Science and Invention* en 1920), Gernsback écrit : « Progress in science is as infinite as time, it is inconceivable how either could stop. (...) if we succeed in firing some experimenter's imagination to work in a new direction, due directly to our imaginary illustrations, then indeed we will feel amply repaid for our toil ».

Verne et Wells. C'est surtout de Verne qu'il souligne la portée « prophétique » (par exemple, le sous-marin).

Dès le n° 2 (mai 1926), Gernsback remercie dans son éditorial les nombreux lecteurs qui lui ont écrit et dont l'un suggère d'imprimer en italiques ce qui est purement scientifique dans les récits. Dans le n° 3, il évoque encore l'abondance du courrier des lecteurs actifs et propose de parler de *scientifiction fans*. Ainsi naîtra et croîtra rapidement le *fandom*, la communauté des amateurs de SF, mêlant à des degrés divers, lecteurs, éditeurs, auteurs et critiques. Une des sources de ce *fandom* originel est constituée par le lectorat des magazines techniques commerciaux de Gernsback. Et ce lectorat est composé de *hobbyists* : les amateurs, bricoleurs, ingénieurs du dimanche, passionnés d'expériences et d'inventions techniques dans divers domaines : radio, auto, avion, électricité... à une époque où chacun pouvait s'improviser bricoleur-inventeur-entrepreneur. Lester del Rey a raison de voir dans ces bricoleurs enthousiastes une des sources de la SF moderne <sup>6</sup>. Il n'est donc pas surprenant que la question de la scientificité – du sérieux des références et extrapolations scientifiques et techniques – devienne quasi immédiatement un sujet de débat.

La disparité existant entre l'idéal théorique de rigueur de la science-fiction gernsbackienne et le contenu souvent fantaisiste des histoires publiées est bien connue des historiens et critiques de SF. Elle exprime une difficulté centrale et multiforme qui concerne le type de rapport qu'une partie importante du *fandom* noue avec la science et la technique, spécialement au cours de la première moitié du 20<sup>e</sup> siècle. Cette relation ressemble à de la foi dont le cœur serait qu'à longue échéance – et souvent beaucoup plus rapidement qu'on n'aurait osé espérer – rien n'est impossible : il est, dit Gernsback, « *most unwise in this age to declare anything impossible* » (*Amazing*, n° 4). Cette foi est étayée autant par la technique qui continue d'inventer des appareils merveilleux qu'on jugeait naguère encore impossibles (notamment, autour de la radio, de la télévision naissante et de la maîtrise des ondes électromagnétiques en général), que par la science qui découvre des phénomènes naturels étonnants, comme des formes de vie inconnues. Ce refus de l'impossible est mis en relation avec la valeur de la liberté et la vertu de tolérance, avec, pour corollaire évident, que ceux qui ne cessent de proclamer des impossibilités sont intolérants et dogmatiques.

---

<sup>6</sup> Del Rey, Lester (1979), *The World of Science Fiction : 1926-1976. The History of a Subculture*, Ballantine (chapitre 4 : The third source).

Avril 1929 voit la dernière livraison d'*Amazing* éditée par Hugo Gernsback, évincé par les manœuvres d'un concurrent. Mais Gernsback rebondit quasi immédiatement en lançant *Science Wonder Stories* en juin 1929, dont l'éditorial comprend la première occurrence de l'expression « science fiction ». La voici : « *I started the movement of science fiction in America in 1908 through my first magazine, Modern Electrics* »<sup>7</sup>.

L'éditorial de Gernsback justifie la SF comme la littérature appropriée à l'époque technoscientifique. Gernsback continue généralement de parler de la « science », mais la technique est clairement aussi importante que la connaissance théorique. Une expression amalgamée évoque d'ailleurs la notion de technoscience : « Science-Mechanics-the Technical Arts » qui « nous environnent à tout instant, mieux : pénètrent profondément dans nos vies mêmes ». L'utilisation du vocable « la science », incluant implicitement la technique, permet toutefois de continuer à bénéficier du prestige de la science (bien supérieur à celui de la technique) et souligne l'unité et l'universalité du mouvement<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Il existe une occurrence très antérieure mais qui constitue un hapax : le poète et essayiste anglais William Wilson utilise en 1851 l'expression « science fiction » dans *Little Earnest Book Upon a Great Old Subject*, dont le chapitre 10 annonce : « Science-Fiction - R.M. Horne's Poor Artist - Notice of the Same - The Modern Discoveries and Application of Science - The Electric Telegraph - Phrenology ». Même si le poète dramatique Horne n'écrit pas de la SF telle que nous la connaissons, la définition et l'ambition de la SF est clairement affirmée par Wilson : la fiction comme moyen pour se familiariser avec la science, pour créer l'intérêt pour la science. Gernsback et Campbell auraient pu souscrire à ce que dit Wilson. Quant au thème traité par Horne dans *The Poor Artist ; or, Seven Eyesights and One Object*, il est remarquablement science-fictionnel, puisqu'il imagine, mélangeant poésie et faits scientifiques, comment six créatures biologiquement très différentes (fourmi, abeille, poisson, araignée, oiseau, chat) voient diversement le même objet qui se révèle être une pièce d'or à l'œil humain. Wilson exprime l'espoir que d'autres œuvres de science-fiction suivront bientôt. L'hapax ne fut redécouvert semble-t-il qu'en 1975 ; il était inconnu de Gernsback (Sam Moskowitz, « That Early Coinage of 'science fiction' » dans *Science Fiction Studies*, n° 10, vol. 3, partie 3, novembre 1976). Ainsi que le souligne Ashley (Ashley Mike et Lowndes Robert (2004), *The Gernsback Days. A Study of the Evolution of Modern Science Fiction from 1911 to 1936*, Wildside Press, Holicong PA ; p. 147) est frappant à quel point la définition de la SF par Wilson est proche de celle de Gernsback en 1926, c'est-à-dire trois quarts de siècles plus tard. Comparez : « a charming and naïve mixture of poetic and imagination and scientific fact » (Wilson) et « a charming romance intermingled with scientific fact and prophetic vision » (Gernsback).

<sup>8</sup> Les lettres de lecteurs reprises dans la rubrique « What science fiction means to me » (p. 89-90) abondent dans le même sens et chantent non sans lyrisme la science et la SF solidairement. Certains de ces lecteurs deviendront des auteurs connus, tels Jack Williamson et Edward E. Smith qui offrent chacun une longue dissertation sur la SF dans ce premier numéro de juin 1929.

Cette vision de la SF reste dominante durant toute la première moitié du 20<sup>e</sup> siècle, jusque dans les années 1950 et 1960 :

- elle est futurologique du point de vue de la raison et de la volonté : ses anticipations se veulent rationnellement déduites ou extrapolées à partir de l'état des sciences et des techniques ; elles sont, en même temps, des incitations volontaires à la réalisation des possibles imaginés ;

- l'éclairage futurologique est univoque : il n'y a pas une diversité indécidée de futurs possibles. Le seul avenir est celui du progrès universel de l'humanité propulsé par les découvertes et les inventions technoscientifiques ;

- la valorisation des sciences et des techniques est dénuée de réserves, notamment du fait de leur accessibilité familière autant que merveilleuse : on n'est pas encore dans un univers technoscientifique hyper-complexe composé de boîtes noires que seuls des experts peuvent pénétrer ;

- la philosophie sous-jacente est positiviste, scientiste, techniciste voire technocratique (une tentation de Gernsback), matérialiste et expérimentaliste, mais aussi libérale et individualiste, rationaliste et humaniste : l'univers est rationnellement intelligible et l'homme peut le maîtriser ; la futurologie SFictionnelle prolonge l'utopisme rationaliste et volontariste des Lumières.

Observons cependant que dès sa protohistoire, la SF ne comprend pas que des fictions technoscientistes et optimistes : *Frankenstein* de Mary Shelley ou les romans de H. G. Wells en témoignent, ainsi que Huxley et Orwell dans les années 1930 et 1940. Il en va de même de nombreux textes publiés effectivement par les pulps, souvent éloignés de l'idéal théorisé par Gernsback.

### 3. ASPECTS DU RAPPORT ENTRE SF ET FUTUR

Après cette double évocation contrastée du rapport entre SF et futur tel qu'il est interprété aujourd'hui et tel qu'il l'était à l'aube de la SF, nous allons décrire cette relation d'une manière plus systématique que chronologique en distinguant les prétentions suivantes :

- l'ambition d'anticiper proprement dite et son évolution
- l'ambition plus modeste de sensibiliser à la dimension du futur
- assurer une veille prospective indépendante

- éduquer au changement
- ouvrir aux possibles

### 3.1. Anticiper le futur

Nous l'avons vu : dès les premiers numéros de *Science Wonder Stories*, éditoriaux et courriers de lecteurs expriment une ferme croyance dans la réalisation des anticipations qui en ce sens sont *déjà* vraies. « *SF means living at the present, in the future* » déclare un lecteur<sup>9</sup>. Dès la deuxième année, *Wonder Stories* est sous-titrée : « *The Magazine of Prophetic Fiction* ». Cette ambition et cette conviction futurologiques vont perdurer tout au long du *Golden Age* (décennies 1930 et 1940), mais avec une prise de conscience croissante de la complexité de l'anticipation. Celle-ci porte durant les premières années (et c'est bien sûr aussi le cas pour toute une série de précurseurs, dont Verne) quasi exclusivement sur l'invention et l'innovation technologiques. Et dans cette perspective, de nombreux historiens et critiques observent que la SF a, en effet, prédit un grand nombre de progrès technologiques<sup>10</sup>. Ces prédictions sont en même temps des incitations à réaliser l'anticipé, surtout lorsqu'elles ont un fondement scientifique et technique, correspondent à une volonté et sont décrites avec réalisme<sup>11</sup>. Déjà Bailey (1947) soulignait : « *Nearly every application of electricity is anticipated just a few years before the actual invention* »<sup>12</sup>. Tout en ajoutant que cela ne veut pas dire que ces inventions ont été inspirées par la SF, Basil Davenport relativise : la SF n'est pas de la prophétie, mais comme l'imagination des auteurs a quasiment tout anticipé, il n'est pas surprenant que de nombreux gadgets ou/et même des phénomènes sociaux aient été prédits plus ou moins précisément. De « *so many possible futures* [décrits en SF], *some of them must come true* »<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> N° 1, juin 1929, p. 90.

<sup>10</sup> Gérard Klein (en 1957, dans sa thèse IEP, *L'utopie moderne (de 1980 à 1956)*) soulignait l'intérêt de la prévision et les succès de la SF en ce qui concerne les prévisions purement techniques, avec l'exemple du Ralph de Gernsback. Klein est revenu sur la question des relations entre SF et prospective à plusieurs reprises dans ses nombreuses préfaces, parmi lesquelles nous signalons spécialement celle introduisant à *Tous à Zanzibar* de John Brunner dans le Livre de Poche (voir [www.quarante-deux.org/index.html](http://www.quarante-deux.org/index.html)).

<sup>11</sup> Par exemple : A. C. Clarke avec *Prelude to Space, Sands of Mars pour la conquête de l'espace*. Aujourd'hui, on peut citer la trilogie martienne de K. S. Robinson.

<sup>12</sup> Bayley J. O. (1947), *Pilgrims through Space and Time. Trends and Patterns in Scientific and Utopian Fiction*, Argus Books Inc., p. 267.

<sup>13</sup> Davenport, Basil (1959), *The Science Fiction Novel*, Advent, Chicago, p. 30.

De son côté, Aldiss<sup>14</sup> souligne que l'irremplaçable, avec John W. Campbell<sup>15</sup> et le *fandom* d'auteurs et de lecteurs réunis autour d'*Astounding Stories*, c'était la *foi* : celle de la possibilité effective du voyage spatial, par exemple, qui à l'époque, n'était guère répandue. Le « clan » Campbell *savait* ce qui allait se passer dans le futur. Les écrivains de SF voyaient bien les risques et les problèmes, mais ils étaient convaincus que toujours davantage de technologie les solutionnerait. Ce credo, avec la fusée comme symbole de la conquête de l'univers, permettait de projeter « une culture technologique comme un procès continu » dont la forme au moins pouvait être poursuivie bien au-delà du futur proche : « *continuing over thousands of millions of years* ». Ils comprenaient déjà que « *Western civilization rests increasingly on a non-random process of innovation* » (p. 223) ; ils voyaient que le chemin de la lune passait par la R&D. Et de rappeler l'anecdote des agents du renseignement militaire US débarquant chez Campbell en 1944 suite à la publication de « *Deadline* » de Cleve Cartmill décrivant la bombe atomique alors que le Projet Manhattan était secret : anecdote adulée par ceux qui affirment que la SF est prédictrice. Dans *Astounding*, les auteurs décrivaient déjà « *the industrialization of science, the rise of industrial spy, the anxious guarding of new processes, the paranoia of high-funded laboratories* » (p. 224). Bien avant l'existence d'ordinateurs, la SF s'interrogea sur les conséquences pour l'homme de celui-ci (p. 225). John W. Campbell est réputé pour avoir rendu la SF, dans sa fonction anticipative, plus exigeante. Certes, il s'agissait toujours d'anticiper les progrès technoscientifiques, mais également leurs conséquences psychologiques, sociales, économiques, politiques... C'est ce type de fiction anticipative qui va devenir de plus en plus de l'exploration ou de l'expérimentation en pensée et en imagination des possibles. Celle-ci est une activité différente de la prédiction d'un futur réduit à des inventions technologiques extrapolées plus ou moins sérieusement d'un état donné des techniques et des sciences, sans tenir compte d'aucun autre paramètre historique.

Asimov a nommé Campbell « *the father of 'social SF'* »<sup>16</sup>. L'ère Campbell « *de-emphasized the nonhuman and nonsocial in SF* » (p. 172). Au lieu de super-héros et de monstrueux extra-terrestres,

<sup>14</sup> Aldiss, Brian (1986), *Trillion Year Spree. The History of SF*, Victor Gollancz, London.

<sup>15</sup> Ecrivain et surtout éditeur qui a dominé le monde de la SF américaine de la fin des années 1930 au début des années 1950.

<sup>16</sup> « Social SF » in Bretnor, Reginald ed. (1953), *Modern SF. Its Meaning and its Future*, Coward-McCann Inc, New York, p. 171.

Campbell veut des hommes d'affaires, des équipes, des machines logiques, des ménagères, etc., confrontés à des changements. Asimov ajoute cette précision importante : la SF sociale part toutefois de l'hypothèse que la nature même d'*homo sapiens* ne change pas essentiellement ; une autre chose est d'ailleurs quasi inconcevable et inimaginable, l'auteur demeurant humain (p. 178).

En une page qui mériterait d'être reproduite intégralement, Asimov illustre fort bien les trois formes de SF (« *gadget SF* », « *adventure SF* », « *social SF* ») en décrivant trois manières d'anticiper l'automobile en 1880. La première exposerait les difficultés de l'invention, le fonctionnement présumé de la machine, les échecs, avant le succès d'un modèle dont serait alors louées les performances (puissance, vitesse, etc.). Le héros est l'inventeur qui triomphe de tous les obstacles techniques. La deuxième manière fait intervenir des méchants qui s'efforcent de voler ou de saboter l'invention, en kidnappant par exemple la fille de l'inventeur afin de faire pression. L'aventure se termine bien grâce à l'aide du jeune assistant du savant inventeur qui sauve la jeune fille en utilisant les performances permises par la nouvelle invention. Enfin, dans la forme sociale de la SF, l'auteur décrit une société où la voiture est déjà inventée et a entraîné des transformations et des problèmes nouveaux : industrie pétrolière, campagnes traversées par des routes rapides, cités qui s'étendent de plus en plus, accidents, trafic congestionné... Il soulève aussi la question des réponses à apporter à ces transformations problématiques qui affectent profondément le *way of life*. Or, s'il était facile d'anticiper en 1880 l'automobile et quelques-unes de ses performances, il était très difficile de prévoir ses conséquences sociales, ne fût-ce que les embouteillages urbains (p. 171-172).

Dans une analyse beaucoup plus récente « *SF and Social Change* »<sup>17</sup>, l'auteur de SF canadien Robert James Sawyer pense que la SF doit se soucier de projeter dans le futur peu éloigné non les avancées technologiques (à la manière des pulps), mais les changements sociaux qui seraient seuls extrapolables à partir du présent. Cette relative proximité fait que la SF peut avoir un effet social et il donne les exemples de l'évolution des rapports entre sexes, races... Il estime que *Star Trek* a contribué à l'évolution de la société américaine dans le sens de la non-discrimination. Mais il doute que la SF puisse encore avoir cet impact aujourd'hui. Prenons, dit-il, l'exemple de Dolly : cet « exploit » a suscité étonnement et émotion à travers le monde, alors que les *fans* de SF sont familiers du clonage et de ses problèmes depuis des décennies. La

<sup>17</sup> *New York Review of SF*, janvier 2005.

SF n'est plus assez lue pour que l'anticipation complexe et nuancée ait eu quelque effet sur le public et le débat. Tout au plus la redécouvre-t-on après coup. Selon Sawyer, l'impact socio-politico-culturel de la SF s'est épuisé peu après la conquête de la Lune et l'abandon du programme spatial. La SF est devenue une hydre à X têtes qui ne va plus nulle part : on y trouve tout et son contraire. Notons que cette dernière remarque ne manque pas d'intérêt : elle exprime ce qui s'est passé avec la SF : le passage de l'univocité moderne à la plurivocité postmoderne. Mais cette évolution concerne toute notre civilisation.

Anticiper le progrès technique avec ou sans ses conséquences humaines est une entreprise à distinguer de ce que serait l'anticipation du progrès scientifique. Nous entendons par là l'anticipation de théories voire de nouveaux paradigmes scientifiques. La SF s'y est risquée en versant dans la fantaisie, le cas échéant périlleuse. Un exemple est la nouvelle science et méthode de pensée introduite par Alfred Elton Van Vogt sous le nom de « nexialisme ». Mais soit le sens en reste obscur, soit il se réduit à une signification approximative familière qui évoque l'approche multi-inter-trans-disciplinaire, multipliant les perspectives d'approches d'une question pour aboutir à une synthèse originale qui la résout. Campbell lui-même croyait au développement prochain d'une nouvelle science des phénomènes psy – parapsychologie, phénomènes paranormaux – impossibles à saisir, selon lui, à partir des théories et paradigmes scientifiques dominants<sup>18</sup>. Mais l'exemple majeur est bien entendu celui du développement de la « dianétique », qui deviendra la scientologie, par l'auteur de SF Ron Hubbard auquel Campbell accordera un temps son soutien et dont Van Vogt deviendra un zéléteur important. L'ambition de l'anticipation scientifique théorique mériterait une étude à part entière, car elle est très différente de la prédiction technologique ou même sociale. Pour élaborer une nouvelle théorie, l'écrivain dispose évidemment de tous les moyens « techniques » nécessaires, à savoir l'écriture, c'est-à-dire les mots, les symboles, les signes. Une telle entreprise dès lors qu'elle se veut plus qu'une simple désignation – le nom d'une nouvelle science dont on ne considère ensuite que les applications pratiques et techniques –, dérive soit vers la fantaisie dénuée de sens, soit vers de la mauvaise philosophie, soit vers des ésotérismes teintés de religion et sectaires.

---

<sup>18</sup> On sait que ces phénomènes de perception extra-sensorielle et de télékinèse allégués ont fait l'objet d'une approche expérimentale statistique sous la direction de J. B. Rhine à Duke University que Campbell a précisément fréquentée.

L'anticipation scientifique au sens fort – nouvelles théories, nouveaux paradigmes – est à distinguer de l'anticipation à partir de théories existantes. Nous ne pensons pas ici à l'anticipation d'applications techniques nouvelles (c'est de la technique-fiction très banale), mais à l'anticipation de conséquences ou de développements non voulus et non inventés par l'homme. Par exemple, le réveil dans l'espèce humaine d'un rétrovirus suite à des stress environnementaux ou sociaux et entraînant des mutations débilantes, létales ou évolutionnaires (mélioratives) (cf. Greg Bear, *Darwin's Radio*, *Darwin's Children*, etc.) ; ou encore, l'imagination d'évolutions, d'écosystèmes, de biosphères radicalement différentes de la biosphère terrestre dont nous sommes les produits (cf. par exemple, Charles Wilson, *Bios*. Mais déjà Rosny Aîné illustre cette SF spéculative).

### 3.2. Sensibiliser à la dimension du futur

Sensibiliser à la dimension du futur est une ambition très différente de l'anticipation. Elle peut même y être opposée dans la mesure où elle souligne l'indétermination de l'avenir. Habituer, exercer en quelque sorte le lecteur à la considération des choses en termes de futur a été et demeure une ambition de la SF. Cet entraînement à l'avenir serait utile et même indispensable au sein d'une civilisation constamment poussée vers le futur du fait de la R&D et de l'innovation. Sensibiliser au futur, c'est aider à s'y préparer. Le lecteur de SF n'est jamais étonné, pris au dépourvu, par une nouveauté technoscientifique (ou autre), car il l'a « déjà lue », souvent à plus d'une reprise et sous des angles divers. Ni la TV, ni l'énergie atomique, ni l'alunissage, ni les réseaux d'ordinateurs, ni les rayons lasers, ni les drones, ni le clonage ou la transgénèse, etc., n'ont surpris le lecteur de SF : tous ces *nova* étaient annoncés depuis des décennies au sein du *fandom* avant leur actualisation. Il y aurait là une utilité psychologique et sociologique qui accorde des atouts aux individus éclairés. Nous avons vu que selon Sawyer prenant l'exemple de Dolly, cet éclairage ne dépasse toutefois pas les frontières du *fandom*, c'est-à-dire l'ensemble limité des lecteurs assidus de SF.

Le futur peut être plus ou moins éloigné. Dès sa protohistoire (voyez Verne et Wells), la SF a imaginé le futur suivant ces deux modalités : le futur relativement proche (années, décennies, pas plus d'un siècle) et le futur lointain, très lointain, infiniment lointain. En marge de Freeman

J. Dyson<sup>19</sup>, Gregory Benford observe que notre sensibilité ordinaire à l'avenir est inférieure à dix ans, bien que les vrais acteurs de changement – nouvelles institutions et nouvelles technologies – prennent plus de dix ans pour croître. Dyson utilise une échelle de  $10^x$  où  $x$  va de 1 à 6, puis à l'infini. Avec  $x=2$ , on est dans le siècle : l'individu meurt, mais il peut survivre *via* la famille, un apport politique, scientifique, technique ou artistique, une entreprise, une communauté spirituelle, etc. Une technologie particulière peut durer un siècle mais guère plus, suivant les rythmes de la modernité tout au moins. Avec  $x=3$ , ni la politique ni la technologie ne sont prédictibles. Avec  $x=4$ , les changements peuvent bouleverser la continuité de nos racines émotionnelles spécifiques.  $X=5$  : il y a cent mille ans, nous étions en train d'apprendre à devenir humains.  $X=6$  : le million d'années nous renvoie à nos origines et au-delà<sup>20</sup>. L'échelle du futur très lointain – des centaines de milliers, des millions d'années – n'est entrée dans le champ spéculatif qu'à partir du 19<sup>e</sup> siècle sous l'effet des progrès de la géologie, de la paléontologie, de l'astronomie et de la cosmologie. Cette échelle soulève des questions radicales ayant une portée philosophique ou religieuse et suscite des affects puissants que la SF n'a cessé d'élaborer et de mettre en scène. Un exemple vertigineux est l'œuvre romanesque du philosophe anglais Olaf Stapledon qui a influencé bien des auteurs de SF, tels Clarke et Lem.

Un point essentiel est que le futur tel que la SF l'envisage, fût-il proche ou lointain, est appréhendé comme une réalité (à venir bien sûr) empirique. On peut le dater. La fiction futuriste est l'une des origines de la SF. Paul Alkon a consacré tout un livre, *Origins of Futuristic Fiction*<sup>21</sup>, à ce qu'il considère comme un nouveau genre. Il y définit la « *futuristic fiction* » comme « *prose narratives explicitly set in future time* ».

Le premier écrivain à réaliser cet exploit fut Jacques Guttin avec *Epigone : Histoire du siècle futur* (1659)<sup>22</sup>. Il brise un interdit, mais il

---

<sup>19</sup> 1997, *Imagined Worlds*, Harvard University Press. Ce livre est un excellent exemple du genre de la spéculation scientifique non narrative à la limite de la SF présentée par un scientifique « autorisé ». L'auteur est une référence familière pour le *fandom*.

<sup>20</sup> *Science Fiction Studies*, n° 73, novembre 1997.

<sup>21</sup> 1987, University of Georgia Press.

<sup>22</sup> Versins, Pierre [*Encyclopédie de l'utopie et de la science-fiction*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1972] présente longuement ce roman, qui bien que situé dans le futur puisqu'on y décrit également une France (devenue l'Empire des Clodovistes) postérieure à Louis XIV, reste très proche du genre des voyages extraordinaires et utopiques.

ne sera pas suivi avant longtemps. Auparavant, le futur était laissé aux « *prophets, astrologers, and practitioners of deliberative rhetorics* »<sup>23</sup>.

La fiction futuriste est à distinguer de l'utopie, de la prophétie et de la littérature apocalyptique ou eschatologique. Elle est typique de la modernité et apparaît aux 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles. La fiction futuriste suppose un rapport nouveau au temps, accordant au futur une réalité quasi empirique et une valeur absentes des conceptions antiques et médiévales dominantes, négatrices du devenir ou ne considérant que la fin des temps (apocalypse, millénarismes). Depuis Aristote, confirmé par la tradition chrétienne, l'idée d'écrire à propos du futur a été considérée comme insensée, voire impie : il n'y a de récit que du passé<sup>24</sup>. C'est autour de 1800 qu'Alkon (qui suit ici Darko Suvin) repère la fin du monopole de l'espace comme source d'étrangement (utopie, exploration) au profit du déplacement dans le futur (p. 90). La SF combinera très fréquemment ces deux sources de distanciation.

Alkon suit la mise en place progressive de cette nouvelle forme de fiction.

*L'an 2440. Rêve s'il en fut jamais* de Louis-Sébastien Mercier (1771) – *best-seller* européen durant les décennies entourant 1800 – est le premier livre à titrer sur une date future précise qui accentue la « réalité » de ce futur, auquel une chronologie quantifiée conduit. Mercier déplace l'utopie d'un non-lieu et d'un non-temps totalement imaginaires vers l'histoire réelle : il connecte l'utopie à l'histoire future de sa propre société, la relie à l'espace-temps concrètement produit par les hommes, tout en la gardant dans le domaine de l'imagination divertissante (p. 128s ; p. 288). De 1771 à 2440, on peut concevoir une continuité historique effective<sup>25</sup>. Cette société n'est pas dans quelque *ailleurs* imaginaire ou inaccessible : elle est *ici*, à Paris. Le réalisme du récit et

<sup>23</sup> « Origins of Futuristic fiction », in Slusser G. E., Greenland C. & Rabkin E. S., eds, (1987), *Storm Warnings. Science Fiction Confronts the Future*, Southern Illinois University Press, Carbondale, p. 31.

<sup>24</sup> Alkon (1987), *op. cit.*, p. 3.

<sup>25</sup> Trousson, avec quelque anachronisme, parle d'uchronie pour bien distinguer de l'utopie, devenue, à l'époque un genre banal et déjà usé (« Introduction » par Raymond Trousson à son édition de *L'An 2440*, Editions Ducros, Bordeaux ; p. 54s). Rappelons que « uchronie » est un terme forgé en 1876 par Charles Renouvier : « L'uchronie (l'Utopie dans l'histoire), esquisse historique apocryphe du développement de la civilisation européenne tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être ». Son but est de réfléchir en philosophe sur les causes dans l'histoire, de repérer des nœuds causals qui, modifiés, auraient changé le cours des choses. Il imagine, en l'occurrence, une « autre » histoire basée sur l'hypothèse de la perpétuation de l'Empire romain. Le mot désigne donc des « histoires alternatives ». Mais au 20<sup>e</sup> siècle, il désigne aussi des utopies situées dans le futur.

des descriptions détaillées du Paris de 2440 – qu’il s’agisse des vêtements, des immeubles, des rues et de leur éclairage, des voitures, des impôts, des gazettes, des hôpitaux, des professions exercées, etc. – vient conforter l’idée qu’il y a ici un sens nouveau de la temporalité dont le poids a basculé du passé ou du présent vers le futur : un futur « réel » car productible par les hommes. 2440 n’est pas une date symboliquement chargée comme le seraient 2000 ou 2666 : ces années-là auraient immédiatement évoqué le millénarisme ou l’apocalypse, et connoté des ruptures irrationnelles, supranaturelle, supra-historique, supra-humaine. 2440 est quelconque, à l’exception du fait dénué de toute signification autre que personnelle, qu’il s’agit du sept centième anniversaire de la naissance de Mercier ! C’est une date « laïque » ; de telles dates contingentes sont potentiellement infiniment nombreuses : on peut les choisir librement et multiplier les projections. *Des* futurs deviennent ainsi pensables, des futurs non encore décidés. La prédiction – scientifique ou religieuse – fixe un futur ; l’exploration futuriste multiplie les possibles et laisse le futur ouvert (p. 126) <sup>26</sup>. « *Such exploration of possible futures differs radically from prediction* » (p. 125), note Alkon.

En sensibilisant au futur, la SF invite à se poser la question du futur *réellement et pour n’importe quelle époque*. Elle refuse les formes de déni du futur, surtout du futur lointain, si communes. Le déni clôt la question du futur. En revanche, les histoires du futur, telles que l’on en rencontre par dizaines en SF (celles d’Heinlein et d’Asimov sont parmi les plus classiques ; songeons aujourd’hui à Iain Banks ou David Brin ou Gregory Benford, etc.), ne prétendent pas dérisoirement prophétiser ce qui va se passer. Elles disent seulement que le futur, si lointain et si étranger fût-il, n’est pas nécessairement inaccessible au récit et donc au sens <sup>27</sup>. Ces histoires ouvrent un espace temporel, une structuration du temps connu et inconnu, « habitable » : le futur symbolisé en SF « *gives*

<sup>26</sup> Certes. Toutefois, suivant Trousson, Mercier accordait à son roman – qu’il n’a cessé d’être d’édition en édition – une portée prophétique. Elle pouvait se justifier à certains égards, s’agissant, après la Révolution Française, de la réalisation des idées des Lumières ou de l’un ou l’autre événement important, telle la chute de la Bastille. Mercier attribue aussi, après coup, une efficacité historique à son anticipation qui aurait été un facteur révolutionnaire : « un rêve qui a annoncé et préparé la révolution française (...). Je suis donc le véritable prophète de la révolution ». Cité dans l’« Introduction » par Raymond Trousson, *op. cit.*, p. 48.

<sup>27</sup> Cet aspect nous paraît capital et rejoint ce que nous disions au sujet de la nature « empirique » du futur en SF : entre le présent et le futur même très lointain, la SF présuppose qu’il y a continuité ou que les discontinuités seront localisables, parce que spatio-temporellement homogènes à nous, et donc, en tous cas rétrospectivement, rationnellement intelligibles.

*meaning to the expectations of technically and scientifically imaginative people* », « *gives shape to otherwise formless expectations of people* »<sup>28</sup>.

Existe cependant aussi en SF, qui est littérature de l'altérité, la tentation inverse : celle du « mur », de l'opacité radicale associée à l'ouverture radicale. Du futur lointain, assurément. Mais pourquoi pas du futur proche. C'est Sawyer encore dans « *SF and Social Change* » qui évoque, pour s'en distancer, la vision de Venor Vinge et de la singularité produite lorsque la courbe du progrès technologique s'accélère à un point tel qu'elle devient asymptotiquement verticale : « *At that point, the curve becomes a wall ; a conceptual wall where nobody on this side of it is able to predict what our science and technological knowledge will be on the other side of it* ». Selon Vinge, cette éventualité est assez proche. Sawyer admet qu'à un siècle de distance, personne ne peut rien prédire de la science et de la technologie qui seront. C'est pourquoi il se replie sur l'anticipation sociale estimant que nous resterons des êtres sociaux quelles que soient les avancées technoscientifiques. Mais il réfléchit d'abord à toute cette problématique en termes de conditions littéraires minimales : pour une histoire, il faut des individus interactifs, des individus qui doivent rester assez proches des humains que nous sommes : sinon, il n'y a plus de récit.

### 3.3. Assurer une veille prospective indépendante

Avec la « veille prospective », l'ambition n'est pas d'anticiper *un* avenir désirable et inéluctable ni de sensibiliser simplement à l'importance du futur pour notre civilisation. La veille prospective prône la vigilance à l'égard des germes présents de possibles souhaitables ou non. Elle s'en tient au futur proche (quelques années, quelques décen-

---

<sup>28</sup> Kreuziger, F. A. (1982), *Apocalypse and SF*, Scholars Press, p. 47s. La SF est et n'est pas une littérature apocalyptique. Elle l'est dans la mesure où le thème de la fin du monde, de l'humanité est fréquent (bien que rarement totalement « finale » : la SF est encore plus post-apocalyptique qu'apocalyptique : il y a des survivants). Elle ne l'est pas dans la mesure où ces apocalypses ne débouchent pas sur une surnature, une qualité temporelle différente : la discontinuité, la rupture est relative. Son origine, sa cause sont repérables et ne relèvent pas d'une intervention surnaturelle. Il existe cependant des SF qui sont asymptotiquement apocalyptiques au sens religieux du terme : elles débouchent dans le mystique, dans l'altérité absolue, mais elles y conduisent par des voies naturelles ou techniques, matérielles. Par exemple, certaines SF de Clarke. Il y a l'idée d'altérité et de supériorité radicales mais pas surnaturelle, car elles sont induites, par exemple, par une forme de vie infiniment plus ancienne et avancée que la nôtre. Aussi Stanislas Lem : altérité radicale mais pas surnaturelle (*Solaris, La voix du Maître, Eden...*).

nies tout au plus) et elle a pleinement reconnu l'ambivalence des avancées technoscientifiques au sein de sociétés complexes et changeantes.

La notion de « veille prospective » cristallise dans le contexte du New Wave des années 1960. Elle aurait été d'abord appliquée à la SF par John Brunner<sup>29</sup>. Avec les classiques *Stand on Zanzibar* (1968), puis de *The Shockwave Rider* (1974), il en présente, en tous cas, bien des qualités. La SF est cette imagination féconde, informée et libre, mais aussi réfléchie et critique, s'exprimant en une forme accessible et passionnante, dont la société technoscientifique en mutation rapide et permanente a besoin pour s'exprimer et s'évaluer. La veille prospective accompagne le mouvement, tout en s'efforçant de l'anticiper de peu afin de l'éclairer. Le but est d'avertir, de tirer des sonnettes d'alarme, en rendant l'alerte d'autant plus efficace qu'elle revêt l'apparence de la réalité. L'ambition de la SF est de fonctionner comme un système public d'alerte précoce.

La SF est « *central to the intellectual health of our society, for SF is arguably the only fictional mode whereby a rapidly mutating technological culture may examine its own evolutionary processes and game out its next moves* » affirme Spinrad (1990, p. 49).

Dans « *The Profession of SF, 54 : the Future is Already Here* »<sup>30</sup>, Sawyer – encore – analyse l'évolution de la place de la SF dans la société sur une cinquantaine d'années. À la différence de la dominante technoscientiphile d'antan, le rôle de la SF est désormais de se faire sceptique par rapport aux développements technoscientifiques, d'en imaginer librement les avancées et applications avec leurs ambivalences. Citant William Gibson : « *the job of the science-fiction (sic) writer is to be profoundly ambivalent about changes in technology* ». Cette liberté, souligne Sawyer, est interdite aux scientifiques qui dépendent d'entreprises ou de fonds publics et qui ne peuvent scier la branche sur laquelle ils sont assis. Mais si les auteurs de SF ne peuvent être des *techie cheerleaders*, des négociants en utopies, ni des agents de presse du *big business* et de l'entrepreneuriisme, Sawyer s'empresse de dénoncer également les luddites professionnels, dont la production populiste joue sur les sentiments anti-science et technophobes. La SF a donc un « rôle social essentiel » de vigilance critique à l'égard des technosciences, que scientifiques et techniciens ne peuvent que difficilement assumer à travers l'anticipation des possibles négatifs. Jamais Ian Wilmot, l'inventeur

<sup>29</sup> Selon Colson, Raphaël et Ruaud, André-François (2006), *Science-Fiction. Une littérature du réel*, Klincksieck : p. 94s.

<sup>30</sup> *Foundation*, n° 80, automne 2000.

de Dolly, n'a accepté de spéculer au sujet du clonage humain, car il craignait un effet négatif sur la perception publique de sa recherche sur l'animal : « *He couldn't speculate because if he did, he'd be putting his future funding at risk* » (p. 8). Il donne encore un autre exemple de la même prudence de parole des scientifiques les plus audacieux au sujet de l'IA ; ou encore de l'ingénieur nucléaire évaluant les risques. Donc, il faut « *someone immune to economic pressure. And that someone is the science-fiction (sic) writer* » (p. 9). Le message central est : « *Look with a sceptical eye at new technologies* » (p. 10, *passim*).

Lucide, Sawyer reconnaît que la société a déjà bien intégré la SF, car désormais toute nouvelle technologie est évaluée sous tous ses angles du point de vue des risques. Cette assimilation sociale a un effet d'obsolescence sur la SF qui défend des causes déjà entendues et prises en charge par la société : racisme, féminisme, risques bioéthiques, etc. Mais réciproquement, « *the bioethicists, the demographers, the futurists and the analysts, may not think of themselves as using the tools of science fiction (sic) – but they are* » (p. 11) : Sawyer accorde donc une influence passée à la SF qui, au fil du temps, aurait changé la manière de voir le monde. Et de rappeler le rôle des grands classiques dans cette évolution, tel Asimov pour qui « *science fiction was 'that branch of literature that deals with the responses of human beings to changes in science and technology'* » (p. 12). La fin du texte plaide en faveur d'une SF axée sur le présent, non prédictive, mais évaluatrice critique de ses potentialités ambivalentes. Il termine par un panorama de l'irrationalisme contemporain qu'il dénonce. La SF doit être rationnelle et réaliste dans ses inventions : elle parle de la réalité et son rôle majeur est « *help inculcate the belief that rational thought, that discarding superstition, that subjecting all beliefs to the test of the scientific method, is the most reasonable approach to any question [...]* » (p. 18).

#### 3.4. Eduquer au changement

L'importance du changement a déjà été mentionnée. Elle mérite d'être considérée pour elle-même, car il n'est pas rare de voir la SF décrite comme la « littérature du changement » par opposition à la littérature réaliste traditionnelle – le *mainstream* – qui semble partir du postulat *Nihil novi sub sole* (« Rien de nouveau sous le soleil »). Selon celui-ci, fondamentalement, essentiellement, l'Homme – la nature humaine – et le monde ne changent pas, de telle sorte que toute littérature n'est que variations formelles sur des thèmes immuables. Le maître-mot, souligne Ben Bova (auteur de *hard SF* et successeur de Campbell à la direction

d'*Analog*), est « changement » : « *SF is the literature of change* », en quoi elle reflète la science elle-même<sup>31</sup>. Cette accentuation du changement universel et incessant – à ne pas ramener trop simplement aux notions d'évolution ou de progrès – est philosophiquement significative. Anti-essentialiste, elle souligne aussi la *contingence* universelle qui vaut pour les formes naturelles et vivantes – y compris l'espèce humaine – comme pour les créations humaines : institutions, artefacts matériels, savoirs, organisations sociales.

La lecture de la SF ouvrirait l'esprit, assouplirait les structures mentales individuelles et collectives. La SF éduquerait imagination et intelligence à ne pas nier, refuser ou résister *a priori* à tout changement et particulièrement à la mutabilité des aspects traditionnellement réputés invariants. Comme les sociétés modernes et postmodernes sont, sous l'action motrice de la R&D&I technoscientifique, en transformation continue, cette éducation SFictionnelle au changement serait positive, adaptative. Adaptative ne signifiant pas qu'on accepte automatiquement tout changement, mais qu'on a acquis la capacité de reconnaître le changement, de ne pas le considérer *a priori* comme anormal, négatif, dangereux : cette ouverture d'esprit étant la condition d'une évaluation dans laquelle le sujet qui évalue, lui-même, est souvent impliqué, puisque les changements peuvent toucher aux fondements mêmes de notre forme de vie.

La SF n'est pas d'abord prédictive, note Casey Fredericks, « *rather, it teaches an adaptability and elasticity of mind in the face of change* »<sup>32</sup>.

Pour Del Rey (1979), « la SF rejette l'ordre immuable des choses ». Cela exige « *a considerable mental flexibility* » et est très différent de l'escapisme facile qui n'implique pas la conception d'un nouveau référentiel chaque fois que l'on change d'histoire. La SF exige l'agilité mentale. Elle n'aborde pas le futur comme s'il était unique et prévisible ; elle aide seulement à se préparer « *for whatever may occur* »<sup>33</sup>.

Dans « *SF and Man's Adaptation to Change* », Alan E. Nourse souligne aussi que notre civilisation est marquée par le rythme rapide des changements et qu'il n'est donc pas étonnant qu'une littérature populaire ait surgi qui « *deals specifically with change and its impact on*

<sup>31</sup> « The Role of SF », in Bretnor, Reginald, ed. (1974), *Science Fiction Today and Tomorrow*, Penguin Books, p. 13.

<sup>32</sup> Dans sa revue critique de D. Ketterer : « D. Ketterer on SF as Apocalyptic Literature », *Science Fiction Studies*, n° 3, printemps 1974, p. 25.

<sup>33</sup> *Op. cit.*, p. 9s.

*human lives* ». Cette littérature a une fonction au-delà de la distraction. Elle aide le lecteur à accepter le changement ou, en tous cas, à l'affronter et à l'évaluer. Il y a très peu de partisans du « *back to nature and the simple life* » parmi les lecteurs de SF qui sont cependant habitués aussi à envisager les ambivalences des technosciences. Il conclut : « *SF engenders a positive adaptative attitude in the minds of its readers* » que les changements ne désarçonnent pas : il donne plusieurs exemples dont la première bombe atomique et le premier satellite artificiel <sup>34</sup>.

### 3.5. Ouvrir aux possibles

La SF de la première moitié du 20<sup>e</sup> siècle s'est voulue anticipation, prédiction voire prophétie. Cette SF-là n'a guère de doutes ni de réserves au sujet du type d'avenir qui s'annonce et qu'il est souhaitable d'encourager et même de co-produire. Un seul futur est possible et désirable : celui du progrès technoscientifique. Cette conviction repose moins sur une thèse historiciste selon laquelle l'avenir est prédéterminé que sur un rationalisme volontariste qui ne laisse nulle place à l'hésitation. La SF a pour mission essentielle de contribuer à faire advenir cet unique futur possible et désirable en le décrivant par anticipation.

Le rationalisme technoscientifique volontariste se perpétue dans la *hard SF* de la seconde moitié du 20<sup>e</sup> siècle – par exemple, chez Clarke, Forward, Egan, Robinson ou Benford –, mais il est devenu infiniment moins naïf et plus complexe. Rien n'assure que l'avenir technoscientifique se déroulera comme une voie royale, unique, paisible et triomphante. Il se détache plutôt comme un possible ou un ensemble de possibles d'un certain type parmi une foule indéterminée de futurs contingents et sur fond d'une radicale imprévisibilité de l'avenir dès que l'on s'éloigne trop du présent.

Depuis plusieurs décennies, la SF ne se situe plus sous le signe dominant de l'anticipation technoscientifique optimiste, mais sous ceux de l'ouverture des possibles, de la contingence, de la diversité et de la précarité des futurs souhaitables.

Même la *hard SF* est loin d'être univoque, car la R&D est susceptible de produire des sociétés et des mondes très différents suivant les sciences et les techniques que l'on décide de privilégier et les applications que l'on en fera. Notre forme de vie deviendra-t-elle écotechnique, cyborganique, génétiquement modifiée, astronautique, technocratique... ? Et quelles combinaisons technoscientifiques domineront et à quelles fins ?

<sup>34</sup> Dans Bretnor ed. (1974), *op. cit.*, p. 119-125.

Entre le début et l'achèvement du 20<sup>e</sup> siècle, réalités, perceptions et représentations des sciences et des techniques ont profondément changé. La SF a inégalement intégré une vision sociologisante et historiciste des sciences et des techniques. Elles sont des produits socio-culturels historiquement conditionnés, changeants, dépendants des contextes, buissonnants et susceptibles à tout moment de s'engager dans des évolutions multiples et diverses.

La SF a aussi jusqu'à un certain point assimilé des implications du paradigme de la physique quantique qui suggère un réel relevant *in fine* exclusivement de possibilités et de probabilités, frappé au sceau de la contingence. C'est cette vision d'un réel fondamentalement indéterminé où rien ne paraît absolument et définitivement impossible qui s'est peu à peu substitué au paradigme déterministe et mécaniciste hérité des 17<sup>e</sup>, 18<sup>e</sup> et 19<sup>e</sup> siècles. Certes, dès le début, la SF a affirmé que « rien n'est impossible », mais elle le disait à l'intérieur des limites d'une vision naïve de l'humanité et des instruments de sa conquête des nouvelles frontières : la vision du surhomme comme *superman*. Rien à voir avec le basculement ontologique des assises de la réalité impliqué par certaines interprétations de la physique quantique et les spéculations qu'elle suggère. Celles-ci sont telles qu'elles peuvent même contribuer à légitimer apparemment l'effacement des frontières entre fantastique, merveilleux, surnaturel et SF, les frontières entre les matérialismes et les spiritualismes.

L'évolution qui a eu lieu au cours du dernier siècle confine donc à une véritable révolution : la SF a basculé de l'assurance prédictive à la reconnaissance de l'impossible anticipation. Mais cette opacité de l'avenir présente un avers positif : l'ouverture des possibles, la liberté capable de saisir et d'exploiter les contingences, et la responsabilité. La mission ainsi revue de la SF est d'illustrer cette ouverture indéfinie des possibles.

Dès le début des années 1970, Ben Bova, dans « *The Role of SF* »<sup>35</sup>, écrit que la SF ne veut pas prédire le futur. Elle accomplit quelque chose de plus important : « *to show the many possible futures that lie open to us* » et manifester leur articulation à des tendances et des choix d'action qui concernent le présent. Les auteurs de SF « *are the scouts, the explorers, the adventurers who send back stories* » à partir du futur. Ils commencent là où les scientifiques s'arrêtent, c'est-à-dire aux graphes, tables et figures quantifiées, car il s'agit d'incarner ces projections abstraites dans un monde et une histoire complexes peuplées de gens

---

<sup>35</sup> Dans Bretnor ed. (1974).

(p. 4s). L'article de Bova débute par une critique de la projection du MIT (*The Limits of Growth*, 1972) qui extrapolait linéairement un certain nombre de facteurs pour annoncer la catastrophe. Bova souligne (1) que les auteurs de SF avaient prévu cela depuis longtemps, (2) qu'ils mentionnaient aussi les failles de l'extrapolation (ainsi Clarke faisant observer que ce type de projection ne considère que la Terre qui est un système clos de ressources forcément limitées). Au lieu de « modéliser » le futur en utilisant un computer (MIT) mieux vaut utiliser, concluait-il, l'imagination humaine.

William Bainbridge estime que la SF ne fournit guère d'information technoscientifique fiable, ne décrit pas l'activité technoscientifique réelle ni ne l'anticipe. En revanche, la SF introduit à des *idées*, elle encourage la production de *toutes les hypothèses*, de toutes les perspectives possibles en marge des sciences et des techniques : elle ouvre l'esprit, encourage la mise en question, l'exploration imaginaire et spéculative <sup>36</sup>.

#### 4. CONCLUSIONS

Les diverses manières dont la SF a projeté le rapport au futur restent présentes dans la SF contemporaine : l'histoire de la SF est celle d'un enrichissement, d'une complexification. Mais à considérer les accents dominants, on est passé de l'anticipation technoscientophile du futur proche et lointain à la veille prospective (très) critique ou pour le moins ambivalente centrée sur le futur proche ; en même temps, on a assisté à une démultiplication de l'avenir : il y a un nombre indéfini de futurs possibles, contingents, à explorer sérieusement ou ludiquement.

Il est très difficile d'évaluer l'originalité et l'apport de la SF à l'évolution de la représentation de l'avenir et du rapport à l'avenir au cours du 20<sup>e</sup> siècle. Cette évolution est un processus historique global dont la SF est une expression culturelle très visible et certainement significative. Elle en est aussi un acteur, mais il est abusif de vouloir y voir le moteur, comme le croit une partie du *fandom*. L'essentiel de la sensibilité positive et négative, ambivalente, à l'égard du futur, exprimée par la SF depuis un siècle a été aujourd'hui assimilée par la modernité réflexive et critique qui promeut l'innovation autant que l'évaluation anticipée des risques, des coûts et promesses. Il est naïf de penser que la SF actuelle est en train d'inventer le *Risk and Technology Assessment*, la bioéthique

<sup>36</sup> Bainbridge, William Sims (1986), *Dimensions of SF*, Harvard Univ. Press ; p. 200.

et l'écoéthique, qu'elle est la conscience de la technoscience ou de la société technoscientifique. Il est vrai cependant qu'elle a attiré très tôt l'attention sur bien des aspects de celle-ci<sup>37</sup>.

Comme il est vrai que la lecture de la SF contemporaine (celle qui s'écrit à l'heure actuelle) permet d'enrichir, de diversifier, d'élargir et de nuancer les scénarios du futur et les anticipations évaluatives. Cela est d'autant plus vrai que le statut de littérature de la SF fait qu'elle n'est pas du tout tenue – à la différence de la bioéthique, par exemple – par le

---

<sup>37</sup> Il est très difficile d'évaluer dans quelle mesure la littérature SF à partir de la seconde moitié du 20<sup>e</sup> siècle a eu un impact sur l'introduction et le développement de dispositifs et d'institutions de « veille prospective » comme les commissions et institutions de Technology and Risk Assessment ou les Comités de (bio)éthique, ou, plus généralement, les procédures de prospective publique et privée. Etablir les influences réciproques serait un travail historique long et très difficile, car trop de facteurs sont à considérer. Au fil du 20<sup>e</sup> siècle, bien des aspects de la philosophie sous-jacente à la SF se sont retrouvés ou en tous cas se rencontrent aujourd'hui à la fois au sein des communautés technoscientifiques (chercheurs, industriels-entrepreneurs-chercheurs, dans le contexte public et privé) et dans des initiatives d'évaluation de la R&D&I nées au sein même des communautés scientifiques ou initiées par le pouvoir politique ou par la société civile. Les technosciences ont de plus en plus intégré une attitude systématiquement pro-active, prospective et projective : axée sur la production future le plus souvent immédiate. Préparer une recherche, déposer un projet, c'est en même temps penser à ses applications, sa possible industrialisation, les réponses des marchés, la perception probable du public, le marketing, les risques éventuels, etc. Ajouter au classique sigle R&D le I de l'innovation est tout à fait significatif : l'innovation est plus aisément anticipable, elle n'implique pas le poids de nouveauté associé à l'invention, encore moins à la recherche fondamentale non ciblée sur des applications. L'innovation est techniquement proche du gadget ; mais elle peut concerner des aspects non techniques (design, marketing, processus de production, etc.) d'un produit existant. Il faut d'abord que cela ait l'air nouveau (une petite dose de futur) et attrayant. Quant aux évaluations prospectives « externes » de la R&D&I, elles sont également prises en charge par des institutions, tels les comités d'éthique et de bioéthique qui prétendent même évaluer la recherche « en amont », c'est-à-dire avant même qu'elle ne soit engagée : c'est dès le projet de recherche qu'il faut poser toutes les questions des risques – physiques, éthiques, sociaux, psychologiques, écologiques, économiques... voire politiques – associés. Et cette évaluation critique prospective devrait concerner trois moments. (1) la recherche elle-même : elle peut avoir, par exemple, des implications écologiques ou de santé publique (utilisation de techniques de transgénèse) ; (2) la cible visée (telle connaissance, tel produit, ou dispositif nouveaux : un médicament, une semence, un emballage, une source d'énergie...) ; il faut prévoir toutes les applications non explicitement mentionnées dans le projet initial déposé ; (3) enfin, il faut s'efforcer d'anticiper toutes les utilisations possibles mais non visées du produit de la recherche après que celle-ci a été couronnée de succès et que son produit est devenu publiquement disponible (voir les exigences d'évaluation éthique imposées aux projets de recherche déposés pour être subventionnés au sein des Programme-Cadre de R&D de l'Union Européenne. Cf. Hottois (2005), *La science : entre valeurs modernes et postmodernité*, Vrin). En conclusion, certaines ambitions fondamentales de la SF sont clairement en consonance avec l'évolution des « technosciences en société ». Les moyens mis en œuvre sont différents et peuvent être complémentaires.

respect du « politiquement et/ou éthiquement correct » ni sensible à ses pressions. Elle peut ainsi développer de façon convaincante des scénarios que les préjugés, les langues de bois, les intérêts particuliers et d'autres freins idéologiques circonstanciels à l'imagination et à la spéculation empêchent de voir ou d'exprimer.

Oui, dans ces limites, la SF, pratiquée avec un esprit critique, peut aider à éclairer le futur tel que le présent le projette avant de le façonner.



**TABLE RONDE**

**en collaboration avec la Société française de philosophie**

***LES INDICATEURS DU BIEN-ÊTRE ('AU-DELÀ DU PIB'), ET D'AUTRES  
SUGGESTIONS CONSTRUCTIVES***

***CRITERIA OF GLOBAL WELL-BEING ('BEYOND GDP'), AND OTHER  
CONSTRUCTIVE SUGGESTIONS***

Caroline GUIBET-LAFAYE, Emmanuel PICAUVET, *Sur la contribution  
d'Amartya Sen : éthique des capacités et politiques sociales*

Guttorm FLØISTAD, *Freedom and Democracy*

Juliana GONZÁLEZ V., « *Du développement économique au dévelop-  
pement de la liberté* » : *une approche de la réforme proposée par Amar-  
tya Sen*

Bernard REBER, *À défis mondiaux, « raisonnement mondial »*

Páll SKÚLASON, *How to Face the Crisis: The Idea of an Education-  
State*

Jan WOLENSKI, *Logic and Social Functions of Law*

Andrzej GRZEGORCZYK, *Une dialectique des valeurs (de nos jours) :  
valeurs spirituelles primaires versus liberté*

Nam-In LEE, *The Study of Well-Being as an Interdisciplinary Pro-  
ject and the Role of Philosophy in It*



CAROLINE GUIBET-LAFAYE, EMMANUEL PICAVET

**SUR LA CONTRIBUTION D'AMARTYA SEN :  
ÉTHIQUE DES CAPACITÉS ET POLITIQUES SOCIALES <sup>1</sup>**

*SUMMARY*

*In the “Europa” workshop of Société Française de Philosophie, we have had an opportunity to discuss the principles of social policy evaluation, in connection with current evolutions of the Welfare-State model. It is possible to use Amartya Sen’s capability approach, given that we are to consider positive achievements concerning (1) personal welfare and (2) choice capacities. We’ll stress that A. Sen’s approach is rooted in philosophical elaborations about the connections between ethics and information. Some political limits of the theory will be discussed, starting from the links with the United Nations’s Human Development Index.*

1. INTRODUCTION

Dans l’atelier « Europe » de la Société Française de Philosophie <sup>2</sup>, nous avons été conduits à réfléchir sur les principes du jugement concernant les politiques sociales et ce que l’on peut appeler les évolutions du modèle (ou de l’ancien modèle) de l’État social dans l’UE. L’approche par les capacités peut être mobilisée à partir de la conviction qu’il faut tout à la fois tenir compte des réalisations positives concernant le bien-être des personnes (le fait qu’elles « vivent bien ») et de leurs capacités de choix. Ces attentes sous-tendent le recours à cette approche, ce qui conduit fréquemment à l’associer aux désirs de réforme non destructrice de ce qui a été souvent décrit, non sans ironie motivée par des considérations idéologiques, comme « l’État-providence » de l’après-guerre.

---

<sup>1</sup> Cette recherche s’inscrit aussi dans le projet CONREP (région Franche-Comté, Université de Franche-Comté), consacré à la concertation dans la réponse institutionnelle aux défis de la dépendance des personnes âgées.

<sup>2</sup> Site internet : <http://www.sofrphilos.fr>

L'approche d'Amartya Sen, comme l'approche parallèle de Martha Nussbaum, repose sur des présupposés très généraux qui se voient toutefois attribuer, en eux-mêmes, une importance discriminante : l'exigence d'un traitement égal des personnes par l'ordre social dans son ensemble (ce qui contredit tant d'usages sociaux et politiques largement répandus dans de si nombreux pays) et l'attention à ce qui advient aux individus, comme seul fondement ultime de l'évaluation (ce qui introduit évidemment une restriction très importante, que la plupart des moralistes estiment pleinement justifiée, sur le type d'information que l'on prend en compte).

## 2. BASES DE L'APPROCHE PAR LES CAPACITÉS

À la suite de Jean de Munck<sup>3</sup>, on peut souligner la conjonction, dans l'approche par les fonctionnements et les capacités chez A. Sen, du souci du libre choix et du souci de l'épanouissement personnel. Il s'agit d'une approche qui vise à donner forme à la description et à la compréhension des aspects de la situation des personnes qui intéressent l'évaluation sociale. Un fonctionnement au sens d'A. Sen est une utilisation (ou conversion) de caractéristiques de certains biens dont on dispose ; on peut alors s'intéresser, pour des individus qui ont un vecteur de biens à leur disposition, au vecteur des fonctionnements qu'ils réalisent au moyen de ces biens. Cependant il y a à ce niveau un élément de choix : à partir des biens auxquels j'ai accès, je peux choisir telle ou telle utilisation de leurs caractéristiques pour parvenir à tel ou tel état personnel ou à telle ou telle manière de faire certaines choses.

La capacité de choix intervient au titre de la prise en compte du fait d'être un *agent* et de l'éprouver soi-même (dans l'engagement, dans la recherche d'intégrité au regard de ses propres valeurs, dans le fait d'éprouver que l'on est soi-même la cause de changements dans le monde). Mais elle concerne aussi le fait de *vouloir* des choses, qui intervient d'une manière cruciale dans la *satisfaction* (et par là dans le « bien-être » en un sens général – *i.e.* dans le degré auquel on peut dire que la situation de la personne est « bonne ») et dans la *capacité* (*capability*) : l'ensemble des vecteurs de fonctionnements qu'un individu peut atteindre), la capacité étant conditionnée d'une part par l'étendue du

---

<sup>3</sup> J. de Munck, « Présentation », dans : *La Liberté au prisme des capacités*, J. de Munck et Bénédicte Zimmermann (dir.), Paris, Editions de l'EHESS (série « Raisons pratiques »), 2008.

spectre des biens accessibles et, d'autre part, par l'étendue du spectre des fonctions d'utilisation éligibles pour transformer en « fonctionnements » les caractéristiques des biens.

L'approche proposée par A. Sen permet également de tenir compte du potentiel d'épanouissement individuel de chacun, qui renvoie en particulier à la satisfaction, entendue comme contentement lié à la réalisation des choses voulues. La satisfaction est une composante très importante, quoique non exclusive, du bien-être, dont la compréhension la plus large doit aussi faire intervenir des aspects procéduraux, qui concernent donc la manière de parvenir aux réalisations auxquelles on attribue de la valeur, par où l'on voit que certains aspects du bien-être sont directement en communication avec des faits que l'on décrit, à propos de la personne, en termes de liberté. Toutefois, la satisfaction ne se voit pas reconnaître d'emblée, à elle seule, une valeur d'orientation normative (sur ce qu'il faut faire, ce qu'il faut conseiller, etc.) ; c'est pourquoi l'« évaluation » au sens d'A. Sen coexiste avec la satisfaction plutôt qu'elle ne s'y réduit.

Il s'agit d'une approche qui, d'emblée, met en relation l'étude des contextes sociaux et l'étude de l'éthique sociale, d'une manière qui a profondément influencé le développement de l'économie du bien-être et ses relations avec la philosophie morale et politique<sup>4</sup>. En effet, elle conduit à s'intéresser (comme le souligne J. de Munck, *op. cit.*) à des éléments tels que l'incidence du contexte social sur les processus de réalisation de certaines actions (et l'obtention de résultats) et les supports sociaux des capacités individuelles (en réponse à une question telle que « comment la mise en œuvre des capacités peut-elle s'opérer concrètement dans une société donnée ? »). Cette association de l'enquête empirique et du questionnement normatif s'est avérée précieuse, par exemple, pour aborder les chaînes causales qui relient entre elles, dans les faits, différentes formes de liberté qui sont les unes et les autres pertinentes d'un point de vue normatif.

En partant notamment de *Inequality Reexamined* (Harvard University Press, 1992), on peut remarquer tout d'abord qu'A. Sen s'oppose à l'idée selon laquelle l'évaluation normative des états de la société et du statut des personnes doit se fonder exclusivement sur le bien-être subjectif de ces personnes. C'est à ce niveau que son projet de dépassement de l'économie normative traditionnelle est le plus clair. Ainsi, il est possible qu'une personne victime de mauvais traitements ou de privations

---

<sup>4</sup> V. notamment Anthony Atkinson, « The contributions of Amartya Sen to welfare economics », *Scandinavian Journal of Economics*, 101 (1999), n° 2, p. 173-190.

illégitimes ajuste ses ambitions à la mauvaise fortune : il faut pourtant trouver le moyen de caractériser sa situation comme mauvaise.

Ce sont les états des personnes ou leurs actions qui sont décrits au moyen d'une liste de performances (*functionings*), qui renvoient à différentes dimensions réelles du bien-être, tandis qu'un ensemble d'aptitudes ou capacités (*capability set*) décrit les différentes occasions dont disposent les personnes pour atteindre, selon leur choix, différentes qualités de bien-être. Cependant les listes restent largement indéfinies afin de préserver la flexibilité ou l'adaptabilité du cadre théorique, ce qui donne lieu à la fois à des critiques et à des tentatives de redéploiement opérationnel<sup>5</sup>.

L'approche défendue exprime une idée de base, qui a présidé aux travaux du Programme des Nations Unies pour le Développement : le développement concerne, fondamentalement, l'élargissement significatif des possibilités de choix offertes aux personnes (davantage que l'accroissement du revenu national, même s'il y a évidemment quelque rapport – tant conceptuellement qu'empiriquement – entre les deux choses).

Il s'agit d'adopter, pour reprendre le titre du chapitre 1 de *Development as Freedom*, la « perspective de la liberté », dont A. Sen a pu montrer d'ailleurs à plusieurs reprises (et à propos de Marx, dans ce chapitre), qu'elle est présente depuis longtemps, sous différentes formes, dans l'histoire de la pensée économique et dans ses rapports avec la théorie politique<sup>6</sup>.

Dans *Development as Freedom* en particulier, on remarque la place importante accordée par A. Sen à la question des rapports entre la perspective de la liberté (qui recoupe largement celle des droits de l'homme ou des droits fondamentaux, dans le monde contemporain) et la diversité des références culturelles, en particulier, d'un continent à l'autre. Alors que cet auteur insiste considérablement sur les problèmes de la perplexité quant aux fondements ultimes des droits de l'homme (comme on le voit aussi dans un article important, « Eléments d'une théorie des droits humains »)<sup>7</sup>, il est aussi celui qui soutient que des raisons fortes convergent vers la défense active, dans un monde culturellement divisé, des

<sup>5</sup> V. notamment Ingrid Robeyns, « Selecting Capabilities for Quality of Life Measurement », *Social Indicators Research* 74 (2005), p. 191-215.

<sup>6</sup> A. K. Sen, *Development as Freedom*, New York, Alfred Knopf, 1999.

<sup>7</sup> A. K. Sen, « Elements of a Theory of Human Rights », *Philosophy and Public Affairs*, 32 (4), 2004, p. 315-356 ; tr. fr. « Eléments d'une théorie des droits humains », dans J. de Munck et Bénédicte Zimmermann, *op. cit.*

libertés fondamentales et des formulations associées en termes de « droits ».

Si l'on reprend les termes du chapitre 10 de *Development as Freedom*, il doit en aller ainsi à cause de l'importance intrinsèque de ces libertés, à cause de leur rôle incitatif dans la création politique des conditions de la sécurité économiques et, enfin, à cause de leur rôle constructif dans l'engendrement des valeurs de référence et des priorités. Ces différents éléments ne sont ni spécialement européens ni spécialement nord-américains : ils sont transculturels, ce qu'A. Sen tâche de montrer par un parcours attentif aux différences culturelles, en discutant avec pertinence, notamment, les traditions intellectuelles asiatiques qui sont parfois sollicitées pour contester la primauté des libertés individuelles<sup>8</sup>.

L'ensemble de capacités peut être interprété dans une perspective de liberté positive : il précise ce que les personnes peuvent choisir de vivre ou de faire<sup>9</sup>. Il est en lui-même un support d'évaluation normative, conjointement avec les réalisations ou performances, subsumées sous l'expression de « fonctionnements »<sup>10</sup>. De fait, les individus peuvent prendre intérêt non seulement à ce qu'ils font ou à l'état dans lequel ils se trouvent, mais aussi au processus qui les conduit à cela (un processus qui peut comporter de l'engagement, une implication de l'individu en tant qu'agent, une certaine qualité des rapports sociaux, des enjeux de respect des droits, etc.).

On pourrait se demander si l'intérêt de l'ensemble des options ouvertes à l'individu tient seulement à la liberté de choix. La position d'A. Sen est la suivante : l'évaluation de l'état dans lequel se trouvent les personnes doit se fixer en considérant à la fois les opportunités de choix et les vecteurs de « performances » qui sont choisis parmi l'ensemble des possibilités. La « liberté réelle de choix » est alors ce qui est en cause et c'est une perspective pertinente pour la justice sociale<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> V. aussi Peter Evans, « Collective Capabilities, Culture and Amartya Sen's Development as Freedom », *Studies in Comparative International Development*, 37 (2002), n° 2, p. 54-60.

<sup>9</sup> Il s'agit dès lors d'une notion qui est liée au pluralisme dans les choix de vie, à la capacité de « choisir sa vie », comme le soulignent Delphine Corteel et Bénédicte Zimmermann dans « Capacités et développement professionnel », *Formation-emploi*, 98 (2007), p. 25-39.

<sup>10</sup> Afschin Gandjour, « Mutual Dependency Between Capabilities and Functionings in Amartya Sen's Capability Approach », *Social Choice and Welfare*, 31 (2008), p. 345-350.

<sup>11</sup> Voir Jean-Michel Bonvin et Nicolas Favarque, « L'accès à l'emploi au prisme des capacités. Enjeux théoriques et méthodologiques », *Formation-emploi*, 98 (2007), p. 9-23, p. 10. Les auteurs insistent à juste titre sur l'importance de la participation des per-

La production ou l'opérationnalisation d'une vision acceptable de la justice sociale est par ailleurs donnée par certains auteurs (notamment Thomas Pogge)<sup>12</sup> comme un critère essentiel pour l'adoption éventuelle d'indicateurs concernant les capacités ou pour le choix entre des indicateurs concurrents à l'intérieur de cette catégorie. A. Sen, de son côté, prend soin de donner un statut particulier aux jugements sur le bien-être social, sans confusion avec la description proprement empirique (même si sa contribution a pu être sollicitée dans la direction du dépassement du clivage entre jugements de fait et jugements de valeur)<sup>13</sup>.

Se réclamant à l'occasion d'Aristote (quoique dans un registre moins directif que chez M. Nussbaum), A. Sen entend renouer avec l'enquête sur les aspects objectifs (ou du moins, objectifs compte tenu de ce qui est voulu par l'agent) de la « bonne vie ». Cette démarche n'est pas isolée. Ainsi, J. Rawls a voulu, lui aussi, dépasser les conceptions subjectivistes en faisant appel à la notion d'un indice de biens primaires (nécessaires à l'existence convenable pour toute conception de l'existence convenable)<sup>14</sup>. A. Gibbard a cherché dans l'évaluation de ce qui rend une vie « digne d'être vécue » un fondement possible des comparaisons interpersonnelles de bien-être (honnies des économistes, avec quelques exceptions importantes, depuis le temps de Pareto)<sup>15</sup>. Serge-Christophe Kolm a évoqué, pour sa part, des « préférences fondamentales », identiques pour tous, qui incluraient dans leurs arguments toutes les causes possibles de divergences dans les évaluations individuelles – renouant ainsi avec l'hypothèse d'une « nature humaine »<sup>16</sup>. Certaines recherches empiriques examinent les corrélations entre le bien-être et les capacités<sup>17</sup>.

---

sonnes concernées dans la définition des normes sociales qui servent à élaborer les mesures effectives que l'on associe aux capacités.

<sup>12</sup> T. Pogge, « Can the Capabilities Approach Be Justified ? », disponible (à partir du 10/01/2007) sur le site internet *Equality Exchange* <http://mora.rente.nhh.no/projects/EqualityExchange/>

<sup>13</sup> V. en particulier : Hilary Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2002 ; tr. fr. *Fait/Valeur : la fin d'un dogme et autres essais*, Paris, Editions de l'Eclat, 2004.

<sup>14</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1971 (tr. fr. *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987).

<sup>15</sup> Allan Gibbard, « Interpersonal Comparisons : Preference, Good, and the Intrinsic Reward of a Life », in *Foundations of Social Choice Theory*, J. Elster et A. Hylland (dir.), Cambridge, Cambridge University Press et Paris, Editions de l'EHESS, 1989, p. 165-193.

<sup>16</sup> Serge-Christophe Kolm, *Justice et équité*, Paris, Editions du CNRS, 1972.

<sup>17</sup> Paul Anand, Graham Huner et Ron Smith, « Capabilities and Well-Being : Evidence Based on the Sen-Nussbaum Approach to Welfare », *Social Indicators Research*, 74 (2005), p. 9-55.

Cette évolution répond à des préoccupations à la fois théoriques et pratiques. À l'échelon théorique, il s'agit de reconnaître que la liberté de choix, les « chances dans la vie » et certains aspects objectifs de la qualité de vie doivent avoir leur importance dans l'évaluation normative des états de la société, bien au-delà du contentement subjectif d'une part, du revenu d'autre part. L'évaluation objective, cependant, doit faire droit à la diversité des projets et des formes de vie. Il faut également prendre davantage en compte le degré auquel la qualité d'« agent » est reconnue aux personnes, comme on le voit chez A. Sen, dans *Development as Freedom* (chapitre 8) à propos de l'examen de la condition des femmes et de leur rôle dans le changement social. En effet, dans différentes cultures, on remarque les difficultés auxquelles les femmes font face pour être reconnues comme des agents autonomes dans les affaires publiques (à cause de problèmes d'accès aux responsabilités publiques), mais aussi dans l'élaboration ou le remaniement de leur propre forme de vie et de leur environnement immédiat (notamment local, familial et socio-professionnel).

L'un des enjeux du développement de la théorie des fonctionnements et des capacités est de parvenir à une meilleure appréciation des inégalités réelles, dont on estime qu'elles peuvent (ou doivent) être combattues. À cet égard, les données sur les ressources (matérielles ou financières) ne sont pas suffisantes, parce que l'aptitude à tirer parti de ces ressources est très variable selon les qualités personnelles et selon le contexte social. Il s'agit aussi d'aider à préciser la répartition des compétences ou responsabilités institutionnelles pour le développement socio-économique, ce qui peut fournir une clé pour la comparaison de l'approche par les capacités et d'autres approches (par exemple, centrées sur les droits humains)<sup>18</sup>. Il est plausible qu'une analyse axée sur les capacités contribue, davantage que la recherche du respect formel de « droits », à la structuration d'entreprises pragmatiques comportant des collaborations multi-sectorielles, des bilans des essais et erreurs, une évaluation du niveau des résultats concrets, etc. Les acteurs institutionnels les mieux placés pour les démarches de ce type doivent peut-être alors se voir confier des responsabilités accrues. Enfin, si l'on suit A. Sen, l'approche par les fonctionnements et les capacités doit fournir des outils de suivi préventif des différents groupes sociaux, pour éviter

---

<sup>18</sup> Pour une discussion de ce genre, conduite à partir de l'approche de M. Nussbaum, voir : Ville Päiväsalo, « Responsibilities for Human Capabilities : Avoiding a Comprehensive Global Program », *Human Rights Review*, 2009, DOI 10.1007/s12142-009-0148-9.

que tel ou tel d'entre eux ne connaisse une détérioration grave et difficilement réversible de ses conditions de vie.

### 3. REPÈRES SUR L'INDICATEUR DE DÉVELOPPEMENT HUMAIN ET SON LIEN AVEC LES CAPACITÉS

#### A. Aspects généraux

L'approche par les capacités détermine une sensibilisation (du public, des décideurs, des enceintes internationales...) à certains problèmes demeurés inaperçus dans le cadre des approches traditionnelles, du type PIB (ou PNB) par habitant. Elle a contribué à accréditer la pertinence du développement de nouveaux indicateurs, en particulier l'Indicateur de Développement Humain (IDH) du « Rapport sur le développement humain » du PNUD, publié annuellement depuis 1990. A. Sen a contribué à élaborer cet indicateur, travaillant de concert avec Mahbud ul Haq. Un indice tel que l'IDH présuppose une sélection de l'information, et tout d'abord des aspects de la réalité qui apparaissent pertinents pour l'élaboration et la diffusion d'informations pertinentes.

L'indicateur IDH du PNUD donne une mesure (entre 0 et 1, sans unité) qui est le barycentre, avec des pondérations égales, de mesures qui concernent les facteurs suivants : l'état sanitaire de la population (saisi à travers l'espérance de vie à la naissance) ; le niveau d'éducation (niveau d'instruction mesuré par un taux de scolarisation combiné au taux d'alphabétisation, avec une pondération deux fois supérieure pour l'alphabétisation) ; le niveau de vie ou la richesse monétaire (à travers le « PIB réel » par habitant <sup>19</sup> calculé en parité de pouvoir d'achat) <sup>20</sup>.

Des incertitudes demeurent sur l'importance relative de la contribution respective des trois facteurs pris en compte ; on peut aussi s'interroger sur la manière d'articuler ces facteurs avec d'autres aspects potentiellement importants pour les évaluations sociales. Cependant, les facteurs intervenant dans la construction de l'indicateur partagent cer-

---

<sup>19</sup> C'est une mesure « corrigée de l'inflation » ; si l'on considère des comparaisons longitudinales au long du temps ou transversales de pays à pays, c'est  $Y/P$  (où  $P$  est un indice des prix et  $Y$  le revenu).

<sup>20</sup> Cela signifie que l'on est capable d'identifier des sommes monétaires assurant le même pouvoir d'achat dans tous les pays : pour cela, il faut qu'il y ait un indice pour le calcul du niveau de  $P$  qui soit fondé sur le même panier de biens d'un pays à l'autre. Les problèmes techniques à la fois philosophiques et économiques relatifs à ces calculs étaient abordés avec soin dans l'ouvrage collectif dirigé par Geoffrey Hawthorn, *The Standard of Living*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

taines caractéristiques remarquables, vers lesquelles nous nous tournons maintenant.

#### B. L'importance dans la vie de chacun

On peut notamment signaler, en premier lieu, leur caractère substantiellement important pour la vie de chacun, pour des raisons qui concernent le bien-être, les réalisations dans la vie, les choix que chacun est en mesure de faire (notamment des choix *expressifs* de la personnalité de chaque personne, des choix témoignant d'*engagements* qui ont de l'importance aux yeux des personnes...) <sup>21</sup>.

Bien sûr, des choix de valeurs sont impliqués, qui peuvent être mis en débat. Par exemple, si la longévité est importante, le rapport culturel à la vie et à la mort ne l'est pas moins : on fait cependant le choix de considérer que ce qui est primordial pour le développement humain est de vivre longtemps <sup>22</sup>. De même, l'éducation formelle est privilégiée plutôt que la bonne intégration dans la communauté par l'apprentissage des coutumes, des usages communautaires traditionnels, etc. Néanmoins, du point de vue du bien-être subjectif, ou encore du contentement dans la vie, la bonne intégration à un groupe social ou culturel par des rites ou par des apprentissages traditionnels pourrait avoir une importance plus grande que celle de l'éducation formelle. Ici encore, des jugements de valeur définis sont impliqués.

Pour ces raisons, l'approche préconisée par A. Sen exprime un point de vue qui passe pour « moderniste » dans les pays en développement. Ce point de vue recouvre effectivement des choix de valeurs assumés. Plus précisément, on peut dire qu'il s'agit d'une perspective qui associe étroitement le bien-être (au-delà du contentement subjectif) à une appréciation impersonnelle des opportunités concrètes offertes aux personnes. On s'intéresse spécialement aux opportunités qui sont valorisées à la

<sup>21</sup> Sur ces aspects de l'approche d'A. Sen, voir notamment A. K. Sen, « Why Exactly is Commitment Important for Rationality ? », dans Peter (F.) et Schmid (H.-P.) (dir.), *Rationality and Commitment*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 17-27.

<sup>22</sup> Comme le soulignent maints historiens et anthropologues, l'enracinement culturel des formes de vie ou des événements dans la vie est important pour apprécier leur contribution au bien-être, à l'épanouissement, au contentement, etc., autrement dit, à toutes ces choses qui motivent l'entreprise d'élargissement des indicateurs du développement à la prise en compte d'une information plus riche que par le passé. Cela peut notamment se traduire, en éthique médicale, par des enjeux de pondération de la durée de vie et de la qualité de vie. Néanmoins ces arbitrages fins s'inscrivent dans une perspective globale de promotion de la santé et de soutien à la vie, sans lien avec un arbitrage hypothétique entre une telle perspective et, d'un autre côté, un effort collectif qui porterait plutôt sur les attitudes culturelles face à la vie et à la mort.

fois socialement et subjectivement, et qui sont capables par ailleurs de faire l'objet de choix personnels significatifs (ce qui explique l'importance accordée à la contribution de Sen dans le courant de la pensée politique libérale).

Concernant le pouvoir d'achat, il est facile de mettre en doute le rapport avec le bien-être ou le développement personnel. L'intervention de cette notion prend le relais du recours traditionnel à des indicateurs du type « revenu par habitant ». Pourquoi, justement, a-t-on si souvent associé le développement au niveau du revenu par habitant ? Ce n'est pas un moyen très crédible de parvenir à une estimation du bonheur des habitants (et l'on pourrait dire la même chose du pouvoir d'achat). En outre, les indicateurs de revenu par habitant livrent des indications moins directement pertinentes que les indicateurs de pouvoir d'achat sur l'aptitude concrète des personnes à tirer parti de l'économie dans laquelle elles évoluent. Néanmoins le revenu moyen par habitant donne bien une indication sur le niveau auquel l'économie, éventuellement au prix de remaniements dans l'organisation ou les droits de propriété, pourrait répondre aux souhaits des personnes concernant ce qu'elles peuvent retirer de leur vie économique. Les indicateurs de pouvoir d'achat donnent à ce sujet une indication plus concrète. Ce qui est en jeu dans ces notions est, fondamentalement, la contribution de l'économie à la satisfaction des attentes des personnes ou des foyers.

Néanmoins, on peut tout à fait mettre en doute le lien présumé entre d'une part des consommations abondantes et, d'autre part, l'épanouissement personnel. On peut aussi interroger la relation entre le développement personnel et le niveau de la capacité de choix (sous contrainte budgétaire) entre des paniers de biens, quoi qu'il en soit de la volonté de l'agent de consommer beaucoup ou non. Enfin, que dire vraiment de la corrélation entre la disponibilité sous la forme de « biens » ou « services » d'un plus grand nombre de choses (le fait que l'on retrouve dans les paniers de biens des choses qui n'ont pas toujours été considérées comme des « biens ») et l'accroissement des occasions de développement personnel ?

Les riches n'étant pas systématiquement plus heureux que les pauvres, on peut notamment estimer que l'abondance de la consommation ne joue pas un rôle absolument prédominant dans le développement personnel. On peut penser par exemple au destin tragique de personnalités par ailleurs très riches. Il est impossible d'exclure qu'une personne très pauvre, consommant très peu et vivant très modestement soit beaucoup plus satisfaite ou heureuse qu'une autre personne beaucoup plus

riche, habituée à une consommation abondante et vivant fastueusement. On n'est aucunement fondé à exclure que la première de ces deux personnes bénéficie d'un bien-être subjectif et d'un degré d'épanouissement personnel nettement supérieurs. Rappelons aussi la dénonciation féministe, en Amérique du Nord surtout<sup>23</sup>, de la condition de vie décrite comme misérable de femmes au foyer dont le foyer bénéficie pourtant d'un pouvoir d'achat qui doit être considéré comme élevé à l'échelle mondiale : une partie du problème tient au contrôle sur les paniers de biens (les femmes au foyer dépendant du bon vouloir du conjoint), un autre point problématique étant la restriction, par l'effet de conventions sociales diverses, du spectre des biens et services auxquelles les femmes ont accès.

Moins la contrainte budgétaire est serrée, plus la capacité de choix, de quelque manière (crédible) qu'on la mesure, sera grande. Sur le fond, on ne sera pas systématiquement plus épanoui, même en maintenant toutes choses égales par ailleurs, parce que l'on a la capacité de consommer davantage, que l'on consomme effectivement ou pas par ailleurs. La théorie des capacités de Sen est justement destinée à prendre au sérieux les pures virtualités de ce genre, l'existence réelle de choix possibles. Pour certains profils psychologiques (comportant par exemple une valorisation comparée d'un certain type pour le présent et l'avenir) et dans certaines conditions d'existence (par exemple le degré de facilité du recours à l'emprunt), l'existence de choix possibles accrus peut cependant induire des choix regrettables. Il peut y avoir aussi des personnes peu intéressées par l'étendue de leurs consommations : des ascètes, des partisans de modes de vie alternatifs (peu centrés sur les consommations les plus courantes), localistes (peu sensibles aux occasions d'accroissement de bien-être liées à l'intensification des échanges internationaux)<sup>24</sup>, etc.

Les liens présumés entre l'accès à un grand nombre de paniers de biens possibles et l'épanouissement sont importants dans de nombreuses approches par les capacités. Cependant l'existence de liens *systéma-*

---

<sup>23</sup> V. par exemple Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990.

<sup>24</sup> Rappelons que certains économistes soutiennent la thèse suivante : une partie de la prospérité passe inaperçue parce qu'elle consiste dans le fait même de la diversité des biens accessibles ; par exemple, le PIB par habitant ne donne pas d'indication sur la variété des biens culinaires auxquels les consommateurs ont accès. Or, depuis quelques décennies, les consommateurs de nombreux pays (notamment les pays occidentaux) ont un accès de plus en plus facile, sur une base régulière, à des biens culinaires illustrant les traditions du monde entier.

*tiques* de ce genre peut être questionnée à la fois du point de vue de la disponibilité reconnue (légale) et du point de vue de la disponibilité réelle. Ainsi, du simple point de vue de la disponibilité réelle, la facilité d'accès à des produits stupéfiants ne signifie pas nécessairement que le développement personnel se trouve mieux servi. Aucune raison ne permet de croire que la liaison serait systématiquement rétablie par l'effet d'une reconnaissance légale de l'accessibilité concrète. Il suffit, pour défendre cet argument, de reconnaître que dans un cas comme celui des stupéfiants, les raisons de la mise en doute de la contribution au développement personnel de l'accessibilité des biens excèdent largement les inconvénients associés à la répression et aux sanctions (la santé est également – et peut-être plus gravement – en cause). En outre, bien que la formulation d'arguments de ce type comporte inévitablement une nuance paternaliste, de nombreuses personnes font valoir que certains des biens ou services auxquels les consommateurs ont accès nuisent à leur épanouissement individuel (jeux vidéos violents, jeux d'argent, émissions de télévision intrusives pour la vie privée des personnes, magazines au contenu contestable, etc.).

### C. Le statut de condition préalable et l'objectivité

Les facteurs pris en compte dans l'IDH ont également pour caractère remarquable un statut de condition préalable, concernant de nombreuses réalisations et formes d'accomplissement personnel. Sur ce point encore, l'approche de Sen hérite d'une intuition capitale de la théorie des biens primaires chez Rawls. L'auteur de la *Théorie de la justice* recommandait en effet de privilégier, pour apprécier les « valeurs sociales » pertinentes pour les questions de justice ou d'équité, des biens se prêtant à de nombreux usages et possédant le caractère de prérequis, au sens où leur jouissance est nécessaire à la jouissance d'une variété d'autres biens.

Parmi les caractéristiques des facteurs considérés, on relèverait, en troisième lieu, la relative objectivité dans l'appréciation. Quoiqu'il en soit des difficultés méthodologiques, il est possible de mobiliser, concernant ces facteurs, des procédures contrôlées de documentation et de mesure, qui permettent la construction de comparaisons entre les situations des personnes. Cette possibilité contraste avec le caractère évanescant des appréciations du contentement subjectif ou de la satisfaction (dont on admet le plus souvent qu'elles se prêtent tout au plus à des mesures purement ordinales – fondées sur une information du type « je préfère ceci à cela » – et ne tolérant aucune comparabilité interpersonnelle). En somme, l'indicateur peut être vu comme le résumé et

l'agrégation d'informations ayant une certaine signification quantitative et interpersonnellement comparable – ce qui n'implique pas que la notion englobante de développement humain, telle qu'elle est appréhendée par l'indicateur que l'on construit, soit elle-même susceptible d'une interprétation quantitative et interpersonnellement comparable.

La démarche d'A. Sen a été perçue comme le signe du regain d'une approche objectiviste (lui-même évoquant un « objectivisme positionnel »), par-delà le subjectivisme « ordinaliste » de la théorie économique des préférences. A. Sen a d'ailleurs été l'auteur qui a fourni des outils d'analyse pour aider à comprendre le sens que peut avoir la réintroduction d'un point de vue sur l'utilité ou le bien-être qui soit quantitatif ou qui tolère certaines comparaisons interpersonnelles<sup>25</sup>. Certains économistes (tel Arnaud Berthoud) ont d'ailleurs la conviction que l'économie ne peut viser ni étudier autre chose que le bonheur en un sens raisonnablement objectif : si les concepts subjectivistes de préférence ou d'utilité sont des repères valables, ce ne peut être qu'en raison de leur lien avec le bonheur<sup>26</sup>.

Dans l'histoire de la pensée économique, l'ascendant qu'a pris l'ordinalisme est lié, bien sûr, aux doutes sur la possibilité de mesurer, en un sens quantitatif quelconque, l'utilité, la satisfaction ou le bien-être. L'ordinalisme s'est aussi nourri de la recherche d'objectivité. Ainsi, on a voulu fonder l'étude des choix sur les comportements observables auxquels parviennent les agents dans des contextes de choix (chez Hobbes en politique, dans le behaviorisme en psychologie et, en économie, dans la doctrine de Pareto et de Hicks ou dans l'approche par les préférences révélées). La préférence pour l'ordinalisme a souvent partie liée, également, avec le risque perçu de l'arbitraire dans la comparaison des sensations telles que celles de plaisir<sup>27</sup>.

Dans le cas de l'IDH, l'information prise en compte peut, sans invraisemblance, être supposée comparable d'un individu à un autre d'après des raisons objectives. Ainsi, la condition dans laquelle se trouvent les individus au regard de la santé est souvent donnée comme interpersonnellement comparable dans une assez large mesure : on trouve des ar-

<sup>25</sup> Voir A. K. Sen, *Choice, Welfare and Measurement*, Oxford, Basil Blackwell, 1982.

<sup>26</sup> Arnaud Berthoud, *Une philosophie de la consommation : Agent économique et sujet moral*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2005.

<sup>27</sup> Henri Bergson demande ainsi, dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* : « Qu'est-ce qu'un plus grand plaisir, sinon un plaisir préféré ? Et que peut être notre préférence sinon une certaine disposition de nos organes, qui fait que, les deux plaisirs se présentant simultanément à notre esprit, notre corps incline vers l'un d'eux ? » (chapitre 1).

guments convergents qui conduisent les uns et les autres à s'accorder sur le fait que telle personne « va mieux » que telle autre pour ce qui concerne la santé, alors qu'il est plus difficile de se mettre d'accord sur la contribution au contentement subjectif (ou encore, au bonheur ou à l'épanouissement personnel) de tel ou tel attribut du statut de santé.

Cette dissymétrie s'observe également dans le champ de l'éducation. Il est difficile de statuer au sujet de la comparaison intersubjective des bénéfices psychologiques retirés de l'éducation formelle. Pourtant cela n'empêche pas de dire que telle personne a bénéficié d'une éducation plus complète ou plus approfondie que telle autre. Dans la formulation de jugements de ce genre, on peut évidemment trouver une variabilité importante, une diversité avérée et irréductible des manières de se prononcer. Ainsi, il peut y avoir des variations dans la comparaison des mérites respectifs des formations générales ou techniques, de l'enseignement supérieur universitaire ou extra-universitaire, des références culturelles structurantes pour l'enseignement suivi (aller au « lycée français » ou au « lycée arabe » par exemple, dans un pays arabe en partie francophone). Néanmoins, cette variabilité reste contenue et ne remet pas en cause l'existence d'un noyau très important de jugements convergents, reposant sur des raisons partagées par tous. Ainsi, chacun convient que l'on est mieux éduqué si l'on sait lire et écrire (par comparaison avec l'analphabétisme). Ce jugement est quasiment tautologique car toutes les approches jugées socialement crédibles du niveau d'éducation incorporent, à titre d'élément constitutif important, la référence à l'alphabétisation. De même, il y a un large consensus autour du fait que l'accès à l'enseignement secondaire améliore le niveau des connaissances et l'enseignement supérieur, l'aptitude à l'analyse raisonnée des problèmes.

En somme, éducation et santé sont les candidats les plus habituels et les plus crédibles pour la formation de jugements à la fois substantiels et objectifs. Ils donnent une base d'information interpersonnellement comparable à un certain degré, qui offre bien une certaine perspective sur le bien-être conçu de manière large.

La santé et l'éducation sont, de plus, des facteurs qui ont une signification politique et économique particulière. Lorsqu'on se réfère à ces notions (et aux indicateurs sociaux associés) pour former des jugements évaluatifs, on se concentre sur des comparaisons à la fois importantes et objectives. Mais importantes dans quel cadre ? Elles ne sont pas nécessairement importantes pour se rapprocher des notions courantes à propos du développement personnel, du bonheur individuel ou de la satisfaction

individuelle dans la vie. En effet, le type d'objectivisme qu'illustre l'approche d'A. Sen ne véhicule pas l'espoir de retracer le développement personnel de chacun. Le développement de l'approche par les capacités et la construction d'un indicateur de développement humain ne sont pas à confondre avec la réinvention d'un point de vue cardinaliste et favorable aux comparaisons interpersonnelles dans la théorie de l'utilité ou dans l'appréciation du bonheur. Il s'agit plutôt de fournir des repères pour l'évaluation et l'action à l'échelle de la société dans son entier.

Concernant la troisième composante (le pouvoir d'achat), il y a bien une mesurabilité incontestable, aboutissant à des données objectives autorisant les comparaisons (entre deux moments du temps ou entre deux populations). Bien sûr, des choix conventionnels sont requis à un certain niveau, notamment pour la mesure de la production – quels sont les biens et services inclus – ou, lorsqu'il s'agit d'indices calculés en valeur réelle, pour le choix des biens et services servant de support au calcul de l'indice des prix.

Pour élaborer un indice reposant sur une parité de pouvoir d'achat, dans une perspective transnationale (et donc transculturelle, admettant pour horizon une très grande diversité des formes de vie), il faut de toute nécessité prendre des décisions uniformisantes pour sélectionner les biens et services pertinents. Des problèmes de manque d'homogénéité se posent aussi à l'échelle nationale : pour établir un pouvoir d'achat, on est amené à effacer des différences bien réelles dans la nature des biens fournis (par exemple, si l'on s'intéresse à la possibilité d'acheter un soda, il faudra considérer cet achat sans différencier l'achat d'un soda sur les Champs-Élysées du même achat dans un petit village, alors que ce sont des opérations assez différentes l'une de l'autre, les prix étant contrastés eux aussi).

Par ailleurs, comme n'importe quel agrégat social, l'IDH introduit tacitement des possibilités de compensation (un arbitrage entre éducation et santé à indice constant, par exemple) qui expriment des jugements de valeur inscrits dans la construction même de l'indice, en particulier dans la pondération des dimensions prises en compte. On remarque également l'absence de prise en compte explicite des libertés publiques ou des droits de l'homme – c'est l'une des principales critiques actuelles. Cette dernière critique est substantielle et va bien au-delà des inévitables perplexités méthodologiques dans la construction d'indicateurs sociaux agrégés.

De ce point de vue, des pays à régime politique autoritaire se trouvent notablement surévalués en termes de développement humain, si l'on se réfère aux exigences qui ont présidé à l'approche de Sen, centrée sur les facultés de choix significatives. Il y a là réellement un problème et l'on peut penser, à cet égard, que l'influence politique croissante des pays à régime autoritaire, dans le monde, bloque le progrès vers un indicateur global réellement convaincant.

D'autres aspects importants de la « mise en capacité » des individus échappent à l'indicateur IDH, en particulier, ce qui concerne les droits à la parole et à l'inclusion dans la délibération, si importants pour ce que l'on a pu appeler une « atmosphère locale d'initiative et de liberté »<sup>28</sup>.

#### 4. ETHIQUE SOCIALE ET SÉLECTION DE L'INFORMATION

##### A. L'importance de l'information

Dans la construction de l'IDH et dans l'éthique des capacités qui sous-tend (quoique d'une manière assez relâchée) cet indicateur, il y a une dimension assumée de contribution à la *coordination* internationale des jugements sur les situations et les politiques. Une dimension sociale qui avait trop longtemps fait défaut est introduite. Ici se trouve illustré, d'un point de vue philosophique, un enjeu très actuel dans les recherches politiques : mieux comprendre la manière dont l'orientation, voire la construction des significations (ici, celle du *développement*), affecte la coordination entre les centres de décision. Interpréter le développement pour se coordonner entre acteurs du développement : ce processus est lié à la sélection de l'information, qui n'est certes pas indifférente pour l'éthique sociale.

De fait, les développements opérationnels de l'éthique des capacités prolongent et illustrent une préoccupation ancienne dans les travaux d'Amartya Sen, en l'occurrence l'idée qu'il y a un lien essentiel entre, d'une part, la sélection de l'information qui se trouve associée aux principes de jugement éthique (ce qu'il appelle la « base d'information ») et, d'autre part, le sens et la portée de ces principes<sup>29</sup>. L'intuition initiale est qu'une porte d'entrée, pour comprendre la teneur (et apprécier le mérite et la portée) des principes éthiques, est donnée par l'observation

<sup>28</sup> Robert Salais, « Pour une approche par les capacités », *Formation-emploi*, 98 (2007), p. 5-8 ; p. 7.

<sup>29</sup> A. K. Sen, « Informational Analysis of Moral Principles », in R. Harrison (dir.), *Rational Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 115-132.

tout d'abord du type d'information factuelle qu'ils conduisent à traiter et sur lequel on peut dire qu'ils « reposent » (en ce sens). Sans entrer dans le détail ici, on peut rappeler que cette approche a été importante pour certains développements intellectuels liés à l'œuvre de Sen, notamment l'introduction dans la théorie du choix social du format analytique des « fonctionnelles de choix social » permettant de faire varier les hypothèses sur la délimitation et le traitement de l'information, ou encore le débat (notamment entre Vivian Walsh, A. Sen et Hilary Putnam) sur les rapports entre approches normatives et sciences positives.

L'approche par les capacités illustre la portée, pour l'investigation empirique et le développement d'indicateurs, de considérations normatives. Elle suggère en effet que l'on peut éclairer la réalité empirique en usant de critères normatifs (qui conduisent à sélectionner des aspects spécifiques du monde empirique). La conception du bien-être à laquelle elle est associée illustre fort bien la catégorie, discutée par H. Putnam, des termes descriptifs « épais » réunissant la description empirique factuelle et des aspects évaluatifs.

#### B. Les bases du jugement sur les politiques sociales

À quel degré y a-t-il convergence entre l'élaboration de l'IDH et l'approche par les capacités ? La première est habituellement vue comme une mise en œuvre approximative de la seconde, à partir du même type d'information. Cependant des doutes sur la convergence des deux démarches se font jour.

Ainsi, Thomas Pogge a fait observer qu'il y a un aspect *statistique* de l'approche de l'IDH qui revient à privilégier la moyenne (sans tenir compte des moments d'ordre supérieur), d'une façon qui défavorise les individus les moins favorisés en matière de santé, les moins malades recouvrant leurs capacités plus facilement (avec moins de ressources). Si l'on veut faire croître la moyenne nationale en termes de longévité, il est approprié de concentrer les ressources sur les individus les mieux pourvus du point de vue de la santé, ce qui induit alors une discrimination à l'encontre des autres. Ainsi, le régime du traitement de l'information dans l'IDH pourrait avoir des conséquences discutables pour les jugements d'éthique sociale qui prennent appui sur cet indicateur. De même, pour l'éducation, on fera croître le score moyen si l'on concentre les ressources sur ceux qui, étant déjà les moins désavantagés, profitent le plus vite ou le plus facilement des ressources éducatives additionnelles.

On souligne aussi que le fait de privilégier la moyenne éloigne des bases individualistes qui étaient au cœur de l'approche par les capacités<sup>30</sup>.

Cette approche est également critiquée pour son caractère assez vague<sup>31</sup>. Néanmoins Jean de Munck (*op. cit.*) insiste au contraire sur ce qu'il y a de positif dans la versatilité interprétative et opérationnelle de l'approche d'A. Sen. De fait, cette approche a été élaborée à la manière d'une forme théorique générale destinée à être précisée d'une manière ou d'une autre, en visant la pertinence et l'adaptation au contexte.

Il y aurait une sorte de vertu d'« auto-limitation » qui reviendrait à éviter de figer excessivement les analyses théoriques en mobilisant une précision illusoire. De la sorte, on éviterait de compromettre la pertinence de l'application de la théorie. On saurait alors prendre en compte sérieusement, dans les évaluations, la spécificité des contextes sociaux dans une collectivité donnée. A. Sen lui-même insiste sur le fait que certaines des valeurs sociales les plus importantes, tels les droits individuels fondamentaux reconnus, sont des constructions sociales<sup>32</sup>. La question se pose donc – pour les droits comme les capacités – de savoir à quel degré il faut être précis dans leur formulation.

Les capacités au sens d'A. Sen sont souvent rapprochées des droits. Elles paraissent à première vue envelopper (a) différentes formes de non-empêchement ou absence d'obstruction (si je suis capable de faire un voyage, c'est notamment parce que personne n'a le droit de m'en empêcher) et (b) la capacité réelle d'obtenir certains résultats qui sont valorisés. Autrement dit, elles semblent bien correspondre aux droits qui témoignent d'une « liberté réelle » (si l'on veut employer une terminologie marxienne) : la capacité de mettre en œuvre les moyens de réaliser ce que l'on veut faire.

Par ailleurs, l'exercice concret des droits traditionnels du libéralisme suppose des capacités au sens d'A. Sen : il faut mobiliser des opérations telles que « s'informer », « porter plainte », ou « surveiller ses avoirs » et, de plus, être capable d'opérer une sélection et une combinaison de telles opérations sociales. Enfin, le rapprochement est favorisé par le fait que les capacités au sens d'A. Sen, comme les droits du libéralisme, tolèrent des interprétations courantes en termes de liberté (liberté de faire ou d'expérimenter ce que l'on veut dans certaines limites). Par là, il

<sup>30</sup> T. W. Pogge, « Can the Capability Approach Be Justified ? », in Martha Nussbaum & Chad Flanders (dir.), *Global Inequalities, Philosophical Topics*, n° special, 30 (2), 2004, p. 167-228.

<sup>31</sup> V. la thèse de Muriel Gilardone, soutenue le 10 déc. 2007 (Université de Lyon), « Contexte, sens et portée de l'approche par les capacités de Amartya Kumar Sen ».

<sup>32</sup> A. K. Sen, « Elements of a Theory of Human Rights » (*op. cit.*).

s'agit d'une approche typique du mouvement dit « post-bien-être » en économie et de sa tendance à renouer avec une conception « large » (ou « élargie ») du bien-être.

D'une manière qui creuse l'écart entre *droits* et *capacités*, on peut souligner qu'à la différence des droits fondamentaux relevant de la « liberté négative » et des droits sociaux les plus fermement implémentés (par exemple, le droit de ne pas subir de discrimination, le droit d'accès aux marchés, etc.), les listes de capacités ne prévoient pas de clé bien claire pour l'arbitrage entre les prétentions possibles des uns et des autres (autrement dit, pour l'arrêt réciproque des revendications concevables). Si l'on dit que X a le droit de proférer des insultes en public (autrement dit, si l'on interprète le respect de la libre expression d'une manière qui le permet), alors on a une indication précise sur les bornes imposées aux libertés des autres (on sait, en particulier, qu'ils ne vont pas pouvoir jouir du contrôle de leur propre image au-delà d'un certain seuil). De même, si l'on dit que Y a le droit de ne pas subir de discrimination fondée sur l'apparence physique à l'entrée d'un bâtiment universitaire, on sait que cela impose des bornes précises au droit des autres de se regrouper entre eux comme ils le souhaitent. Par contraste, dans une approche par les capacités, il est difficile de dériver des limites aussi précises. Cela semble lié au fait que l'on a affaire ici à des valeurs à promouvoir plutôt qu'à des choses exigibles face aux autres (et donc corrélées, d'une manière fort classique, à des obligations des autres).

Par ailleurs, dans la constellation des approches normatives qui peuvent contribuer à la délimitation justifiée des droits individuels, la théorie des capacités d'A. Sen semble avoir le mérite de fluidifier certaines oppositions qui, ailleurs, sont parfois trop tranchées. Par exemple, on peut penser à la distinction entre les facteurs internes et les facteurs externes de la bonne concrétisation des droits sociaux. Les uns et les autres apparaissent comme des facteurs dans l'accroissement ou dans la décroissance du degré auquel on peut exercer certaines capacités. De même, les capacités semblent unifier, dans un cadre conceptuel commun, des libertés qui relèvent de la « liberté positive » recouvrant la disponibilité des moyens (des libertés comprises comme des facultés de disposer, par certaines actions, de certains sous-ensembles de résultats escomptés que l'on peut viser) et des libertés relevant de la « liberté négative » (entendues comme des facultés de faire des choix menant à des résultats incorporant certaines formes repérables de non-interférence).

Cependant cette homogénéisation a de quoi déconcerter, si on la considère en rapport avec la pratique politique. C'est dans cet esprit que Claude Gamel a critiqué une vision de la justice sociale qui serait fondée, en dernière analyse, sur la correction des inégales facultés (internes) de conversion des ressources (externes) en bien-être et en opportunités. En donnant des rôles parfaitement symétriques aux ressources externes et aux caractéristiques internes dans le cadre d'une théorie unifiée, A. Sen ne nous oblige-t-il pas à subordonner l'action publique aux singularités des individus ?

Cette perspective peut être critiquée de manière convergente à partir de deux points de vue bien distincts. Si, d'une part, l'on est surtout préoccupé par les retards ou les manquements de l'action publique, on dira que cette « particularisation » des enjeux est de nature à rendre l'action publique tout à fait impraticable (comme le soulignait Platon dans *Le Politique*, elle ne peut s'adapter aux particularités de chacun, mais doit traiter les problèmes en gros et pour la généralité des cas). Symétriquement, si l'on est avant tout inquiet du risque de développement incontrôlé des interventions collectives, on pourra estimer que la théorie ouvre la voie, en rupture avec les idéaux d'impartialité, à une subordination de l'action publique aux cas particuliers. On soulignera alors que l'indétermination qui est constitutive des « capacités » est en fait consonnante avec une reformulation plus individualisée des droits sociaux, que l'on ne souhaite pas forcément<sup>33</sup>.

Cette critique attire l'attention sur ce qu'il y a de radical dans l'individualisme normatif d'A. Sen. Toutefois on peut souligner que les handicaps et les différences dans les talents socialement valorisés ne sont pas des phénomènes marginaux. Ils doivent en effet être pris en compte dans les orientations des choix collectifs, si l'on entend progresser vers une forme substantielle d'égalité. D'un point de vue pragmatique, bien sûr, il y a lieu de s'inquiéter de la possibilité que l'individualisation des interventions, trop difficile à mettre en œuvre, nuise à la mise en place d'interventions efficaces procédant de priorités claires et significatives pour le plus grand nombre. L'individualisation peut faire perdre de vue des enjeux plus généraux et mieux partagés, relevant notamment de priorités affirmées, qui devraient apparaître décisives pour régler l'accès à certaines ressources sociales importantes.

Poursuivant dans la même direction, on pourrait faire observer que l'approche d'A. Sen, par contraste avec celle de J. Rawls, vise à mieux

---

<sup>33</sup> Claude Gamel, « Que faire de "l'approche par les capacités" ? Pour une lecture "rawlsienne" de l'apport de Sen », *Formation-emploi*, n° 98 (avril-juin 2007), p. 141-150.

tenir compte des différences dans les conditions de vie, les modes de vie ou les aspirations associées. Or dans la pratique de l'action publique, quel que soit son niveau, on se concentre toujours sur des indicateurs et sur des ressources qui sont supposés importants pour les individus dans la généralité des cas. De là, un risque du point de vue de l'approche d'A. Sen elle-même, parce que cette approche possède un enracinement individualiste et pluraliste : pour concrétiser l'approche par les capacités (et l'idéal d'égalisation dont elle est porteuse), les institutions en charge de sa mise en œuvre devraient repérer des buts valables, des formes de vie typiques, des ambitions légitimes, etc. En pratique, cela se fera d'une manière qui risque d'être très homogénéisante, alors même que la théorie repose sur une individualisation marquée des enjeux de l'éthique sociale et de l'économie normative.

#### CONCLUSION

L'évolution qu'exprime l'approche d'A. Sen a influencé la production d'indicateurs mais elle recouvre des enjeux à la fois plus vastes et plus profonds. Elle est parallèle au mouvement que l'on observe dans les approches médicales et psychologiques du bien-être ou de la qualité de vie : ces concepts ne sont plus approchés simplement sur une base hédoniste ou de documentation du contentement mais en faisant aussi intervenir des capacités fonctionnelles des personnes. Ainsi la prise en compte des aptitudes a illustré un élargissement de la base d'information jugée pertinente. Or, de manière significative, on peut observer que pas davantage dans un cas que dans l'autre, cette prise en compte ne s'est traduite par la transition d'un discours sur le bien-être à un autre discours, complètement autre, à un discours entièrement consacré à la liberté par exemple.

Du point de vue éthique, donc, on s'est refusé à une telle césure. On n'est pas passé d'une conception socialisante axée sur le bien-être (le *welfare* des économistes) à une conception centrée sur ce qu'il y a d'individuel dans la *liberté* personnelle, alors même que certains auteurs libéraux, de Robert Nozick à Ian Carter, insistent volontiers sur le fait qu'à un certain moment, il faut assumer la transition claire d'un registre à un autre, au lieu de rester dans un milieu indifférencié regroupant des éléments tirés de l'une et l'autre rubrique. On peut dire que ce refus est significatif. Il s'est bien agi d'une démarche d'*élargissement* du concept de bien-être, l'un des arguments les plus forts, en arrière-plan, étant

qu'évidemment, le bien-être ne dépend pas seulement de ce que l'on fait ou de ce qu'on a atteint mais de ce que l'on sait pouvoir faire.

GUTTORM FLØISTAD

## FREEDOM AND DEMOCRACY

### RÉSUMÉ

*La société du bien-être a apporté beaucoup de biens, de plaisirs, voire même de bonheur. Elle repose sur le développement de la démocratie, l'accroissement de la liberté et des droits de l'individu, sur l'éducation et la technologie, ainsi que sur les ressources naturelles. Cependant, le prix social à payer est important : solitude et perturbations mentales notamment. Revenir à un niveau de solidarité pourrait passer par l'éducation générale.*

The welfare society has brought us many benefits and pleasures and even happiness. The well-known American economist John Kenneth Galbraith speaks of a culture of contentment (*The Culture of Contentment*, 1990). The driving forces are many: development of democracy emphasizing individual freedom and rights, education and technology together with rich natural resources in and outside Europe and USA. In order to prevent the contentment to be a matter of course it may be useful to look at the backyard. I shall focus on freedom and democracy, both heavy concepts in political theory.

Freedom is a double-edged sword. Democracy is unthinkable without it. The reason lies in democracy and its theory itself, in the tension between freedom and community. The tension has followed the development of democracy from the beginning. How can the individual be free together with others? asks John Locke. In later times, Herbert Tingsten, the editor of Daily News (*Dagens Nyheter* in Sweden), has dedicated (among others) a book to the problem (*The Problem of Democracy*, 1945). The ideal of a personality propagated in the government of people involves to some extent two incommensurable elements: happiness, emancipation, self-maintenance and solidarity and self-sacrificing (p. 204). Or, as Hume and Kant would maintain on the basis of their moral philosophy: freedom is only possible on the basis of duty.

Traditionally, it is religion and humanism that has taken care of the communal values. Religion has especially contributed to the ritualising of life. The liberal John Stuart Mill said it in this way: Democracy shall

be based on Jesus' teaching of the Golden Rule. The Golden Rule is also valid in humanism and moreover, in all religions. Communal values shall be practised the year around, also in daily life. Everyone knows how through general studies: history, literature, song and music, drama and dance, and of course through daily practicing of rituals. A common meal in the family should be valued both in religious and secular life. The different forms of intercourse in the families and in society at large are arenas for social training. If a community is to be kept alive, it must be based on rituals and *sensus communis*.

Few will deny that rituals and forms of intercourse are weakened. Not all celebrate Christmas in the original, symbolic version any longer. The daily meals in the families do not always occur. More and more children are growing up in non-ritualised and unstable homes and environments. It is the freedom that expels the community. And human beings on their own are usually without foundation. Freedom without belonging to someone is easily self-destructive.

A French publication, *L'histoire de la vie privée*, addresses how the breakdown of the local community also impacts upon the family. It is as if the family and the local community support each other. Vol. v also shows how the increased opportunity for women also causes difficulties for the family. Both Simone de Beauvoir in the feminist movement and Adam Smith, I assume, are in the background.

A version of the theme freedom-community was discussed during a conference in New Orleans in August 2004, arranged by The American Academy of Management. The topic was *Action and Reflection*. One of the main lectures was given by Henry Mintzberg, a leading Canadian professor of leadership education (McGill University). In harsh words he criticized the American leadership education (MBA) by pointing to the one-sided emphasis on action-oriented knowledge instead of combining it with reflection. "Reflexion" means reflection on one's experiences and on the quality of our co-operation.

The result of this and of the general development related to the market economy is not peculiar for the United States of America. Every country that bears the imprint of market economy and the global free trade observe the concomitant social wear and tear. Some examples from the United States and other countries show what it involves. The English sociologist Frank Furedi (among many others) in his book *Therapy Culture* (2004) speaks of the growing political apathy of the American population, and at the same time a growing need for therapeutic

help. In 1960 14% of the American population had received such a help. In 1995 the share was 50%.

Behind such statistics and events lies what psychologists call the increasing “emotionalisation” of life. It is the emotions – not emotions *and* reason – that decides the quality of life. And emotional need is craving for immediate satisfaction (*instant gratification*, Scott Peck). Violation over time can easily result in psychic problems with loneliness as a result. And loneliness is in many countries, also in Norway, called the new illness of the population. In the United States it concerns tens of millions. It has got so far that many of them try to become a patient. If not, some are trying to find an illness to the effect that they can be defined as a patient. In that case it is a hope to meet someone. It goes without saying that freedom is of no concern for those who are lonely and mentally shattered.

The situation is “nicely” illustrated in a long article in *The Guardian*, written by a scholar at the London School of Economics, the Asian section (Oct. 18, 2004). The article pertains to all countries in the world that focus on economic growth according to market economic principles and those partaking in the global free trade. The upper part of the page presents 70-80 people who are each standing on their separate knoll. They have a common problem: they don’t reach each other. Some small lines in their faces show how they react. Some show a longing for what they have lost, some are taken by despair, others are cursing their situation, others have lost their power of life and have become indifferent. The headline of the article is: “The Market Economy Destroys Humanity”. Karl Marx said it in his way: the society that focus on money, forgets human needs. And basic human needs are not concerned with freedom and rights. The primary concern is belonging to, to be cared for and to be seen and valued and be loved. Freedom is only valuable when its origin in the psychic stability lies in belonging to a community. On its own, an individual’s freedom is in danger, both for himself and others.

There are several reasons why freedom by itself may have a separating effect. Two American psychologists (Kindlon and Thompson) in their book *Raising Cain, Protecting the Emotional Life of Boys* (1999), maintain that the American business life is so demanding and controlled that men are forced to deny their feminine values like compassion, sensitivity and warmth. And men without feminine values become macho men. A macho man has lost his emotional vocabulary and consequently

his ability to relate properly to women. In the literature it is called “men’s emotional autism”.

On this background and of others the World Health Organization warns against three growing catastrophes in the world: diabetes, depression and violence against women.

The United States had in 2004 16 millions suffering from diabetes. In relation to the size of the population, this is the highest number compared to other countries – even if China and India have a higher growth. For China the number is 23.8 millions and for India even higher (*The Times* January 12, 2004). In Norway, in a population of just below 5 millions the number is 200 000, and it is supposed to grow. The reason is that traditional food is substituted for food with higher values of sugar and fat.

Diabetes is often tied to fatness – often called the fashionable form of freedom. 130 millions Americans are today (2004) suffering from overweight. It is today causing a higher death toll than smoking. Treatment of overweight costs the United States 515 billion dollars (the Norwegian newspapers March 10, 2004). In England, overweight costs 80 billion. Overweight also retards children’s social development (*Aftenposten* July 9, 2004).

Diabetes is the main cause of blindness and the second cause of death in the United States.

In the United States scholars and therapists speak of an epidemic development of depression and the foundation of depression lies in the schools with their exercise of demand and control (Furedi p. 8). English students are suffering from mental problems. Investigations show that many students suffer from anxiety on “a pathological level”. Furthermore, that one in ten students that seeks advice is suicidal. Children down to four and six years have therapy hours, and the same type of therapy is planned in the United States. 25 000 children are born every year without parents (foremost the mother alone) being present. Immediately after the mother has given birth, she is gone. In London they conduct a project for women with heavy depression, often caused by absence of parents (from *The Wednesday Child*, 1998). To prevent stress, anxiety and depression in the children, some schools are offering aroma therapy, food and hand massage or handkerchiefs dipped in lavender oil.

Peter Struck, Professor of pedagogy in Hamburg, has in several books on the present school system written about the mental health situation in both Germany and the United States and several European

countries. He clearly shows that these countries are following the United States in the individual, social and cultural dissolution process. Thousands of girls are cutting themselves to see the streaming of blood. In the region of Sachsen, according to Struck, 53% of the children are unwanted because the mothers, often single, want more free time for themselves. Struck holds that Germany is only ten years behind the United States in the dissolution process.

Norway does of course participate in the development. According to an OECD report from this year, Norway is the richest country in Europe, mainly due to our oil economy. This is due to our GDP, our political and social stability and our social security systems. Our jobless rate is just over 3% – the lowest in Europe. This achievement may seem impressive, and one would easily believe that the social development, including the quality of interpersonal relations, would follow. However, as elsewhere in Europe and the United States, too many people are lonely and too many suffer from mental illness (800 000 according to *Mental Health*). In addition, we have far too much violence against children and women, too much selfishness. For young people it is sometimes a copying of the violence at home – sometimes it is a compensation for a lost childhood.

Despite our economic achievements, poverty is in many countries increasing, in the United States, in Africa and in countries like Denmark, in fact, in all so-called rich countries (Dag Seierstad in *Dagbladet* September 11, 2010). In the United States communities, for instance, California had to fire all its policemen because the authorities were not able to pay their pension. In countries like China, India and Brazil, poverty is decreasing together with the illiteracy. In India, one of the coming powers, literacy is now about 65% up from 12%. Whether they will succeed in the long run, remains to be seen. One should not forget that loneliness and mental illness also are among the poor. Fighting poverty is among the main tasks of the World Bank.

We usually distinguish between rich and poor countries. Today we speak more neutrally of the countries in the Northern and Southern hemisphere. I shall use the former distinction and conclude: rich countries have developed a considerable share of poverty, including loneliness and mental distress. I am not a social anthropologist, but I have travelled in many countries, also outside the Entretiens of IIP. The subject of my study was leadership, education and the role of ceremonies. I took part in many of them, for instance in a 3-day name-giving ceremony in Kaolak in Senegal in 1981 following our conference. I got to know that the

ceremony was just as much a manifestation of the family, the usual foundation of society. I also got the impression that they value their family stronger than we do. The same happens sometimes in the Philippines. When you invite someone to dinner, the guest sometimes arrives with his entire family.

In addition to weakening or destroying our traditional network and rituals, we take at the same time the environment with us. Two thirds of the earth is already destroyed due to a thoughtless exploitation; major parts of animal life and the life of birds and plants are gone or threatened by extinction.

Those who suffer, physically or mentally, from depression, anxiety or loneliness or from anorexia or bulimia or are unmotivated or suffer from burn-out, are hardly good democrats. He or she is likely to be more self-centered than engaged in the community welfare. Also the self-centered has a weak position. He is hardly interested in changing anything. And those who always are in a hurry have no time to reflect upon their situation.

Perhaps it is not too late to learn from cultures different from our own. The Arab culture, the story goes, has survived in a place where water is measured in thimbles and success is measured in social qualities (*The American History of Religions*, J. Bonner Ritchie). Our priorities, as everyone knows, are different. The criterion that society is a good society lies consequently not in the level of technology, in GDP or in economic growth, but in how we behave together.

In Africa people hold that man has two needs, the small need and the big need. The small need is the need to have a roof over one's head, something to eat and some money to pay our bills. The big need is our need to get an answer to *why*. And wherefrom do the Africans get that answer? From their dance and music, from their rituals and their festivals and their religion. And what do we do in the West? We have of course our religion, providing the answer to the big question. However, most European countries are experiencing a strong secularisation process to the effect that the big question has to be answered by increasing the answer to the small. Some of us are even producing and selling things that no one is asking for. Freedom is again lacking direction. Riches and a welfare society can never answer our big question.

Another weakness in our culture is evident from an example from Himalaya. A poor Indian village is visited by a group from the World Watch Institute (Lester Brown and now, Øystein Dahle, chairman). The group from World Watch Institute observes that their housing, their food

and health are a danger to their life and offered help. No one came to the fore – unlike what happened on previous occasions. After a while, an old woman came forward and said: We have a belief and a culture in this village that has taught us to be satisfied with what we have. So we do not want any help. – Our market economy is based on the attitude that we continuously buy something new. That is to say, it is based on the attitude that we are dissatisfied with what we have. Most of us are victims of Adam Smith's fourfold divisions of freedom. His concept of freedom belongs to the field of means, that is to an actionable knowledge. There is nothing wrong with "actionable knowledge". It is insufficient when it isn't balanced with what is of value in itself, which is the foundation of ethics.

It is late. The ongoing Euro-Americanisation of the world under the leadership of the United States, The World Bank and the International Monetary Fund (IMF) has for many years exported the idea of economic growth. It is the most important of all activities in every society. This is the export of a view of a fragmented view on society that no society and nature as well can tolerate without being destroyed. We are well under way.

The market economy restricts our education and empties our interpersonal relationships for commitment. Art and cultural subjects, including history, become entertainment instead of human growth. It destroys what it should preserve. It destroys what is most important for all societies and the condition for a good life, that is, cultural identity. And cultural identity is always tied to a place. Geography cannot be moved around. Without being part of a cultural identity life gets colder, including for those who economically succeed the most.

Through its imperialism the West has developed a righteousness which makes it difficult to observe the value of other more integrated cultures. The group of the unsatisfied appears to increase. Galbraith expresses his wonder that this group does not make more uproar than it does.

To export democracy to the Middle East and other parts of the world with the motto "Freedom and liberation for all" is to export a secular model of society which may give us more enemies than we already have. The most dangerous of them is the freedom without commitment.

Perhaps we have the worst enemy within ourselves and the present society. I have in mind, inspired by Henry Minzberg, the dominating role of actionable knowledge. This kind of knowledge pervades nearly all of our society, even cultural institutions. Central cultural subjects like

history, literature and music are often presented as a competitive experience. Cultural subjects do not fulfil their potential: to contribute to human growth. Instead a restless competition contributes to the breaking-up of families, and the destruction of each country's cultural identity as well as of the global environment. No wonder that a Norwegian economist, even before the economic crisis, advocated the lowering of the merciless competition in all or most areas of society (illustrated by workers distributing food to the homeless in Paris). This is especially the case in those areas where local and personal knowledge are preferable, for instance the postal service.

This may not be easy, if at all possible. One fully acceptable way of doing it is to introduce gradually cultural elements into the company or institution. An example is the Norwegian company *Freia*, producing and selling chocolates. The company had its own concert hall, their choir and musicians and their own troop of actors, regularly performing for the employees and often including their family. It was so successful that it was bought by an American firm (*Kraft Food*).

I have myself written a book offering a theory of personal relations and following an application to ten companies, eight Norwegian, one American and one Korean. They all have included cultural components into their companies. The company *Hydro*, an aluminium and oil company, has even a passage in their rules of administration, making the company responsible for the employees somewhere else in case they have to quit. An American firm (*Genova Steel* in Provo, Utah) employs people from the local community only, creating a loyalty unheard of. The owner has a salary almost on a par with the employees and built an art gallery for the schools and the public. Sometimes he also teaches at the schools. In relation to the original firm (*American Steel*) he is successful. As a CEO and part owner of the company, he is one of "them".

The process of turning a business company and administration units may be extremely difficult. The question is whether we have a chance. Man is to be rescued as a value in himself, his *dignitas*.

#### BIOGRAPHICAL NOTES

Ariès Philippe & Duby Georges (General eds.), *Histoire de la vie privée*, Vol. I-V. Paris, Éditions du Seuil, 1985.

Furedi Frank, *Therapy Culture: Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age*. Routledge, 2003.

Galbraith John Kenneth, *The Voice of the Poor. Essays in Economy and Political Persuasion*. Harvard University Press, 1982.

–, *The Culture of Contentment. An Essay on the Crisis of a Superpower*. Harvard University Press, 1990.

Hafner Julian, *The End of Marriage. Why Monogamy isn't Working*. Century, London, 1993.

Kindlon Don & Thompson Michael, *Raising Cain. Protecting the Emotional Life of Boys*. Ballantine Books, 1999.



JULIANA GONZÁLEZ V.

**« DU DÉVELOPPEMENT ÉCONOMIQUE AU DÉVELOPPEMENT DE LA  
LIBERTÉ » : UNE APPROCHE DE LA RÉFORME PROPOSÉE  
PAR AMARTYA SEN**

*SUMMARY*

*In this paper I try to highlight the importance and reach that Amartya Sen's conception of development as development of freedom has on the social, political, economical and social orders, as well as the idea of freedom as an end in itself, inherent to human nature as such – conceived as beyond essentialisms. With this, Sen contributes – from my perspective – in a decisive manner, not only to go beyond the divorce between economy and ethics, but also to a re-humanization of the “state of the world today”.*

Nous vivons dans un monde d'une opulence sans précédent [...]. Cependant, nous vivons aussi dans un monde de carences, de misère et d'oppression [...]. La persistance de la pauvreté [...], la recrudescence des menaces qui planent sur notre environnement [...]

Amartya Sen <sup>1</sup>

I. ÉCONOMIE *VERSUS* ÉTHIQUE ?

À partir d'une critique en profondeur de l'économie actuelle, Amartya Sen a parfaitement réussi à lier la philosophie et l'économie et nous permet d'envisager (en faisant renaître l'espoir) de nouvelles voies de transformations de ce « monde de carences, misère et oppression, pauvreté et menaces ».

Paradoxalement, les tendances dominantes de la société de consommation (« économiciste ») mettent en évidence l'appauvrissement : (a) de la grande majorité des êtres humains (b) des ressources naturelles de la terre et (c) l'appauvrissement de la vie humaine, réduite à la seule

---

<sup>1</sup> Toutes les citations sont extraites des travaux de Amartya Sen, particulièrement *On Ethics and Economics*, Blackwell, Oxford, 1987 et *Development as Freedom*, Anchors Books, USA, 2000.

satisfaction « matérielle », aux intérêts personnels et à une idée précaire du bien-être.

On peut dire que l'un des aspects fondamentaux de l'état actuel du monde est son véritable « écono-centrisme » (et non pas anthropocentrisme) qui, selon moi, correspond à une authentique « écono-cratie ». L'hégémonie des intérêts économiques du marché et du bénéfice est tellement répandue et généralisée qu'elle déplace les intérêts humains d'une autre nature, en les marginalisant ou en les mettant à son service comme de simples instruments, comme si l'économie était le seul moteur de l'histoire et la seule direction ou sens de la vie, sans autre voie possible que sa propre croissance illimitée. Ce phénomène est aussi indissolublement lié à la techno-science actuelle, à son pouvoir phénoménal, et à ses propres ambitions, elles aussi illimitées <sup>2</sup>.

D'une façon générale, il est devenu difficile de savoir ce qui est le plus recherché : la richesse ou le pouvoir, et il s'agit probablement d'un mélange des deux. En tout état de cause, la pensée dominante amalgame « rationalité » et « instrumentalisation », ce qui a déclenché une critique incisive du prix Nobel d'économie qui souligne que cette soi-disant rationalité instrumentalisée relève de « l'idiot rationnel » <sup>3</sup>.

Par conséquent, il est bien connu que la théorie et la réalité instrumentaliste du développement économique entraînent une culture de marché, de l'efficacité et de la compétition, qui pénètre tous les domaines de la vie personnelle comme sociale, des ouvrages humains et des institutions, des sciences en général, de la politique, des arts, de la morale et des coutumes... Tout cela est le signe d'une vision très réductrice qui, sans aucun doute, appauvrit l'existence humaine.

D'autre part, il me semble important de souligner un autre paradoxe : que l'obsession pour les biens de consommation (essentielle et épuisante pour la majorité des êtres humains qui manque du simple nécessaire),

---

<sup>2</sup> La conviction générale est que la voie du développement est celle de l'accumulation de richesses, de l'augmentation de la production et des bénéfices de l'innovation technologique. Cependant, il est significatif que le pouvoir technologique soit devenu un besoin impérieux et imparable. Dominer la nature entraîne ironiquement la soumission de l'homme au pouvoir de la technologie. La technocratie sans éthique est une menace manifeste pour l'avenir de l'homme et la liberté.

<sup>3</sup> « *Rational Fools* » : *A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory, Philosophy and Public Affairs*. La critique de la prétendue « rationalité » économiste et de la maximisation du propre intérêt, constitue, à mon avis, une importante contribution philosophique de Sen.

l'est aussi, ironiquement, pour la minorité possédante et « possédée » par la richesse qu'elle doit impérativement préserver et faire fructifier. Ces portraits contradictoires nous montrent les deux visages d'une civilisation unidimensionnelle, d'une civilisation dominée par deux forces invincibles : d'un côté la pauvreté, de l'autre l'opulence et la convoitise issues d'un système qui a créé des formes de vie qu'il veut rendre impossible de révoquer.

En effet, « la nécessité » (*l'ananke* grecque) domine des deux côtés et tout paraît inévitable et définitif. Les options sont chaque fois moins nombreuses et plus risquées, si bien que les chemins de la liberté se ferment peu à peu, alors que s'ouvre l'abîme du manque. Le règne du « cas de force majeure » surgit alors, et ne laisse pas de place au « désintéret », qu'il soit cognitif ou poétique, amoureux ou simplement contemplatif.

## II. AMARTYA SEN : RÉFORME DE L'ÉCONOMIE ET RÉFORME DE LA CULTURE

La qualité de vie ne se mesure pas à la richesse mais à la liberté.

La situation décrite met en évidence le caractère révolutionnaire des apports théoriques et politiques d'Amartya Sen à l'économie et aux cultures actuelles. Il propose de récupérer dans ces deux domaines la multi-dimensionnalité humaine et avec elle la continuité de la diversité des valeurs, en particulier de la liberté et de la justice.

La réforme qu'il propose est, dans son principe, une réforme de l'essence même de l'économie moderne. À partir d'une réinterprétation et en se revendiquant d'Adam Smith, Sen cherche à annuler l'identification entre économie et égoïsme, la confusion entre bonheur et bien-être économique individuel, l'assimilation du développement humain au développement économique mesurable grâce au « produit intérieur brut » (PIB) et autres indicateurs économiques, tout ceci étant supposé définir « l'homo oeconomicus ». En accord avec Smith, le Nobel d'économie défend aussi le fait que « des idées d'ordre moral » entrent en jeu dans les motivations d'ordre économique. On peut donc dépasser la bataille entre économie et éthique et admettre qu'il faut s'efforcer d'établir un accord intrinsèque entre les deux.

La nature de l'économie moderne s'est vue substantiellement appauvrir par la distance existant entre l'économie et l'éthique <sup>4</sup>.

Ainsi, les motivations fondamentales de l'activité économique ne se réduisent plus à l'intérêt personnel, mais répondent à d'autres intérêts, dont certains sont altruistes, comme la générosité et la loyauté. Ces intérêts ne s'opposent pas forcément à la production personnelle de richesse, mais ne s'y consacrent pas non plus exclusivement.

La vraie question est de savoir si le moteur de l'être humain est une pluralité de motivations ou exclusivement l'égoïsme <sup>5</sup>.

La critique de Sen ne minimise pas l'importance de l'économie du bien-être ni de celle du marché, ni de la production de richesses matérielles ou de la globalisation <sup>6</sup>. Ce qui compte pour lui, en définitive, c'est la récupération de toute la gamme des intérêts humains, qui dépassent de loin la simple accumulation de biens matériels. Pour Amartya Sen, en effet, l'évaluation du développement humain ne peut se faire ni par la mesure de sa richesse ni à travers le critère du bien-être, mais par la mesure de la liberté.

Le développement exige l'élimination des principales atteintes à la liberté : la pauvreté et la tyrannie, le manque d'opportunités économiques et les privations sociales systématiques, l'état d'abandon dans lequel peuvent être les services publics et l'intolérance ou l'omnipotence des États répressifs <sup>7</sup>.

Il ne s'agit pas d'une liberté négative équivalente à l'absence de coercition et d'ingérence, souligne Sen, mais à la capacité (*capability*) <sup>8</sup> des êtres humains à être les véritables agents de leurs propres désirs, de leurs actions et de leurs décisions. La mesure de cette qualité éthique de la liberté vue comme une « possibilité d'agir » permettra d'évaluer le

---

<sup>4</sup> A. Sen, 1987, p. 19.

<sup>5</sup> *Ibid.* p. 37.

<sup>6</sup> Ces aspects ne peuvent être minimisés, car ces modalités de l'économie moderne sont l'expression de la liberté humaine. La critique de Sen se pose certainement au sein de l'*establishment*, de l'économie de marché. C'est l'une des raisons de la reconnaissance qu'on lui accorde, en dépit de ceux qui le critiquent.

<sup>7</sup> Sen, 2000, p. 3. Ce qui est vrai, c'est que les personnes peuvent s'exprimer librement et participer à l'« agencement » de leur propre vie et de la vie publique. L'absence de cette liberté appauvrit davantage que l'absence de la richesse économique. C'est dans ce sens que la pauvreté n'est pas seulement pauvreté économique mais pauvreté de libertés.

<sup>8</sup> La capacité est conçue par Sen en termes d'aptitude d'une personne à faire des « actes précieux », bien que Sen lui-même reconnaisse également le lien avec la *dynamis* aristotélicienne de potentialité estimant qu'il peut se traduire comme « capacité pour exister ou agir ». Cf. M. Nussbaum et A. Sen, *The Quality of Life*. Oxford UP, 2003.

développement et le vrai « bien-être ». Nous ne sommes pas là dans le monde de « l'avoir », mais dans celui de « l'être », de la mise en pratique réelle des capacités de l'être humain <sup>9</sup>. La pauvreté doit être considérée comme le manque de capacités primordiales et non pas seulement comme le manque de revenus.

Le bien-être devient donc l'équivalent de la qualité de vie, dans le sens de « bonne vie », et en définitive de l'eudémonisme, le bonheur chiffré – pour le philosophe économiste – par la mesure de la liberté elle-même, c'est-à-dire de l'exercice réel des libertés comme moyen d'atteindre le but suprême de l'existence humaine qui est la liberté elle-même. L'exercice des libertés concrètes (l'actualisation réelle des capacités humaines) est un mode de vie qui mène à la liberté et qui se suffit à lui-même. C'est, en effet, pour Sen, le moyen et le but : la liberté, dirons-nous, ne s'atteint que par les libertés. L'exercice effectif des libertés concrètes n'est pas un moyen de production de richesses, mais est l'objectif ultime de l'action humaine (et son bonheur) <sup>10</sup>.

Il faut signaler d'autre part qu'en fracturant le mur de l'égoцентриque « homo oeconomicus », en lui ôtant ses *blindings*, sorte d'oculaires morales, le champ visuel de l'économie s'élargit et s'ouvre à des questions primordiales – négligées dans l'économie de l'égoïsme – liées aux relations sociales, à la santé, à l'éducation de tous niveaux, à la création scientifique et culturelle, et aux problèmes de la lutte contre la pauvreté et l'injustice. Une économie réformée qui dépasse les objectifs égoцентриques du seul intérêt pour la richesse et le pouvoir, est une économie qui, sans cesser d'être productive et efficace, a une mission « rationnelle », celle de l'éradication de la pauvreté et de tout ce qui rend impossible le véritable développement humain.

En finir avec la pauvreté, l'ignorance, la maladie et l'inégalité des chances ... est la base de mon travail.

Déplacer le centre d'attention de la richesse vers la liberté et la justice élargit le champ des innombrables motivations de l'action humaine. On se concentre alors sur un développement intégral complet et « multi-dimensionnel », qui réunit toute la gamme des capacités ou potentiels

---

<sup>9</sup> « Avoir et être à la fois », dit-il ailleurs.

<sup>10</sup> Sen parle expressément de « libertés instrumentales », lesquelles sont un puissant complément de l'importance intrinsèque de la liberté de l'homme. Entre elles se trouvent les possibilités économiques, les libertés politiques, les services sociaux, les garanties de transparence et la sécurité protectrice. Voir *Development as Freedom*, p. 10.

humains et qui tient compte du problème de la justice, en théorie comme dans la pratique et la réalité <sup>11</sup>.

Ceci implique bien sûr une véritable transformation de fond qui mène à bien davantage qu'une simple réforme de l'économie actuelle. Je pense que cela conduit à un changement de l'idée de l'homme, une transformation fondamentale de son *ethos*, des formes de vie et des façons d'être qui prédominent de nos jours dans un monde chaque fois plus globalisé.

Sen lui-même reconnaît le caractère « constitutif » de la liberté, élément clé du développement humain. Celui-ci se confondrait alors avec le développement de la liberté, puisque c'est elle qui fait l'originalité de la « nature humaine », la *physis* de l'homme.

La liberté a, dans ce sens, une portée ontologique et onto-anthropologique. La notion même de développement a une portée identique et doit être vue comme une catégorie ontologique qui définit la nature essentielle de l'« être homme » qui, contrairement à « l'essence » de la métaphysique traditionnelle, est constitutive « d'un être en formation », en transformation et gestation dans le temps et l'espace social. Ainsi, l'évolution historique n'est pas le simple « déballage » d'une essence « emballée » définie et immuable, qui n'aurait qu'à se déployer et s'exprimer dans l'histoire. Au contraire, la nature historique et sociale de l'homme, l'humanité, est une acquisition libre, tout comme la volonté d'en prendre soin et d'assurer sa survie. Il s'agit donc de la réalisation concrète des libertés (*freedom*), en tant que capacités humaines dont le seul but est l'exercice même de la liberté (*liberty*).

### III. PORTÉE DES IDÉES DE SEN

Il est impossible d'ignorer le caractère exceptionnel et révolutionnaire de la pensée économique-philosophique d'Amartya Sen, attachée à la récupération de la totalité et de la plénitude du développement humain.

---

<sup>11</sup> Il faut souligner l'insistance de Sen dans sa dernière grande œuvre, *L'idée de justice*, sur la nécessité d'affronter le problème de la justice non seulement par voie intellectuelle et « transcendante » mais en allant directement à la réalité pratique et empirique de la justice, là où elle se montre dans sa relativité, sa pluralité et son caractère toujours perfectible et non absolu.

Il est certain que sa proposition a suscité, sur le plan théorique et pratique, un grand nombre de questions et d'objections. Mais il est vrai aussi – et c'est là l'important – que Sen a eu un impact décisif sur le monde économique contemporain et que, d'une façon ou d'une autre, il a mis en péril la sécurité de « l'homo (ego) oeconomicus », et a contraint également à repenser et à humaniser l'économie <sup>12</sup>.

Comme nous le savons, l'importance de Sen devient particulièrement visible lors de l'introduction de sa pensée dans les principaux programmes de l'ONU et lors de sa collaboration au programme des Nations Unies pour le développement (PNUD). Cette collaboration est d'ailleurs en parfait accord avec l'esprit, les valeurs et les buts de cet organisme, ainsi qu'avec les droits de l'homme.

Mais en dépit de ce que le PNUD a pleinement incorporé, c'est-à-dire la conception du développement humain comme liberté, il ne dispose pas de ressources économiques qui lui permettent d'assister les nations dans leur processus de développement. D'autre part, les deux institutions de ressources économiques qui interviennent sur des questions d'aide financière internationale, le FMI et la BM, bien qu'elles semblent d'accord en théorie avec la validité de la réforme, n'ont dans la pratique introduit aucun changement, ni modifié leurs politiques.

Par ailleurs, les objectifs du millénaire, proposés en 2000 pour l'année 2015, sont, d'une certaine façon, une manifestation concrète de cette nouvelle conception du développement humain intégral, dont l'accomplissement est justement en ce moment soumis à révision. Le résultat de celle-ci semble indiquer, pour partie, les succès et les échecs de cette décennie ; progrès significatifs en cours de réalisation dans certaines régions (diminution relative de la pauvreté en Amérique latine) et dans d'autres non <sup>13</sup>. Les pays de divers continents souffrent encore d'enlisement ou de recul, ce que montrent des chiffres alarmants <sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Il est significatif que les critiques les plus sévères soient celles qui jugent simpliste et utopique sa proposition, ou bien qui estiment qu'il n'apporte rien de nouveau ou d'original.

<sup>13</sup> Progrès qui, peut-on dire, se répandent aussi lentement qu'une goutte d'huile, contrairement à la rapidité de la goutte d'eau, mais qui pénètrent en profondeur et de façon indélébile. Sen lui-même considère que la réunion de Copenhague ne s'est pas réellement soldée par un échec.

<sup>14</sup> Peut-on éluder les chiffres qui continuent, malheureusement, de démentir les efforts humains sur des sujets très alarmants : pour éradiquer la pauvreté, garantir la paix, arrêter

Particulièrement digne d'inquiétude : l'effet de paralysie, régression, danger, recul et désespoir qu'entraîne la récente, grave et inquiétante crise de l'économie (la pire crise financière et économique enregistrée depuis la grande dépression), née au centre même des nations les plus développées et puissantes et qui a de graves répercussions sur les économies des autres pays, développés ou en voie de développement <sup>15</sup>.

On peut même se demander si la lutte pour le développement sera à nouveau limitée au domaine de la double *ananke* et à l'exigence de survie des pauvres et de survie des riches ?

En cette fin de la première décennie du millénaire, jusqu'à quel point le libre exercice des capacités humaines est-il impossible ? Pourquoi le changement d'*ethos*, qui éviterait des menaces d'effondrement des ordres économique, écologique, technologique, politique, social, moral, axiologique et même « onto-anthropologique » est-il si difficile ? Ne peut-on faire appel qu'à « l'heuristique de la peur », comme le suggère Hans Jonas ? Jusqu'à quel point l'espoir d'un futur humanisé de l'homme va-t-il s'évanouir ?

La philosophie doit poser une fois de plus les éternelles questions kantienne : « Que pouvons-nous espérer ? Que pouvons-nous connaître ? Comment devons-nous agir ? Qu'est-ce que l'homme ? Les réponses aux trois premières questions se trouvent-elles implicitement contenues dans la réponse à la dernière ? »

C'est à la philosophie de notre époque, à mon avis, de reconnaître que les racines de l'espoir sont dans la nature humaine et en elle seulement, dans la *physis* de l'homme : dans la *physis* « naturelle » (physique et biologique) et dans la *physis* « essentielle » ou constitutive (ontologique et historique) <sup>16</sup>, dans la nature simultanément « naturelle » et « culturelle » de l'être humain.

---

la destruction de notre planète, etc. ? Peut-on ignorer le problème éthique d'un billion – ou plus – d'êtres humains vivant avec moins d'un dollar par jour ?

<sup>15</sup> « Ne pas oublier que, parallèlement à la crise financière, on trouve la crise alimentaire, qui est en un sens plus grave que la crise écologique. Nous pouvons apprendre beaucoup [de la crise actuelle], notamment que nous avons besoin d'une alliance forte entre l'État et le marché. Nous ne pouvons pas compter exclusivement sur le marché [...]. Ce que nous vivons n'est pas seulement un signe de cupidité [...], mais la disparition d'autres motivations, telles que la compassion, la générosité, la vocation publique, l'engagement [...] ». Interview d'*El País* 07-02-09.

<sup>16</sup> *Physis* métaphysique, sans que cela signifie une autre nature. Du point de vue des sciences physiques et biologiques, ou de la science philosophique, éthique et ontologique, appropriées à notre temps, il n'y a qu'une seule *physis*, tenant compte du caractère évolutif, historique et social de ce qui fait de l'homme ce qu'il est, un « être en formation », ou un « être en évolution », au sens phénoménologique et dialectique. Vid Eduardo, Nicol,

Et cette nature est précisément la liberté constitutive pensée par Sen comme une force dynamique qui serait potentiellement moteur pour le développement. Dans ce sens, la liberté correspond, d'une façon ou d'une autre, au platonique « pouvoir d'Eros », à la *dynamis* et à l'*arête* d'Aristote, au *conatus* de Spinoza, à l'élan vital de Bergson, aux pulsions de vie freudiennes (encore Eros), au principe de vie (liberté encore) de Jonas et à beaucoup d'autres. Mais il est également vrai que Spinoza dit que la mise en pratique concrète de la liberté ne s'obtient pas sans un énorme effort (*magna labore*).

Selon l'enseignement d'Amartya Sen, ce grand effort ne doit pas consister en un travail idéal et solitaire, abstrait, univoque, absolu, mais doit être abordé au contraire dans sa concrétion, s'assumer comparativement dans la pluralité de ses expressions socio-historiques et être l'objet d'une discussion amplement démocratique, de débats et de raisonnements publics où s'exprimeront aussi bien les différences et les divergences que les accords et les consensus. Tout cela dans le cadre de ce que Sen appelle la « raison publique et la décision sociale »<sup>17</sup>.

Selon Sen, il nous reste à espérer à ce propos que la communauté démocratique – constituée par les personnes aussi bien que par les institutions – accomplisse cet énorme effort de faire de la justice et de la liberté une réalité<sup>18</sup>.

L'espoir dans le changement d'*ethos* qu'exige la crise du monde actuel, est mis, ainsi, tant dans le *conatus* à persévérer dans l'être, inhérent à la nature humaine, que dans le pouvoir de l'effort créateur de la liberté, simultanément individuel et social. Mais tout semble indiquer que cet espoir ne supprime pas l'état d'inquiétante incertitude, ni ne permet de contourner les menaces croissantes qui assombrissent l'avenir des hommes et de leur liberté.

Au-delà de Sen (et sans diminuer la validité et l'importance de sa réforme), cette incertitude nous place dans une situation analogue à celle décrite par Sigmund Freud quand, dans *Le malaise dans la culture*, il écrit : « Il ne nous reste plus qu'à espérer que [...] l'éternel Eros, déploie ses forces [...] Mais qui peut augurer du dénouement ? ».

---

*Metafísica de la expresión*, FCE, México, 1956. Trad. en italien : *Metafísica dell'espressione* (traduzione, introduzione e cura di Ma. Lida Mollo), Napoli, Città del Sole, 2007.

<sup>17</sup> Cela est particulièrement important dans le cas de l'irréalisation effective de la justice.

<sup>18</sup> Pour Sen, la démocratie est expressément une valeur universelle et le concept de « choix social » a dans son œuvre une signification particulière.



BERNARD REBER

À DÉFIS MONDIAUX, « RAISONNEMENT MONDIAL »

SUMMARY

*In The Idea of Justice (2009), Amartya Sen is using the expression “global reasoning”. We will test this bold idea within the environmental estimation, a worldly question if ever there is one. We will see the advantages of his comparative solution opposed to the procedural solutions that he names transcendental. Then we will see how this idea would allow an answer to the difficulty of the balance in the difficulties of moral judgement (Rawls) and how it harmonizes with pluralistic moral approaches. We will show in broad outline some limits. This short paper follows up on the works that have been done in the workshop “Europe” of the French Society of Philosophy and it makes use of debates on the technological and participative assessment.*

Cet article s’inscrit dans le cadre général de la réflexion de cet atelier portant sur « Les indicateurs du bien-être (‘au-delà du PIB’), et d’autres suggestions constructives ». Je traiterai de la seconde partie de l’intitulé. Je m’appuierai pour ce faire sur l’ouvrage récent du célèbre philosophe Amartya Sen, *L’idée de justice*<sup>1</sup>. Je dirigerai les « suggestions constructives » en direction de défis mondiaux, comme ceux de l’environnement et plus particulièrement quand des technologies controversées sont comprises, parfois compromises, dans des procès d’évaluation participative et interdisciplinaire. Ce souci fait écho aux travaux en philosophie politique dans le domaine innovant du *design* institutionnel et plus particulièrement dans celui de l’évaluation technologique participative (ETP)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Sen A., *L’idée de justice*, Fayard, (2009), 2010. Je l’abrègerai II.

<sup>2</sup> Pour une présentation, voir Reber B., « Technology Assessment as Policy Analysis : From Expert Advice to Participatory Approaches », dans Fischer F., Miller G., et Sidney M. (éds.), *Handbook of Public Policy Analysis. Theory, Politics and Methods*, New York, Public Administration and Public Policy Series, Rutgers University/CRC Press, 2006, 125, p. 493-512 ; Goodin R. E. et Dryzek J. S., « Deliberative Impacts : The Macro-Political Uptake of Mini-Publics », *Politics & Society*, vol. 34, n° 2, juin 2006, p. 219-244 ; Dryzek J. S., Goodin R. E., Tucker A. et Reber B., « Promethean Elites Encounter Precautionary Publics : The Case of GM Food », *Science, Technology, & Human Values*, 2009, vol. 34, p. 263-288.

Ces approches seront complémentaires du programme d'éco-éthique<sup>3</sup>, cher aux philosophes Tomonobu Imamichi, Noriko Hashimoto, Peter McCormick<sup>4</sup>, Peter Kemp, ou encore Nam-In Lee.

Ces questions sont évoquées par Sen, qui inscrit dans une liste des problèmes les accords de modération écologique et environnementale, au même titre que tous ces problèmes qui « se prêtent éminemment au débat et pourraient être les sujets d'un fructueux *dialogue mondial* à l'écoute des critiques très lointaines et toutes proches »<sup>5</sup>. Il précise en note : « pour prêter attention aux sociétés civiles et aux habitants moins puissants des différents pays du monde ».

Au-delà d'une harangue, on recherche dans l'ETP une inclusion en bonne et due forme. Le regard peut se tourner à l'intérieur de ces procédures inclusives (*intra-institutionnel*) où ces « habitants », pour reprendre le terme de Sen, prennent la parole et interagissent avec des experts de haut niveau, de domaines de recherche différents, voire en plusieurs langues comme ce fut le cas pour des expériences paneuropéennes. Le regard peut également être *inter-institutionnel*<sup>6</sup>.

Amartya Sen va plus loin que le dialogue et propose le sous-titre suivant dans son dernier chapitre : « Justice, démocratie et *raisonnement mondial* »<sup>7</sup>. À quoi peut ressembler ce dernier membre, aux allures historico-cosmiques ? Je n'aurai pas l'outrecuidance de répondre à une question aussi vaste dans le cadre de cet article. Néanmoins, l'expression a retenu mon attention. En effet, un dialogue mondial qui respecterait les réquisits du dialogisme est déjà difficile à imaginer, alors que penser d'un raisonnement ? Je vais donc tester brièvement cette idée audacieuse à l'aune de l'évaluation environnementale, question mondiale s'il en est. Pour y arriver, je propose d'établir des liens avec des propositions en philosophie politique et morale que Sen ne fait pas.

1) Nous verrons premièrement les avantages de sa solution comparatiste opposée à des solutions procédurales en philosophie politique qu'il qualifie de transcendantales. J'ai choisi d'établir une discussion avec quatre « difficultés du jugement », extraits de la liste de six difficultés de

<sup>3</sup> Voir Chardel P.-A., Reber B. et Kemp P. (textes réunis et prés.), *L'Eco-éthique de Tomonobu Imamichi*, coll. *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, éditions du Sandre, 2010.

<sup>4</sup> Voir dans ce volume l'article de Peter McCormick.

<sup>5</sup> Sen A., *II*, *op. cit.*, p. 484.

<sup>6</sup> Les travaux de l'atelier « Europe » de la Société Française de Philosophie ont abordé ces questions (2009-2010).

<sup>7</sup> Sen A., *II*, *op. cit.*, p. 477s.

John Rawls. En effet, si Rawls est le dédicataire de *The Idea of Justice*, Sen n'aborde pas cette question <sup>8</sup>.

2) Deuxièmement, nous considérerons le rapprochement entre le choix social, bien connu des économistes normatifs, et certaines propositions pluralistes en philosophie morale, notamment celles qui défendent un pluralisme moral des valeurs.

#### SORTIR DES DIFFICULTÉS DU JUGEMENT PAR DES CLASSEMENTS PARTIELS

Juger éthiquement d'une question, ou simplement juger une question, reste une entreprise difficile pour un individu <sup>9</sup>. Pour rappel, Rawls énumère sommairement quelques raisons qui mènent au désaccord raisonnable, sous l'expression de *burdens of judgment*. Sa préoccupation est de pouvoir expliquer ce qui se cache derrière le fait le plus marquant et permanent des sociétés et de la culture démocratiques, important pour son objet de recherche, certes limité : la justice comme équité. Ce fait est le pluralisme raisonnable <sup>10</sup>, décrit, de façon épaisse, comme « la diversité des doctrines religieuses, philosophiques, morales, que l'on trouve dans les sociétés démocratiques modernes » <sup>11</sup>.

Il formule ainsi ces cinq difficultés du jugement <sup>12</sup> :

---

<sup>8</sup> L'index d'*JJ* ne comporte pas d'entrée à ce sujet.

<sup>9</sup> Les capacités telles qu'elles sont théorisées par Sen devraient d'ailleurs pouvoir trouver ici leur place. Voir dans ce volume l'article de Caroline Guibet Lafaye et Emmanuel Picavet.

<sup>10</sup> Une mention parmi d'autres, Rawls J., *Justice as Fairness. A Restatement*, The Belknap of Harvard University Press, Kelly E. (éd.), (2001) 2003, p. XI, 4. Je l'abrégierai *JFR*.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 33-34.

<sup>12</sup> Je propose ma traduction pour les extraits de l'ouvrage précité et *Political Liberalism* (1993), Columbia University Press, 2005, que j'abrégierai *PL*. Les deux versions de cette liste sont sensiblement différentes. La version de *PL* contient six points. Il ajoute même dans cette seule version que sa liste est incomplète et ne couvre que les sources les plus évidentes. Voir *PL*, p. 54. Celle de *JFR* reprend le sixième point (f) de *PL* avec quatre modifications dans la note 26, p. 36. *JFR*, p. 35-36. Je privilégierai donc la liste la plus récente (*JFR*). Dans sa première version, le cadre des questions traitées qui débouchent sur les difficultés du jugement sont : le jugement rationnel et deux types de jugements raisonnables. Rawls J., *PL*, p. 55-56. De même, dans *PL*, cette liste des « obstacles » est suivie de la question des doctrines compréhensives raisonnables, alors que la liste à peine modifiée dans *JFR* est précédée par la question de l'idée de consensus par recoupements et suivie d'une défense contre le scepticisme, ainsi que d'une mise au point sur l'idée de consensus par recoupements.

a) Les preuves – empiriques et scientifiques<sup>13</sup> – soutenant un cas peuvent être conflictuelles et complexes, et de ce fait difficiles à évaluer<sup>14</sup>.

b) Même lorsque nous sommes parfaitement d'accord sur les sortes de considérations pertinentes à prendre en compte, nous pouvons ne pas être d'accord sur leurs poids respectifs, et de ce fait arriver à des jugements différents.

c) À un certain degré, tous les concepts, et pas simplement nos concepts moraux et politiques, sont vagues et sujets à des cas difficiles. Cette indétermination signifie que l'on doit faire reposer son jugement et son interprétation (et les jugements à propos des interprétations) sur des classements (non spécifiés avec finesse) avec lesquels une personne peut différer (d'une autre)<sup>15</sup>.

d) La façon dont nous évaluons les preuves et le poids des valeurs morales et politiques est façonnée (nous ne pouvons pas dire comment) par notre expérience totale, le cours entier de notre vie jusqu'ici ; et le total de nos expériences diffère sûrement<sup>16</sup>. Donc, dans une société moderne, avec ses offices et ses positions différentes, ses nombreuses divisions du travail, ses nombreux groupes sociaux et souvent leur variété ethnique, le total des expériences des citoyens<sup>17</sup> diffère assez dans leurs jugements pour diverger à un certain degré ou plusieurs, si ce n'est plusieurs dans la plupart des cas à partir d'une complexité significative.

e) Souvent, il existe différentes sortes de considérations normatives avec différentes forces aux deux côtés d'une question et il est difficile d'établir une évaluation de l'ensemble<sup>18</sup>.

La liste des sources des désaccords dans *PL* ajoute un point f) qui est formulé ainsi. « Chaque système d'institutions sociales est limité à l'égard des valeurs qu'il peut admettre de telle façon qu'une sélection doit être faite à partir du classement entier des valeurs morales et politiques. C'est ainsi car tout système d'institutions a, et aura, un espace social limité. En étant forcés de sélectionner parmi des valeurs que nous aimons, ou quand nous en gardons quelques-unes et que nous devons les restreindre face aux exigences des autres<sup>19</sup>, nous faisons face à des

<sup>13</sup> Il omet cette nuance dans le point a) de la liste de *PL*.

<sup>14</sup> Notons qu'il mentionne les deux termes *assess* et *evaluate*.

<sup>15</sup> Ajout de ma traduction.

<sup>16</sup> Dans la version de *PL*, Rawls est moins nuancé. Il écrit « *must always differ* ».

<sup>17</sup> De même, il ajoute que ces expériences sont disparates.

<sup>18</sup> Dans *PL*, le point e) parle d'issue plutôt que de question, mais surtout il est accompagné d'une longue note sur la fragmentation de la valeur chez Nagel. Rawls renvoie à Nagel T., *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1979, p. 128-141. En effet, cette thèse pourrait permettre de décrire cette source de difficulté à partir d'une doctrine morale compréhensive.

<sup>19</sup> Ce membre de phrase est omis dans la note 26 de *RJF*.

grandes difficultés dans l'établissement des priorités et les ajustements à faire »<sup>20</sup>.

Bien que Sen ne reprenne pas ces listes pour les discuter, il prend en compte l'incommensurabilité et plaide en faveur d'ordres partiels<sup>21</sup>. « Quand la réflexion est collective, il faut intégrer non seulement les classements partiels respectifs des différents individus, mais aussi l'éventuelle incomplétude de classement partiel commun sur lequel ils peuvent raisonnablement s'entendre [...] Ce n'est pas parce qu'on admet une large gamme de considérations diverses que l'on va nécessairement se trouver dans l'impasse »<sup>22</sup>.

Les difficultés rawlsiennes b), c), e) et f) pourraient donc être reconfigurées à cette aune, voire dépassées. En effet, ces difficultés ne mènent pas forcément à des désaccords. Elles peuvent être traitées comme des classements partiels<sup>23</sup>.

#### CONCURRENCE VERTUEUSE DES CONVENTIONS

Ouvrons maintenant la discussion à des travaux de philosophes moraux pluralistes. On doit les distinguer sur un premier front de philosophes monistes ou, sur l'autre front, relativistes. Je pense à John Kekes<sup>24</sup> qui à l'avantage de s'inscrire dans une double filiation hybride, libérale et conservatrice, Berlin/Oakeshott. Il estime que les conflits de valeurs sont solubles<sup>25</sup>. L'issue espérée repose sur le fait que nous sommes capables d'évaluer l'importance respective de valeurs incommensurables et conflictuelles selon les conceptions individuelles de la vie bonne que chacun poursuit, informé par les conventions et les traditions « morales »<sup>26</sup> dans lesquelles nous vivons et avec lesquelles nous sommes différemment engagés.

<sup>20</sup> *Idem* pour ce qui est des ajustements.

<sup>21</sup> Voir Sen A., *II, op. cit.*, p. 470s et le chapitre quatre.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 470.

<sup>23</sup> Pour un dépassement des difficultés du jugement par une prise en sérieux du pluralisme éthique et un déploiement de celui-ci sur un tableau multi-niveaux, voir Reber B., *La délibération des meilleurs des mondes, entre précaution et pluralismes*, HDR, 2010, plus spécifiquement les chapitres un et deux.

<sup>24</sup> Voir Kekes J., *The Morality of Pluralism*, Princeton University Press, 1993.

<sup>25</sup> Pour une présentation critique complète voir Reber B., « Pluralisme moral : les valeurs, les croyances et les théories morales », dans *Archives de philosophie du droit*, 2006, tome 49, p. 21-46.

<sup>26</sup> Voir Kekes J., *Moral Tradition and Individuality*, Princeton University Press, 1989.

En effet, chaque individu est engagé diversement dans sa tradition ; par souci de réalisme nous devrions dire ses traditions, notamment dans les sociétés pluralistes où nos loyautés sont plus nombreuses. Il adapte les ressources de celles-ci et effectue un classement selon l'importance que telle ou telle valeur prend pour sa conception de la vie bonne. Les raisons de ses classements ne seront donc pas arbitraires, comme dans le cas du relativisme, mais elles différeront selon les jugements des personnes. Il en va de l'intégrité de chaque individu de choisir de conduire sa vie bonne selon ses raisons. Il est plausible que ses raisons soient partagées par d'autres personnes.

Les conceptions de la vie bonne qui seront alors les plus problématiques seront celles qui échoueront à accorder une priorité à des valeurs premières (universelles et nécessaires à la vie bonne) sur des valeurs secondaires (qui rendent opérationnelles les premières). Elles violeront par là même les conventions profondes de la tradition. Il peut arriver également qu'un individu apprécie mal dans sa sélection des valeurs propres à sa tradition en tenant compte des circonstances et de son caractère, par manque de connaissance par exemple.

Nous pouvons donc distinguer des conventions profondes<sup>27</sup> et d'autres qui sont variables. Les conventions premières protègent le minimum d'exigence pour n'importe quelle vie bonne, alors que les conventions variables définissent des possibilités et des limites qui s'étendent au-delà de ce minimum et qui sont donc optionnelles. Les conventions profondes sont censées guider la conduite relative à la poursuite des valeurs premières, alors que les secondes (les traditions) prescrivent des moyens acceptables pour mettre en œuvre les valeurs secondaires. Pourtant, comme les valeurs premières sont souvent trop générales et indéterminées, elles doivent être rendues plus concrètes et spécifiées par le recours à des valeurs secondaires ainsi que par des conventions profondes.

Ce sera le cas par exemple pour la *protection* à accorder, qui est une valeur première, mais pour laquelle certaines questions restent ouvertes, comme la définition et l'étendue de celle-ci. Doit-elle s'arrêter aux fron-

---

<sup>27</sup> Kekes distingue les termes convention et tradition. « Quand une tradition est arrivée à un ensemble de réponses et que ces réponses sont largement acceptées, dans les coutumes et sur plusieurs générations, elles deviennent incorporées dans des conventions ». Kekes J., *The Morality of Pluralism*, *op. cit.*, p. 82. Il peut donc parler des conventions des traditions, *ibid.*, p. 80. Plus loin, il indique que « les conventions d'un point de vue pluraliste sont l'un des moyens les plus efficaces de résoudre les conflits avec une tradition. C'est que les conventions institutionnalisent les conceptions de la vie bonne qui prévalent et les moyens permis pour essayer de les mettre en œuvre », *ibid.*, p. 85.

tières de sa société ou de son État ? Doit-elle inclure au même titre des membres étrangers ? Vise-t-elle seulement la violence, ou doit-on inclure les activités à risque et les conduites autodestructrices ? Par quels moyens cette protection est-elle assurée, par la loi, la police, les coutumes, les familles, les autorités politiques, religieuses ou encore par chacun ? Comment les querelles sont-elles jugées ? De quelle protection s'agit-il ? Se concentre-t-elle uniquement sur les personnes ou également sur l'environnement ? Comment gérer les conflits entre les deux ?

Contre un conventionnalisme ou un relativisme radical, le pluralisme pourra critiquer la convention profonde particulière d'une tradition, par le recours à une convention analogue dans une autre tradition, pour voir en quoi cette dernière fournit une meilleure protection de la même valeur première que celle-là et une meilleure protection de la vie bonne. Cette comparaison peut donc être faite à partir de plusieurs traditions. « Les traditions n'ont donc pas à être abandonnées pour la perpétuation de leur orthodoxie »<sup>28</sup>, comme c'est souvent le cas dans les débats entre communautariens et libéraux.

Ici aussi, le comparatisme des classements, l'intégration du point de vue des autres<sup>29</sup> que fait valoir Sen, convergent avec ces approches. « Il y a deux raisons principales d'exiger que la confrontation du débat public argumenté sur la justice dépasse les frontières d'un État ou d'une région : la pertinence des *intérêts* des autres, pour éviter la partialité et être équitable avec eux, et la pertinence des *points de vue* des autres pour élargir nos propres recherches sur les principes pertinents et échapper au localisme, qui incite à ne pas examiner suffisamment les valeurs et les préjugés de communauté(s) locale(s) »<sup>30</sup>. Certes, il n'entre pas dans les détails présentés ci-dessus qui concernent les relations et les hiérarchisations entre valeurs.

#### CONCLUSION : VERS UNE DÉMOCRATIE MONDIALE

Je me suis permis de choisir le grand angle proposé par Sen, qui concorde bien avec celui de ce colloque. Selon lui, « pratiquer la démocratie mondiale sans attendre l'État mondial [...] est aujourd'hui le grand

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>29</sup> Sen, *II, op. cit.*, p. 476 et 481.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 476 et respectivement chapitres 5 et 6.

défi »<sup>31</sup>. Ses solutions ont des avantages par rapport à certaines approches procédurales comme celle de Rawls.

Cependant, elles comportent également des limites. Je laisse celles que nous pourrions verser au dossier de l'opérationnalité de ces intuitions pour arriver à des formes d'institutionnalisation aptes à gérer ces questions avec les « habitants » pour reprendre son souhait. En cela, il n'est pas seul. Des communautés scientifiques comme le célèbre GIEC (Groupe International d'Etudes sur le Climat) est en effet démunie, malgré l'onction du prix Nobel qui lui fut octroyé, face à un processus politique comme celui du Sommet de Copenhague.

Plus récemment, en France, nous avons assisté par exemple à des arrachages de vignes transgéniques<sup>32</sup> alors que les diverses parties prenantes avaient suivi scrupuleusement les recommandations de sociologues des sciences.

Si les « campagnes militantes publiques »<sup>33</sup> pour reprendre les termes de Sen « font partie des moyens qui permettent de pratiquer la démocratie mondiale », on aimerait voir comment « le débat ouvert », une autre de ses propositions, s'articule avec elles. Les nouvelles formes d'institutionnalisation du type de l'ETP s'y attèlent et le mettent en œuvre depuis plus de trente ans, principalement en Europe<sup>34</sup>.

Dans une perspective plus strictement philosophique, je voudrais savoir ce que comprend ce « raisonnement mondial » et ce que recouvre ce que Sen indique comme une « pluralité de raisons »<sup>35</sup>. En effet, dans ce passage intitulé « Pluralité des raisons », il mélange vertus, raisons, arguments et logiques. Un travail de clarification pourrait construire et tirer du brouillard les principales arêtes d'un raisonnement, qui pourrait, vu les enjeux, être épistémique et/ou éthique. Ce dernier pourrait alors inspirer les choix de structurations institutionnelles hospitalières à ce raisonnement public.

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 485.

<sup>32</sup> Pour être précis nous devrions parler de mutagenèse.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 484.

<sup>34</sup> Voir par exemple Reber B., *La démocratie génétiquement modifiée. Sociologies éthiques de l'évaluation des technologies controversées*, collection *Bioéthique critique*, Québec, Presses de l'Université de Laval, 2011.

<sup>35</sup> Sen A., *op. cit.*, p. 468.

PÁLL SKÚLASON

**HOW TO FACE THE CRISIS: THE IDEA OF AN EDUCATION-STATE**

RÉSUMÉ

*Cet article veut montrer qu'une communauté en bonne santé doit chercher son propre équilibre entre son économie, sa politique et les dimensions spirituelles de son existence. Nous devons, dans ce but, non seulement veiller sans arrêt au maintien de notre capacité à vivre en bonne santé physique, mais aussi s'approprier toutes les formes de pouvoir mental nécessaire pour un travail qui ait du sens, des relations personnelles et sociales qui soient correctes, le sens de l'humour et du jeu, le désir de ressentir des sensations esthétiques, et la capacité de participer à tout mécanisme de décision qui pourrait affecter notre vie. – Notre bien-être mental dépend donc de notre habilité à résoudre tous ces problèmes difficiles ou délicats de manière réfléchie, ce qui requiert toujours une grande prudence. – La pratique éducative est un principe fondamental pour atteindre ce but. C'est pourquoi l'idée d'un État-éducateur, d'un État qui met l'accent sur notre capacité à réfléchir et à réfréner les aspects les plus violents de notre existence individuelle et collective, est d'une importance capitale. – En outre, cet article défend aussi l'idée que ce choix en faveur d'une éducation complète ne peut venir que de nos universités. Elles devraient pouvoir offrir à tous un développement théorique, mais encore guider chacun vers la recherche de solutions pratiques dans les difficultés de sa propre vie. – Nos universités peuvent le faire en intégrant la connaissance technique et la réflexion éthique dans leur programme. Et les plus concernés dans cette recherche sont forcément les philosophes qui devront dorénavant s'appliquer à en définir clairement les moyens et les buts.*

I

The argument I want to present concerns the crisis my country, Iceland, has been going through since the breakdown of its banking system in October, 2008. The ideas that make up my explanation are mainly borrowed from Aristotle and Paul Ricœur. But I will also rely upon

ideas developed by Martha Nussbaum and Amartya Sen and make use of analyses by some other philosophers, among whom John Kekes.

These ideas concern how we conceive of the differences and the interdependences of the three basic dimensions of our society: the *economic*, the *political* and the *spiritual*. The basic idea is that these three dimensions have to be understood according to their own internal logic, but that they have to play together and that their interplay in real societies varies. Often the balance gets seriously wrong. Sometimes *the political sphere* dominates the others, generating enormous damage to human life. Sometimes *a dogmatic spiritual power* is detrimental to the economy and the political life of a country. And sometimes *the economic powers* manipulate the political and spiritual aspects of human life to such an extent that it loses all meaning.

The message that Paul Ricœur, Amartya Sen and Martha Nussbaum have all conveyed is that an economic logic has been overriding those political, ethical and spiritual values that are essential to human life. Economic values have simply been overvalued – economism, or what might be called “the business or market ideology”, has dominated Western thinking for the last thirty years, if not the last three hundred years. Oddly enough, this ideology can be summarized in four propositions that all are so obviously false that I find it hard to think that anyone really believes them. But they have, nevertheless, been extremely influential in politics for many years: (1) most human relations are, at bottom, business relations; (2) earning money is the most important thing in life; (3) private enterprise is always more efficient than activity through public institutions; and (4) competition is always good. This fourfold message has been daily in Icelandic media for the last thirty years and most likely in other occidental media as well. And these claims are not only false and wrong, but also dangerous to all decent human societies because they give a distorted view of the relationships people need to develop in a healthy society. The fact that this market or business ideology has become dominant at least in Western societies shows that the educational systems of our societies are failing in providing the understanding and the know-how that people need in order to build social systems that sustain their communities for the good of living and future generations.

It will be argued in this paper that the crisis of my country, which will be taken here as an example of what is happening in the world, shows that the most urgent task of political authorities is to create the

conditions for education that enable people to deal much more effectively than they have been doing with all their important life-problems.

## II

Before discussing the situation of my country, let us take a look at how Martha Nussbaum considers the crisis that she sees as the most threatening to our humanity. In her recent book, *Not For Profit: Why Democracy Needs the Humanities*, she argues forcefully that besides the global economic crisis of our times, there is another crisis “that goes largely unnoticed, like a cancer; a crisis that is likely to be, in the long run, far more damaging to the future of democratic self-government: a world-wide crisis in education”<sup>1</sup>. The world-wide crisis originates in the fact that nations all over the world concentrate on building educational systems that make it possible for people to get jobs and promote the economic values of the society, but are neglecting the education needed to participate in democratic society. A training that concentrates almost exclusively on the skills that are likely to make it possible to get a job and to earn money will never provide the education needed to develop the social and personal capabilities which are required to solve the various social and political problems that people and nations face in the world today. As Nussbaum says: “Thirsty for national profit, nations, and their systems of education, are heedlessly disregarding skills that are needed to keep democracies alive. If this trend continues, nations all over the world will soon be producing generations of useful machines, rather than complete citizens who can think for themselves, criticize tradition, and understand the significance of another person’s sufferings and achievements. The future of the world’s democracies hangs in the balance.”<sup>2</sup>

The main thrust of Nussbaum’s argument is that our educational system, in which the University plays a central role, has put itself at the service of the economic powers instead of promoting the ethical and political values that are of utmost importance in all human societies. This seems to be in complete harmony with the basic idea of Amartya Sen about what is needed to build a good human society<sup>3</sup>. Economic

---

<sup>1</sup> Martha Nussbaum, *Not For Profit: Why Democracy Needs the Humanities*, New Jersey: Princeton University Press, 2010, p. 2.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 2.

<sup>3</sup> See Amartya Sen, *Development as Freedom*, Oxford University Press, 1999.

capacity is not enough. People need not only food and shelter, work and money. They also need to exercise their freedom and their intellectual and spiritual gifts in order to develop the capabilities that make life worth living, which are not only important for democracy but also for human life in general.

Writers like Amartya Sen and Martha Nussbaum have been offering a so-called Capabilities Approach, an account of human well-being which steers a middle course between minimalism and maximalism. A minimalist account of human well-being is in terms of getting or doing what one wants or chooses (as in conventional liberalism). A maximalist account of human well-being is a rich account in terms of some highly specific conception, often linked to a particular culture and/or backed by a specific worldview or theological foundation.

The basic idea in this middle ground account is that what exemplifies well-being is a person who has acquired a wide range of powers and life-skills – often called *capabilities* – and then exercises them in a life he/she has “reason to want” to lead. These include not only the capability to live in good physical health but also to exercise various mental powers involved in such things as meaningful work, personal and social relationships, play, aesthetic appreciation and being able to participate in the decision-making that affects one’s lives. The development of these capabilities involves both the provision of adequate nutrition and early nurturing and then appropriate education and socialisation. The exercise of these in life requires adequate socially and politically constituted freedoms as well as access to adequate resources.

This idea or concept of well-being is also importantly consistent with, and intended to be consistent with, a wide range of conceptions of what the ‘good’ is in its fullest sense for any individual or cultural group – of the forms, for instance, that relationships, communal participation, aesthetic appreciation or culturally meaningful pursuits take. But it is not as thin as the common liberal conception which deliberately avoids the idea of a multi-dimensional account of human well-being and flourishing and thereby plays into the hands of the ideological view that all that matters from a public point of view is enabling people to be as economically well-off as possible.

Such a conception of the good is also consistent with there being many different worldviews, philosophies or theologies that can support such an account, and can recognise that creating the conditions in which the good in this sense can be realised for all people anywhere in the world is a common cause and a central ethical task.

In the light of these views it becomes clear that the criteria for the well-being of a group of people, a nation or a country, cannot be purely economic, but have to take account of other dimensions including both the political and the spiritual dimensions of human life.

### III

Let us now look at the crisis of my country since 2008 as an example of what is happening in the world. One version of the story is that this was a financial crisis: the Icelandic banks had succeeded in borrowing ten times more money abroad than the annual income of the country. And this money was used to buy companies in Iceland or abroad as well as all sorts of investments, especially in buildings for which there was no need. Even a child could understand that there was something wrong. And, as a matter of fact, many people in Iceland and elsewhere saw that something was wrong. But neither in Europe, nor in Iceland was anything effective done to stop the process. So clearly the political and administrative institutions that are supposed to supervise what goes on in the economic domain were not doing their job. And the academic research centres were not fulfilling their duty of giving warnings about the development, although many academics were criticizing what was happening.

All this is true, but there is more to be said. When we look at the interaction between the three main domains that have to flourish in any sane society according to the idea I mentioned at the outset, it becomes quite clear why things went as they did in Iceland. In short, the economic criteria and values had pushed the political values of justice and democracy aside, and they had also taken over the educational and spiritual sphere (e.g. the church and the schools were promoting themselves just as any other grocery store). Values that cannot be measured in money had simply disappeared from the public mind. People plunged ahead in a profit-making frenzy that apparently nothing could stop, until the crash occurred in October, 2008.

Since the financial crash, Icelandic society has been discovering progressively that the social distortions that led to the crazy development of the banking system were spread throughout the society<sup>4</sup>. Most

---

<sup>4</sup> The Icelandic Parliament set up a Committee to investigate the Icelandic banking collapse. It published an extensive Report in 9 volumes. An executive summary of the main conclusions can be found via <http://sic.althingi.is/pdf/RNAc-vefKafli2Enska.pdf>.

institutions and companies, whether run by public authorities or private parties, were in fact developing without proper respect for the political and ethical values that keeps a society from ruin.

My country has thus not only been facing a financial disaster; it is going through a political and ethical crisis that is much more serious and difficult to overcome than the financial one. In fact, the financial system seems to be reinvigorating itself with the same players and in the same spirit as before. And people don't know how to respond in *political and ethical terms* to this disastrous situation. They have, as a matter of fact, lost all their trust in public authorities and administration (e.g. the Parliament enjoys the trust of less than 10% of the population). They see the Icelandic state as having failed dramatically in safeguarding the common interests of the country and as still being incapable of providing political solutions to the various social and economic problems the population is facing.

#### IV

I believe that philosophy can provide conceptual clarification that will be essential to the theoretical and practical work ahead. The conceptual clarification involves both an explanation and the construction of the theoretical instruments which we need to reform our social reality. Such a reform requires combining the economic, the political and the spiritual dimensions of our communities in a decision-making process which is transparent, effective and morally acceptable to the community. For such a decision-making process to take place we need a conceptual framework that is explanatory, technically sound, and respects the various values and problems that people are preoccupied with in their lives.

What follows is my suggestion how to move toward such a framework. I will proceed in two steps. First I will outline the general idea which should make it clear what is at stake, why we should endorse it and how we shall proceed. Then in a second step I will with the help of Ricœur's analysis of the State go more deeply into the theoretical foundation of this general idea and what it requires from us.

---

One of the authors of the Report, Vilhjálmur Árnason, Professor of philosophy, has published the following article: "Moral Analysis of an Economic Collapse – an Exercise in Practical Ethics". *Etikk i praksis. Nordic Journal of Applied Ethics* (2010), 4 (1), p. 101-123.

We urgently need, I believe, a new idea of what should be the basic task of the political power in our societies. Its fundamental duty should be to ensure the conditions for people to get a proper education, an education that enhances the mental powers and the life-skills that people have to acquire so they are able to lead good personal and social lives. Such a State would have to do everything it can to create sustainable institutions which make it possible *for the State itself* to develop in the spirit of this fundamental duty. Education being “the good” that this State is dedicated to, it should be called the “Education-State”. Why do we need this idea of the State?

It is common knowledge why we need political power. It is to ensure the common interests of a given nation, that is to say justice, peace and security, general welfare and liberty, to mention the basic values written in the American constitution. And we all know that this power has to be kept under control because of the enormous damage it can do to people if it does not respect their rights to property, to privacy and to expression of their opinions and beliefs. This is basically the concept of a liberal State as it has developed for the last two centuries. In order to fulfil its various functions this State has set up several public institutions to take care of the values it wants to promote: justice, security, welfare and so on. Among these institutions are schools of different types that provide education in order to make people capable of dealing with their various life-problems.

Why should the basic task of the modern State be to ensure that its citizens receive the education they need in order to face all the various theoretical, technical and moral problems that arise in human society and family life? The answer is obvious. A modern state is incapable of carrying out its function of taking care of our common interests, i.e., assuring justice, security, general welfare and liberty, if its citizens have not educated themselves to deal with the problems linked to these basic values. Therefore education becomes a condition *sine qua non* for a nation, a country or a society to develop the institutions that are responsible for the justice, the welfare, the liberty and the democracy that we have come to cherish as essential to politics and social life.

When the public authorities of my country failed to prevent the economic crisis, it was because they had not acquired the technical and ethical knowledge they needed to understand and to control the development. But in order to do so they would have needed a deep and extensive *theoretical reflection* on the social, economic and political development of Iceland and the world at large. Such a reflection can only

develop and bear fruits within an enlightened society where people assume their responsibilities in a democratic discussion based upon a clear understanding of the issues at hand.

Such a reflection and such a discussion are not only missing in Iceland, but more generally all over the world. Even the political authority that many look up to as the most reflective leader of the world today, President Obama, does not seem to understand the importance of theoretical education for the future of the world, as Martha Nussbaum points out. She criticises President Obama for praising the “nations of the Far East, for example Singapore which, in his view, have advanced beyond us in technology and science education. And he praises such nations in an ominous manner: ‘They are spending less time teaching things that don’t matter, and more time teaching things that do. They are preparing their students not only for high school or college, but for career. We are not’. In other words, ‘things that matter’ is taken to be equivalent to ‘things that prepare for career’. A life of rich significance and respectful, attentive citizenship is nowhere mentioned among the goals worth spending time on. In the context of his speech, it is difficult to avoid the conclusion that the ‘things that don’t matter’ include many of the things that this book has defended as essential to the health of democracy.”<sup>5</sup>

The conclusion should be obvious. We need a State that concentrates on building up educational institutions that emphasize the skills people need to *reflect* upon the world, to understand all the complex issues and the different values at stake in our lives in a democratic discussion which aim at promoting our common interest.

## V

Let us now take the second step in our argumentation and look for a justification of the idea of the Education-State in a philosophical analysis of the concept of the State. In a paper on “Ethics and Politics”<sup>6</sup> Paul Ricœur discusses two conceptual aspects of the State which he sees as reflected in two different paths of Western political philosophy which

---

<sup>5</sup> Martha Nussbaum, *Not For Profit: Why Democracy Needs the Humanities*, p. 138.

<sup>6</sup> Paul Ricœur, “L’éthique et le politique”, in *Du texte à l’action*, Paris, Editions du Seuil, 1986.

ultimately clash in what he calls “the insoluble political paradox”<sup>7</sup>. One path emphasises the State as *form*, the other stresses the State as *force*.

The first path takes its starting point in the fact that the State is, in Eric Weil’s terms, “the organisation of a historical community; organized into a state, the community is capable of making decisions”<sup>8</sup>. It unifies a multiplicity of institutions and functions with the purpose of ensuring the survival of a nation providing the community with the organs it needs to confront the various problems it has to face. For Ricœur, the form of the State appears clearly in the State of law which establishes equality of its citizens, divisions of power and responsibilities. And the fundamental task of the State as form, according to Ricœur, is education. The State must *educate* its citizens to take an active part in the life of the historical community organized into a State. The idea of an Education-State is, according to Ricœur, what remains when the philosopher tries to understand the conditions for a historical action that truly makes sense.

Ricœur considers education to have two aspects which refer to the two kinds of rationality that characterizes modern societies. On the one hand is the rationality involved in the historical development of the community with its customs, mores, and traditions that provides the community and its members with their cultural identity. On the other hand, there is the rationality of the various technico-economic systems which characterizes all modern societies and requires the application of the criteria of efficiency, reliability and effectiveness. The State as educator has to see to it that these two types of rationality are constantly reconciled in the real life of the community which struggles to find better solutions to the problems it faces in its daily existence.

The State and its Education must be “the synthesis of the rational and historical, of the efficient and the just. Its virtue is prudence, in the Greek and medieval sense of the virtue of prudence”<sup>9</sup>. This means that the State must constantly be critical in its educational effort both of the technico-economic rationality and of the historical rationality embodied in the accepted morality and traditions. What is considered to be “rational and historical”, or “efficient and just” has always to be submitted to a reflection which makes use of theoretical ideas, new technology and universal ethical principles.

---

<sup>7</sup> See Paul Ricœur, “Le paradoxe politique”, in *Histoire et vérité*, Paris, Editions du Seuil, 1964.

<sup>8</sup> See Eric Weil, *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1956, p. 131.

<sup>9</sup> Paul Ricœur, “L’éthique et le politique”, in *Du texte à l’action*, p. 400.

The Education that the State requires has thus to be technical and ethical at the same time. Summarising Ricœur's thought on this subject Dauenhauer says that "the State's virtue is to hold together both the criterion of calculable efficiency and the standards of the living tradition that both give a particular historical community its distinctive character and guide it in search for independence and longevity. The State exercises its virtue by taking upon itself the task of educator, through its schools, media, and so on"<sup>10</sup>. But there is one important question that has to be dealt with: How is this Education to be analyzed and carried out in reality?

Before we approach this question we have to look at the second path that Ricœur sees as essential for understanding the State, namely the State as force.

## VI

For Ricœur the idea of a State that would only be an educator is a limit idea, a regulative idea in the Kantian sense. In that sense there is no actual Education-State, although the rationality of the State requires us to think of its organisation and activity under the auspice of Education as the guiding principle. But why is the State as Educator only a regulative idea? Ricœur's answer is that this idea of the State only refers to one of its component, namely the form. The State as force, the State that imposes its will upon the society, the State that is founded on violence and which claims to have the monopoly of legitimate violence, as Max Weber pointed out, that is the actual State as it appears to people in reality.

This is the second path that political philosophy has followed. The political thinker who stresses this aspect of the state to its extreme is Thomas Hobbes with his theory of the *Leviathan*. But Marx's theory of the state as instrument in the hands of the ruling classes is, according to Ricœur, the most influential example of this path of thought. Ricœur rejects the idea that the State is exclusively a violent instrument working for the interests of the ruling classes; for him, the idea itself of the State implies a reference to the common interest of all the members of the community. But, nevertheless, "the political life is inevitably marked by

---

<sup>10</sup> Bernard P. Dauenhauer, *Paul Ricœur, The Promise and Risk of Politics*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1998, p. 253.

the struggle to conquer, preserve, and to regain power”<sup>11</sup>, and this struggle has always an arbitrary and violent side, even more so, because of the fact that each State is particular and has to defend its interest against other States.

Just as any individual human being who wants to preserve his or her life and interests and participate in a community with other people, each nation-state aims at preserving its identity and interests in a community of nations that are all preoccupied with their own life-problems. If peace is to be guaranteed in the long run, we need, Ricœur argues, a supra-national State which could deal with the conflicts that inevitably arise between the nations-states because they make arbitrary decisions just like human beings who are not and will never be totally rational or reasonable. As Ricœur says, “*the World-State has become the means for survival of the States as non-violent educators*. But we know that this utopia is nothing but a utopia, because we do not know what should be the first step in the direction of this move of sovereignty which should be accepted by all States without exception and simultaneously; or this decision depends upon the prudence of the States which stay on the scene of history the great, violent individuals”<sup>12</sup>. This fact about international relations partly explains why the State as Force remains a powerful reality and means that the Education-State cannot be fully realised.

## VII

It seems to me that Ricœur has helped us to see both the origin and the urgency of the idea of the Education-State. It is indeed only a vision, a limit idea, a regulative idea, or if you like, a utopia just as the idea of a World-State that would force all the nation-states of this world to behave in a rational and reasonable way. But the fact that it is only an idea does not make it any less important. On the contrary, when an idea becomes an *ideal* it becomes real and effective and guides behaviour and action. If the idea of the Education-State becomes an ideal it could make a tremendous impact on the way in which our nation-states will behave and act in the future. And philosophers should try to bring as much conceptual clarification as they can to the debate that is needed in

---

<sup>11</sup> Paul Ricœur, “L’éthique et le politique”, in *Du texte à l’action*, p. 401.

<sup>12</sup> Paul Ricœur, “L’éthique et le politique”, in *Du texte à l’action*, p. 402-403, his italics.

order to make this ideal clearer, more effective, and more desirable to all people who are preoccupied with the common good of their communities.

As already pointed out, the education that the State must concentrate on has to be, according to Ricœur, both technical and ethical. The reason for this is that the rationality which we have to deal with is, as we have seen, on the one hand the rationality of the historical and cultural values that we share in our communities and which give meaning to our lives, and on the other hand the rationality of technico-economic systems which make up the infrastructure of our societies. We need education that respects these two kinds of rationalities and provides people with the training they need in order to combine them or go from one to the other according to what kind of problems or issues they have to deal with. The virtue of *prudence* is fundamental, as Ricœur said, for this kind of synthesis between the rational and the historical, between the efficient and the ethical. This synthesis has to be realized in a *knowledge* that the society needs in order to deal with all the important problems it has to face and to sustain the values of justice, welfare, security and liberty for us all as nations and individuals. So how is that knowledge to be conceived of and developed in an effective way for the benefit of the common good?

## VIII

Here we are reminded of the powerful and influential analysis that Aristotle made of different kinds of knowledge<sup>13</sup>, the distinction between theoretical and practical knowledge, and the division of practical knowledge in technical knowledge and ethical knowledge. I will here draw upon the Aristotelian distinctions and develop them to meet the complexities of the modern world.

Aristotle points out that *theoretical* knowledge is teachable and can be learned. What characterizes it is that it is communicated in a discourse that can be understood and shared by all those who know the language in which it is articulated and can follow the logical rules it obeys. All academic or scientific knowledge is theoretical in that sense and thus publicly available to the academic community, i.e. to all those who participate in the social enterprise which universities and research institutes are organizing all over the world.

---

<sup>13</sup> Especially in *The Nicomachean Ethics*, book 6.

On the other hand, *practical* knowledge is not necessarily presented in a discourse which is available in books or other similar forms. The reason is that this knowledge rests not only upon the mental activity that requires the use of language or other systems of signs and symbols, but depends on skills that require the application of the mind to do certain things or act in this way or another. Thus *practical* knowledge can, in Aristotelian terms, be either *technical* or *ethical*; technical knowledge (or know-how) concerns things that we can produce, but ethical knowledge (or wisdom) concerns how we act ourselves. Accordingly we have an enormous variety of *technical* knowledge depending upon the things we are working on<sup>14</sup>, and we have a great variety of *ethical* knowledge also of depending upon the kind of relationship we are having with ourselves and with other beings<sup>15</sup>.

In addition to this reminder of Aristotle's analysis of knowledge, I would like to mention the increasing use of *theoretical* knowledge in our educational system. Practical knowledge is more and more submitted to theoretical treatment, whether it depends upon some theoretical knowledge or not. The complex technological and social systems that we use to organise our productions, exchanges and relationship require more and more *theoretical* explanations and discussions in order to be accepted and used in a proper way. In other words, the exercise of the virtue of prudence requires the development of an extended rational discourse on all the important issues and problems that mankind is facing. And all members of the community should receive an education that enables them to understand and participate in such a discourse when necessary.

## IX

The fact that the solutions we are finding or developing to our *practical* problems depend more and more on *theoretical* thinking explains why it is so important that people receive such education. This also explains why universities have been growing faster than any other institutions all over the world and have been forced to take on board not only

---

<sup>14</sup> This includes poetry, artistic production, the use of tools in crafts, etc. This variety has increased constantly through the centuries, and in our times, not least with the new information technology.

<sup>15</sup> We are now faced with many difficult ethical issues in our dealings with other species and also with whole eco-systems which may be damaged by our doings.

many more students than before but more and more subjects and disciplines. The term “academic drift” has been invented to describe this development where practical subjects and disciplines have become more and more theoretical, i.e. they have come to depend more and more on how we deal with various problems of reflection that may require the invention of new concepts, ideas and methods of analysing and discussing all kinds of practical problems and questions. The reason is that there is no other way for us to share our ideas, thoughts and beliefs but theoretical thinking and discourse; that is how we can develop an extensive and rational understanding of the world, of ourselves and together become aware of what we need in order to take care of things and values that depend upon us.

This is exactly what we see happening in the world today. Academic people from all corners of the world are working together to develop a theoretical discourse that can prepare us to confront the difficult issues that mankind is and will be facing in the near future. And universities bear the main responsibility for this development. They are the basic institutions that the world needs in order to develop the nation-states in the direction of the idea of the Education-State. They concentrate on acquiring, disseminating, and preserving knowledge that can help people to deal effectively with whatever problem they have to face.

To deal with the question concerning how we conceive of the Education that the State should promote, we must therefore turn to the universities. Their fundamental mission is to develop an extensive and rational discussion on the *knowledge* provided by academic disciplines and to teach us how to use it in order to reform our communities in the spirit of the idea of the Education-State.

But there is one problem concerning academic knowledge provided by the universities. This problem is *at the same time* technical, ethical and theoretical. It originates in the development of the theoretical discourse itself that is split up into innumerable specialities where one needs to master a special language and techniques in order to enter the field and share with others what is really at stake. So how is this problem to be dealt with?

This is a problem of academic politics which the universities have to deal with if they are to meet the expectations that people have good reasons to have towards them. In fact the universities answer this question by the way they organize their faculties or schools according to the different subject matters. In most universities the subject matters fall into three categories, those belonging to the natural world, those belong-

ging to the social world, and those belonging to the world of culture. We have thus natural sciences, social sciences, and the humanities. Besides these main theoretical fields there are many professional disciplines that make use of the theoretical knowledge provided by these three different fields. And these professional disciplines develop moreover lots of technical expertise and ethical know-how that may or may not receive a theoretical treatment and expression. For example, a new information system may or may not have been explained in theoretical terms, and important ethical rules within a given activity may or may not have been discussed within the field of an ethical theory <sup>16</sup>.

Universities all over the world have been promoting this academic framework and also making use of the division of knowledge into three categories: theoretical, technical and ethical which we have been discussing and which needs to be applied in all fields of studies. But they have not been encouraged to work and organize themselves in the spirit of the virtue of *prudence* which is essential for “the synthesis of the rational and historical, of the efficient and the just”. So the last question is: How are the universities to take on the task which the ideal of the Education-State requires of them?

## X

To answer this question is, of course, beyond the scope of this paper. But in order to prepare some eventual critical discussion, I would suggest looking at some theoretical distinctions as explained by the American philosopher, John Kekes. Kekes proposes a distinction between a *problem of life* and a *problem of reflection*, and a classification of the most important *problems-of-life areas* <sup>17</sup>. A *problem of life* is a problem that has to be solved, if our life is not to be damaged or even destroyed. A *problem of reflection* is a problem which arises when we try to find the best solution to solve a problem of life. By training people to set up and solve all kinds of *problems of reflection*, the educational institutions aim at making it possible for modern societies to find the *most appropriate solutions* to the *problems of life* that people have to solve in order to survive and live meaningful lives.

---

<sup>16</sup> An example of the former might be the techniques that were used within the banking system of selling and buying assets. An example of the later type might be the kind of morality that developed within the banking activity prior to the crisis in 2008.

<sup>17</sup> See John Kekes, *The Nature of Philosophy*, Oxford: Basil Blackwell, 1980, p. 32.

The *classification* that John Kekes makes of most important problems-of-life areas reflects interestingly the division I mention at the beginning between the *economic*, the *political* and the *spiritual domain* of human life. Kekes proposes to distinguish between three problems-of-life-areas: The *first* concerns “problems of life having to do with the satisfaction of various physiological needs, health, shelter, and protection; the problem is to safeguard one’s physical security and well-being”<sup>18</sup>. Science and technology generate the theoretical problems that help us find the best solution to this type of problem.

The *second* problem-area concerns our relations to other people and society. “The typical problems of life in this context have to do with one’s attitude to family, strangers, friends, sex, authority, violence, and other social phenomena”<sup>19</sup>. And here the problems of reflection are the problems of politics, morality, and the law.

The *third* and last problem-area “has to do with people’s attitude to themselves. ... [I]t concerns the pursuit of a rich and interesting internal life, self-knowledge and self-acceptance”. Problems of life in this area have to do with our “attitude to one’s death, pain, suffering, to one’s physical and psychological limitations and capacities”<sup>20</sup>. The problems of reflection “arise out of the need to imaginatively expand one’s horizons so that new options may be discovered”<sup>21</sup> and for that purpose humanities, art, and literature are likely to be helpful.

If we look again at Nussbaum’s analysis of the crisis of education that is going on in the world, her essential point is that our schools, and not least our universities, are concentrating on educating people to deal with the first problem-area, the one concerned with finding solutions to the economic problems of life. What the world needs are people not only capable of solving the difficult issues mankind is facing in the first problem-area, but also in the third and the second problem-areas. I suggest that the only way forward for humanity is to get the universities of the world to concentrate on educating us to deal with all these problems in a reflective and theoretical manner.

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ibid.*

## XI

I have been arguing in this paper that in a healthy community there has to be a proper balance between the economic, political, and spiritual dimensions of our existence. For this we need to strengthen our capabilities, which include not only the capability to live in physical health but also various mental powers involved in such things as meaningful work, personal and social relationships, play, aesthetic appreciation and being able to participate in the decision-making that affects our lives. In other words, our well-being depends upon our ability to solve all the important problems of life in a thoughtful way, which requires the exercise of the virtue of prudence. And for this the ideal of the Education-State should be the guiding principle, because it helps us to confront the violent aspect of our existence as individuals who are never fully rational or reasonable.

I have argued, moreover, that we have the basic instruments to build the Education-State, namely our universities, which should develop theoretical knowledge and thus make it possible to find better practical solutions to our life-problems. They must do this with a proper integration of the technical and the ethical into the theoretical field.

For the task ahead philosophers are needed to work toward the conceptual clarification without which we will never be able to construct the theoretical and practical frameworks that are the basis for the sort of sound political decision-making that respects both the economic and the spiritual dimensions of our life <sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> I want to thank Nigel Dower for helping me describe the “capabilities approach”, Vilhjalmur Arnason for assisting me in constructing the argument, and Peter McCormick for stylistic advice.



JAN WOLENSKI

## LOGIC AND SOCIAL FUNCTIONS OF LAW

### RÉSUMÉ

*La tendance inévitable du monde moderne à l'accroissement des règles juridiques entraîne des incohérences et des lacunes dans le droit. On observe également que les règlements administratifs supplantent souvent le droit qui régit les États. Ceci engendre un danger pour les règles du droit et les libertés individuelles. En conséquence, avoir une conscience claire des propriétés formelles du droit et le souci de les appliquer est important pour la santé sociale. La logique ne devrait pas être effacée de l'esprit du droit moderne.*

Jerome Frank published his famous book *Law and the Modern Mind* in 1930. Frank was a leading American legal realist and did not appreciate logic very much. He argued that judges are not deductive machines and their decisions, in particular, sentences solving particular cases, do not consist in computations by logical deductions. According to realists in legal philosophy (Oliver Wendell Holmes, John Gray, Roscoe Pound or Karl Llewellyn were other representatives of this school), arguments of lawyers are informal and influenced by several social factors, like political views, economic interests, religion, morality, the social status, etc. On the other hand, the traditional legal thought, going back to Roman law and its argumentative standards, is much more logically oriented than American realism. In fact, the controversy between formalism, recommending logic as the main tool of legal thinking, and anti-formalism belongs to the most perennial in general jurisprudence at least in its contemporary setting. Whereas the formalists maintain that legal reasoning should be maximally logical and certain, their opponents argue that life and law must fit each other and, hence, the former should be plastic, dynamic, changeable, sensitive to social needs, etc. Thus, according to anti-formalists, arguments performed by lawyers are rather rhetorical than governed by exact logical principles.

Although one should agree that the social context of judicial decisions is of the utmost importance, I would like to point out that logical properties of law should not be neglected. Yet there is something more

to be said about legal logic and its scope. Legal logic is usually understood as a collection of rules governing legal interpretation, organizing the structure of statutes or helping in legal justification. This kind of logic is not entirely reducible to formal deductive logic. We should rather understand legal logic as the art of legal thinking in creating, applying and interpreting legal rules. For instance, *argumentum a maiori ad minus*, a typical legal argument, cannot be reconstructed as a purely logical scheme. The tradition of legal logic as the art of legal thinking is long. Greek Sophists, like Protagoras or Gorgias, introduced some techniques of legal argumentation in order to solve problems occurring in procedures before courts. This line of legal logic was mastered by Roman lawyers and their *responsa prudentium* (replies of learned jurists). The Schoolmen enriched the repertoire of judicial arguments by new devices. The terms, like *logica juridica* or *logica legalis* became popular in the XVI<sup>th</sup> and XVII<sup>th</sup> century, particularly among jurists influenced by rationalism. Kant and his followers proposed a kind of *Vernunftskritik* as legal logic applied to law. Hans Kelsen, a great Austrian legal theoretician, was perhaps the most typical thinker who combined legal *Vernunftskritik* (he was a Neo-Kantian philosopher of law) with logic in its more standard understanding. This brief, schematic and incomplete survey of the story of legal logic well documents its historical complexity. In particular, we can conclude that there is nothing inherent in law and legal logic which results in necessary incoherence between formal and informal elements of legal thinking. Fortunately, this compromise view became almost commonly accepted in contemporary jurisprudence, including its American variety. This motivates that an old distinction of form and content as two inseparable ingredients of every phenomenon is still vital. Roughly speaking, legal logic deals with the form of law, but legal content is related to various social contexts of legal systems. Thus, formalism and anti-formalism do not need to be considered as mutually inconsistent positions in jurisprudence. Both contribute to a better understanding of what is going on in law as a system and its functioning in practice.

Let me illustrate the social importance of legal logic by some examples. We expect that law should be coherent (consistent) and free of gaps (complete). Some critics of applying these concepts to legal systems point out that consistency and completeness are properties of well-defined deductive systems and cannot be meaningfully referred to law. This position is, however, simplified and not justified. Without entering into all possible kinds of legal inconsistency, the lack of co-

herence of a normative (legal or moral) system can consist in making an action *A* prohibited and permitted or prohibited and obligatory; more precisely, according to simple rules of deontic logic, the sentences 'A is prohibited' and 'A is permitted' are contradictory, but the sentences 'A is prohibited' and 'A is obligatory' are contrary. Now, if law is inconsistent, courts and other institutions (for example, administrative authorities), officially entitled to apply legal rules to concrete cases, can manipulate people, for instance, to produce mutually inconsistent judgments (legal sentences) in the same (or rather, similar) situations. Suppose that an action *A* is a crime (something prohibited) by a prescription *P*. Consequently, a person doing *A* should be punished in a way. On the other hand, if *A* is permitted, no punishment is legitimated. Thus, one person doing *A* can be punished, another not, and respective sentences might depend on quite arbitrary decisions of judges. This would be at odds with justice, legal security and certainty as very important social values and usually protected by special arrangements. Clearly, a very simple logical analysis helps us to understand consequences of tolerating inconsistencies. Yet logic itself does not prevent inconsistencies in law, although it can fulfill an important role. In order to create consistent law or avoid inconsistencies stemming from applications of legal prescriptions, logical culture of lawyers can be helpful, for example, as far as the matter concerns the linguistic aspect of law (precision, exactness, lack of ambiguities, etc.). Of course, logical skills are not enough, because legislators and judges (and other lawyers involved in the application of law) must be honest and resign from manipulations of people by creating and applying inconsistent legal orderings.

The problem of legal completeness is much more complex and complicated than the issue of consistency in law. First of all, although the analysis of legal incoherencies is similar to treating inconsistencies of formal, mathematical or logical systems, completeness of law raises some special questions. In general, incompleteness of legal systems consists in the existence of gaps in law. Legal theory distinguishes several kinds of gaps, in particular, technical (something is regulated fragmentarily) or axiological (something should be regulated, but it is not). For example, it can happen (and happens) that election should be cancelled (it is legally admissible or even obligatory), but there is no procedure to do that. As experience suggests, the existence of gaps is unavoidable. For the first sight, filling gaps is the simplest remedy against incomplete law. On the other hand, the process of liquidating of legal gaps increases the number of legal gaps and law becomes more and more casuist. The

same result is caused by using analogical reasoning (*analogia juris*, *analogia legis*); I neglect here the problem that analogy is inadmissible in some cases, for instance, in criminal law. Thus, any sound legal system requires a balance between gaps and their completion. By the way, the danger of inconsistency increases, when law is casuist.

The inevitable tendency of the modern world consists in increasing the amount of legal rules. There are several causes of this process. The situation in the European Union is a good illustration here. Although EU is a body consisting of independent states, it has several common regulations and institutions, for example, the European Commission or courts of human rights, which issue standards intended to be valid in all member countries. Although some matters are officially reserved to legislation and judicature of particular states, the need of unification is more than obvious. This fact justifies decisions balancing particular and global intentions. On the other hand, inconsistencies and gaps in law valid in EU are an outcome of various legislative authorities. We also observe that higher law (constitutions, statutes) is frequently replaced by application of lower law, mostly administrative regulations; every bureaucracy has a tendency to overuse its competences and introduce a hidden legislation. This creates a real danger for the rule of law, justice and human liberties. Moreover, the quality of the lower law as far as the matter concerns precision and exactness is not so high as in the case of the higher law. In general, inflation of legal rules decreases their value (an analogue of the Gresham rule in the circulation of money). Hence, a clear consciousness of formal properties of law and a need for their observance in legal practice is very important for the social health of every society. Although logic is no sufficient remedy for all maladies of law, it should not be erased from the modern legal mind.

ANDRZEJ GRZEGORCZYK

**UNE DIALECTIQUE DES VALEURS (DE NOS JOURS) :  
VALEURS SPIRITUELLES PRIMAIRES VERSUS LIBERTÉ**

À LA RECHERCHE D'OBSERVATIONS SIMPLIFICATRICES,  
MAIS VALABLES ET MÊME NÉCESSAIRES

*SUMMARY*

*To wonder about values today is it not to be seeking observations, indeed simple, but nevertheless valuable and even necessary? This is the challenge of philosophers.*

L'observation psychologique nous permet de constater qu'à notre époque l'activité consciente de l'individu humain est régulée (toujours et spontanément [instinctivement]) par les émotions, (comme l'activité de chaque être animal), mais aussi souvent guidée par une vision intellectuelle (verbale) des valeurs.

Nos valeurs, ce sont certaines qualités (ou certains états) de différents objets, de telles qualités (ou tels états) que nous apprécions.

La classification psychologique des valeurs pose certains problèmes. Mais les êtres humains possèdent évidemment une sensibilité aux différentes valeurs et il y a une large catégorie de valeurs qui se distinguent facilement. Ce sont les valeurs vitales.

Chaque action ou situation qui soutient la vie, la santé, la force physique ou la vitalité physique ou psychique de l'individu humain est sentie par lui comme une valeur vitale.

Cette définition semble être naturelle, moderne et assez précise. Si on admet une définition behavioriste de l'appréciation, on peut constater que tous les animaux ont aussi une sensibilité aux valeurs vitales. Les êtres humains ont de plus le savoir intellectuel qui est lié essentiellement avec des constructions linguistiques.

Ainsi nous pouvons distinguer au moins deux groupes de valeurs : les valeurs vitales et les autres. Parmi les autres, il y a celles qu'on nomme « spirituelles », souvent considérées comme problématiques, mais quand même reconnues en Europe. Les notions des principales valeurs spirituelles, que je vais nommer primaires, proviennent de l'Antiquité grecque.

Les réflexions ci-dessus suggèrent l'approche évolutionniste. Ce qui pourrait encourager des anthropologues ou historiens à répondre à la question : est-ce que les quelques derniers millénaires d'histoire de l'espèce *homo sapiens* constituent l'époque de révélation intellectuelle des valeurs spirituelles dans certaines (peut-être plusieurs ?) cultures humaines ? Cette révélation se manifestait par l'usage des symboles intellectuels, surtout des mots qui dénotent les valeurs.

Cette étape d'évolution culturelle se manifesta en Europe par l'apparition en Grèce antique de trois idées de valeurs spirituelles qui portent les noms suivants : le bien, le beau, le vrai.

Le bien, c'est la qualité qui concerne nos actions et leurs résultats (particulièrement les résultats des actions qui touchent les autres êtres humains). Le domaine du beau, c'est ce qui nous pousse en extase de ravissement. Le domaine du vrai, c'est ce que nous découvrons, ou ce que nous tâchons de comprendre (le contenu de toute notre connaissance possible).

Ajoutons que les valeurs spirituelles se présentaient aux premiers philosophes européens (Grecs) comme transcendant notre condition humaine.

D'après la vision classique de l'histoire des idées dans l'Antiquité et au Moyen Âge, les philosophes européens apercevaient le monde plutôt comme ferme et stable dans ses fondements ; mais à la Renaissance, le monde fut considéré de plus comme l'objet de nos libres décisions, qui dépendent de notre propre option.

Ainsi nous pouvons constater qu'après ce tour d'horizon, on a ajouté aux trois valeurs spirituelles primaires mentionnées ci-dessus une autre valeur : la liberté de l'option individuelle.

On peut aussi ajouter que dans cette nouvelle vision du monde, la liberté est conçue différemment des valeurs primaires, notamment comme une conséquence naturelle de la condition humaine.

Alors maintenant, si on nous demande un projet mondial, nous pouvons répondre qu'au plan philosophique, la construction de la communauté mondiale humaine pourrait être fondée sur l'une des deux visions intellectuelles qui présentent deux projets théoriques totalement différents : 1. Vision des valeurs spirituelles primaires ou 2. Vision de la liberté.

Ces deux visions stimulent deux tendances souvent fondamentalement opposées :

– tendance égalitariste et communautaire, inspirée par l'idée de la solidarité universelle qui donne la satisfaction de servir aux besoins des lésés. Les vertus indispensables de cette tendance sont la compassion et la discipline morale individuelle. Cette tendance présente le standard de société de coopération.

– tendance individualiste inspirée par l'idée de la liberté qui donne la satisfaction de libre choix des valeurs reconnues et réalisées et qui donne (pour ses favoris !) la satisfaction de la consommation satisfaisante. La vertu nécessaire de cette tendance est l'esprit de concurrence. Cette tendance présente le standard de société de compétition.

On peut les nommer : 1. Projet solidariste ; 2. Projet individualiste.

La contradiction entre ces deux tendances est observable dans la pratique de la vie sociale depuis quelques siècles. On ne voit pas d'issue facile à ce dilemme. Les sociétés de compétition existent partout. La concurrence dans tous les domaines de la vie existe malgré toutes les injustices qu'elle produit et malgré tous les appels des moralistes.

Les projets vraiment solidaristes étaient réalisés jusqu'à maintenant plutôt seulement dans les petites communautés (familles, ashrams, etc.) où les relations personnelles sont directes. Dans des structures sociales plus grandes, le projet solidariste devient corruptible. Les grands États ou grandes communautés religieuses, dans lesquels on déclare l'amour pour toute l'humanité, souvent restent hypocrites.

Le développement de la civilisation humaine accroît encore la difficulté d'une réponse constructive au dilemme mentionné. La civilisation humaine, c'est la production de plusieurs « dispositifs » (outils, commodités, schémas doctrinaux, standards [modèles], etc.) qui nous facilitent certaines activités. Elle permet à ceux qui possèdent les ressources ou les technologies de s'enrichir. Mais si les possesseurs n'ont pas d'attitude solidariste, la pauvreté des pauvres s'agrandit encore.

Les gens sont quand même au fond en général capables de coopérer aussi bien que de rivaliser, mais étant des êtres animaux, ils se concentrent sur leurs propres profits beaucoup plus aisément que sur les besoins des autres.

Mais dans ce domaine de l'observation éthologique, on trouve une considérable différence entre l'être humain et les autres êtres. Que l'animal soit focalisé sur son propre profit est traditionnellement nommé « l'instinct de conservation ». Celui-ci serait cependant compensé par un mode de conduite altruiste qui concerne cette fois « l'instinct familial » et qui renvoie au souci pour les enfants et aux soins apportés à ces derniers. Mais dans ce domaine dit « altruisme naturel », les éthologues

trouvent aussi que les êtres humains font souvent beaucoup plus : ils soignent et aident non seulement les enfants mais aussi les individus malades, épuisés et âgés, pendant que les autres êtres animaux font très peu ce genre de choses.

Les zoologues ont observé par exemple que les chimpanzés donnent de la nourriture aux autres chimpanzés, mais seulement à ceux qui le réclament. On peut le résumer ainsi : les animaux qui aident leurs congénères le font instinctivement, forcés ou entraînés. Mais les humains réagissent d'une façon dite « altruiste » souvent d'après le raisonnement intellectuel.

Nous, les êtres humains, nous connaissons d'avance des vérités générales, *e.g.* que chaque être humain et chaque être animal doit pour vivre respirer, manger, etc. Alors nous pouvons dire que c'est grâce à la perception intellectuelle généralisatrice utilisant les mots du langage humain que nous percevons non seulement la structure ontologique de la réalité, mais nous pouvons discerner et apprécier aussi la valeur des relations égalitaires de distribution. C'est grâce au langage humain (avec sa grammaire et sa logique) que nous avons conscience que les autres souffrent comme nous souffrons dans des situations semblables, et par cela la structure sociale solidariste se présente pour nous comme un défi moral.

Pour cette raison, le projet solidariste semble se montrer comme plus sublime et plus noble, et donc intellectuellement soutenu de façon un peu plus forte que le projet individualiste.

À cette étape du raisonnement, je me permets de vous rappeler un ancien membre éminent de notre Institut : Władysław Tatarkiewicz (1886-1980) qui, en faisant l'analyse de la liberté, après la constatation que « Quand on vit dans un pays libre, on peut sans gêne aller voir différents chefs-d'œuvre, on peut sans crainte exprimer ses opinions, etc. », il nous (ses élèves) a surpris inopinément en disant que la liberté comme telle n'est pas une valeur primaire car la liberté dans plusieurs situations est uniquement une condition extérieure qui rend possible la contemplation ou la réalisation de certaines valeurs spirituelles primaires.

Tatarkiewicz était alors (1941 ou 1942) mon premier maître de l'analyse philosophique. Je fréquentais son cours clandestin de philosophie aux temps de l'occupation allemande de la Pologne (1940-1944). Toutes les grandes écoles avaient été fermées par le régime de l'occupant. Tatarkiewicz a été expulsé en 1944 avec toute sa famille de son appartement de Varsovie ; il a pris avec lui seulement le manuscrit de son magnifique *Traité du bonheur*. Il a eu le courage de se baisser

pour ramasser les papiers de son manuscrit jetés dans la boue de la rue par le soldat allemand qui l'expulsait de la maison en disant qu'il n'y aura plus de culture polonaise.

J'ose conclure que dans l'usage de la notion de liberté, surtout en politique, nous trouvons un abus de la pensée philosophique, ou au moins une exagération qui s'est répandue au cours des trois-quatre derniers siècles sous plusieurs formes dans la rhétorique des politiciens.

« L'absolu libre » signifie pour un être vivant une potentialité qui ne se réalise pas, ne devient pas acte au sens d'Aristote. La rhétorique de la notion de liberté sert le plus souvent à justifier notre manque de sensibilité à la situation des autres. Souvent, celui qui veut être absolument libre ne s'engage à rien. Il préfère n'être obligé à rien, n'être lié par aucune relation. Il donne l'impression d'être satisfait de pouvoir rêver dans son fauteuil sur ce qu'il pourrait faire... J'aimerais supposer que ce qui est mauvais dans ce libéralisme exagéré, c'est non seulement un manque moral, émotionnel, non seulement l'envie de consommation qui prédomine une autre émotion (disons « l'amour communautaire »), mais aussi, ce qui est peut-être plus grave, c'est un manque moral et intellectuel, manque du courage de la raison, aggravé de plus par le défaut de la paresse intellectuelle et pas uniquement par le vice de la voracité. Le manque du courage de proposer et de se décider à la réalisation d'un bien universel et égalitariste est responsable du mépris des relations communautaires.

Ainsi ces réflexions nous amènent aux problèmes de l'éducation morale dans le domaine de la pensée abstraite. Toute notre civilisation moderne est de plus en plus fondée sur l'emploi de notions abstraites et d'expressions raccourcies qui semblent être très synthétiques, ou semblent jouer le rôle de symboles sublimes, mais qui sont loin d'être précises. Ce manque de sens univoque engendre des textes auxquels on peut assigner de multiples objectifs. Cela dépend de nous, si nous les utilisons pour défendre nos intérêts vitaux ou pour montrer le vrai universel. Corrompre ainsi par l'abstraction est une tendance que l'on trouve aussi bien à l'école primaire que dans les conférences des académies des sciences. On peut apercevoir aussi le même manque d'intégrité dans les raisonnements des représentants des différentes religions. L'éducation morale dans le domaine de la pensée abstraite constitue un important défi de l'éducation dans la civilisation d'aujourd'hui. C'est un défi surtout pour les philosophes professionnels.



NAM-IN LEE

**THE STUDY OF WELL-BEING AS AN INTERDISCIPLINARY PROJECT  
AND THE ROLE OF PHILOSOPHY IN IT**

*RÉSUMÉ*

*Il s'agit d'étudier le bien-être comme projet interdisciplinaire et le rôle de la philosophie dans celui-ci.*

Well-being is an important global issue in the contemporary world. Why is it so important? Because human beings should be happy, but they do not feel so. My sentiment is that the situation is getting worse. A study carried out by my colleagues in Seoul shows that 21.7% of the students have experienced depression (either a mild one or a severe one) in the past six months, 7% have thought about the possibility of committing suicide in the past one month, 0.6% have tried to commit suicide in the past one month. The result was really shocking to those people of the older generation: they could not understand why their children and grandchildren are so unhappy. Even in the extremely difficult times when they studied, they were happy, because they were young and could do many things.

Actually, I have myself been engaged with the study of well-being for the past several years. There are many issues, of course, tied up with the study of well-being. One of them is the methodological problem that I would like to address briefly in this round-table. I would claim that the study of well-being is an interdisciplinary project and philosophy does play a significant role in this project.

In order to clarify my point, I would like to deal with the general structure of well-being. In this respect, I would like to point out the following two facts.

First, the well-being of an individual consists of three different dimensions, namely 1) physical or corporeal well-being, 2) mental well-being that could be subdivided into three kinds, namely the well-being of the intellectual dimension, that of the emotional dimension, that of the volitional dimension, and 3) spiritual well-being. Of course, all three dimensions are strongly connected.

Second, the well-being of an individual is dependent on the various systems in which the same individual is embedded, such as the cultural, the social, the legal, the political system, etc., and, finally, on the global world system. The well-being of an individual is influenced by these systems sometimes in a dramatic way.

The study of well-being has to take into account the various dimensions of the well-being of the individual as well as the various systems mentioned above. This is the reason why the study of well-being should be an interdisciplinary project. Let me give some examples of the disciplines that would have to cooperate to establish the study of well-being as an interdisciplinary one.

1) The disciplines whose task is to clarify physical or corporeal well-being such as medicine, biology, the neuro-sciences, etc.

2) The disciplines whose concern is to clarify mental well-being and spiritual well-being such as psychology, literature, arts, history, religious studies, ethics.

3) The disciplines that concern the various systems mentioned above such as economics, pedagogy, law, sociology, political science, the study of social welfare, etc.

What is then the role of philosophy in the study of well-being? Philosophy could play an important role in the study of well-being as an interdisciplinary one. I have already mentioned the significance of ethics for it. It should be noted, however, that other disciplines of philosophy such as ontology and the theory of knowledge also could be of great significance.

For example, ontology as the philosophical discipline that attempts to clarify the basic concepts of any discipline could try to give an answer to the following questions: What is well-being? Is it subjective or objective? Can it be measured? Is self-consciousness a necessary component of it and could a child who is not conscious of its own well-being be really called happy?

There are also a lot of tasks of the theory of knowledge. For example, one of the tasks of the theory of knowledge is to clarify the methodologies of different disciplines, and if there is a conflict among different disciplines with respect to the methodological issue, the theory of knowledge has to try to reconcile them with each other.

Thus, we have here a possibility that philosophy could grapple with the current state of the world in an effective way.

PETER KEMP

## ÉDQUER DANS UN MONDE DANGEREUX

### SUMMARY

*Today we face global dangers that concern humanity as a whole : terrorism, global warming, economic crisis, etc. It follows that the last end of all our efforts cannot simply be the preservation of the current state of the world. We must aim at a world in which we are able to live with the dangers without being too afraid. Today a “culture of fear” influences both the domain of law and the domain of education. Therefore in these domains we must imagine another world or another goal than pure efficacy or performativity. We must legislate and educate for a new and better world order.*

### 1. LA CRISE DE LA CIVILISATION

Nous avons développé une civilisation où le plus souvent toutes les activités des personnes, des institutions et des entreprises ne sont évaluées que sur une seule échelle, celle de l'effectivité technologique et de l'utilité matérielle. Aussi, après la Deuxième Guerre mondiale, pendant de nombreuses années, en Europe et en Amérique du Nord, nous avons pu oublier la leçon de cette guerre, à savoir que des systèmes politiques autoritaires peuvent menacer d'effacer les idées fondamentales de démocratie sur lesquelles sont construites nos sociétés. Et nous avons cru qu'après la fin de cette guerre, nous avons réussi à établir un système stable de réseaux d'institutions qui protégeraient les libertés démocratiques de notre vie politique, sociale et culturelle. Nous avons cru être les habitants d'un monde sûr. Pendant ce temps, les guerres et les atrocités sur notre globe n'ont pas entamé sérieusement notre foi en ce monde établi. Finalement, la chute du mur de Berlin en 1989 et l'effondrement du système soviétique en 1991 ont renforcé notre conviction que le monde n'était plus vraiment dangereux et que l'histoire des guerres était arrivée à son terme, comme le disait Francis Fukuyama, pour être remplacée par le règne du marché mondial. Le secrétaire général de l'ONU, Kofi Annan, l'exprimait bien en 2000 : « Cela fait 55 ans que le monde

n'a pas connu de guerre entre les grandes puissances, un record dans l'histoire des États modernes »<sup>1</sup>. Il n'ignorait pas les conflits récents avec les nettoyages ethniques et les actes de génocide, mais, disait-il, alors que naguère la sécurité demandait « à défendre le territoire contre les attaques extérieures, il s'agit aujourd'hui de protéger les communautés et les individus des actes de violence interne »<sup>2</sup>. Le monde était donc selon lui devenu plus paisible.

Or, ce monde sûr était un rêve. La guerre du Kosovo dans les années 1990, si près du centre de l'Europe, n'était pas un conflit intérieur, mais était au contraire un premier avertissement de la fragilité de la paix. Puis ont eu lieu les attaques terroristes du 11 septembre 2001 contre les tours jumelles du World Trade Center à New York qui nous ont sortis pour de bon de l'illusion sur l'état paisible de notre monde. Et n'oublions pas les dangers qui ne viennent pas des armes. L'épidémie de Sida et plus tard celle de la grippe aviaire nous ont rappelé que notre monde n'était pas assuré contre ces grands dangers. De plus, le consensus quasi unanime sur le réchauffement climatique présenté au public en janvier 2007 par le panel intergouvernemental sur le changement climatique, créé par l'Organisation Météorologique Mondiale et le Programme des Nations Unies pour l'Environnement a révélé une liaison incontestable entre les activités humaines et le réchauffement global, avec des tempêtes toujours plus fortes, des inondations énormes, etc. Nous devons reconnaître que notre vie est désormais en danger en raison de notre rapport même à la nature. Ensuite, en 2008, a eu lieu la grande crise financière qui a montré à tout le monde que le marché mondial ne pouvait pas résoudre ses propres problèmes. Enfin, la criminalité ne s'arrête pas dans l'ère de la mondialisation du marché et s'affranchit de plus en plus des frontières nationales pour devenir un phénomène mondial.

C'est ainsi qu'il devient de plus en plus difficile de traiter notre monde comme un réseau stable de systèmes qui par une sorte de ruse de la raison surmonte tous les conflits et auquel nous devons nous adapter comme si son fonctionnement allait de soi et comme si nous devions seulement nous laisser instruire sur la vérité de ce fonctionnement pour contribuer à le rendre encore plus stable et efficace. Car le fonctionnement de ce réseau de systèmes connectés n'a plus une fin donnée et nous ne pouvons plus sérieusement croire que notre responsabilité politique,

---

<sup>1</sup> Kofi Annan, *Nous, les Peuples : le rôle des Nations Unies au XXI<sup>e</sup> siècle*, ONU, A 54, 2000, IV, p. 189.

<sup>2</sup> *Ibid.*, IV, p. 184.

sociale et culturelle peut se limiter à nous soucier des moyens pour parvenir à une telle fin.

Dans le monde sûr que nous avons imaginé, l'objectif n'était que le maintien du réseau de systèmes et les moyens n'étaient autre que la connaissance scientifique de l'état des réseaux et la connaissance technologique et économique pour développer nos institutions et nos entreprises sur le marché global, incluant les marchés locaux, nationaux et régionaux.

Or, dans la mesure où ce monde bien établi n'existe plus, cette vision de la fin et des moyens est éclatée. Et cela nous fait peur. Aussi longtemps que nous pouvions croire à cette vision du monde, nous pouvions nous assurer qu'il n'y avait plus de grands dangers pour notre monde lui-même et que, sur notre partie du globe, les dangers pouvaient être circonscrits aux domaines personnel et privé.

Mais aujourd'hui, nous sommes face à des dangers mondiaux qui concernent l'ensemble de l'humanité, que ce soit le terrorisme, les maladies épidémiques, le réchauffement climatique, la crise financière, etc. Il s'ensuit que le but ultime de nos efforts ne peut plus être le maintien de l'état du monde. Il faut plutôt viser un monde où nous sommes capables de vivre avec ces dangers sans trop de peur et de les réduire le plus possible.

Aujourd'hui, les gens craignent le vide qui a remplacé la finalité donnée. Et c'est ainsi que notre civilisation, qui avait réduit notre responsabilité au souci pour la vérité scientifique et l'effectivité technologique, est en crise. On ne peut pas éviter de se rendre compte que le monde est redevenu dangereux, mais, comme citoyens d'une civilisation scientifique et technologique, les gens ne savent pas comment concevoir un autre monde ou une autre finalité du monde et les moyens pour y parvenir.

Or, le pire serait sans doute de fermer les yeux sur les dangers réels et de laisser notre vie politique, sociale et culturelle déterminer par la désillusion, de sorte que chacun s'enfermerait dans sa vie privée et sa profession particulière et que la vie sociale retomberait dans une guerre de tous contre tous où il n'y a plus de solidarité entre des gens et plus de respect pour l'autonomie, la dignité et l'intégrité d'autrui, surtout si cet autre est étranger ou différent d'une quelconque manière. C'est pourquoi il faut oser imaginer une nouvelle finalité pour notre vie politique, sociale et culturelle et proposer des moyens appropriés à la réalisation de cet objectif.

Je tiens à considérer deux domaines essentiels pour le futur de notre vie sociale dans le monde actuel, à savoir celui du droit national et international et celui de l'éducation à la vie sociale. Ces deux domaines sont en crise aujourd'hui et c'est justement parce qu'ils sont les lieux où la peur d'autrui peut jouer un rôle néfaste et où par conséquent il faut inventer de nouvelles réponses aux problèmes politiques, sociaux et culturels issus des nouveaux dangers. Aussi ce sont des domaines liés entre eux, car une éducation qui se sait responsable par rapport aux êtres humains de son temps doit impliquer la prescription de normes éthiques et légales pour la vie dans le monde dangereux du présent.

## 2. LE DOMAINE DU DROIT

Dans son livre *Libertés et sûreté dans un monde dangereux* (février 2010), Mireille Delmas-Marty analyse la tendance à la restriction des libertés arrachées aux pouvoirs autoritaires par de longues luttes au cours des siècles. Elle voit cette tendance liée à la « globalisation des dangers qu'il s'agisse des facteurs ou des acteurs (auteurs et/ou victimes) [qui] conduit à élargir l'objectif de sécurité mondiale bien au-delà de l'évitement d'une guerre totale entre États »<sup>3</sup>. Les gens exigent des restrictions parce qu'ils ont peur des abus de ces libertés, de la liberté de réunion, d'expression, de circulation, etc., mais aussi de la liberté tout court d'une personne qui a purgé sa peine mais qui est considérée par les autorités de l'État comme dangereuse pour la société et est maintenue en prison pour cette raison.

Le point de départ de Delmas-Marty est la loi française du 25 février 2008 relative à la rétention de sûreté qui permet de maintenir un condamné en détention indéfiniment après qu'il ou elle a purgé sa peine et sans une nouvelle condamnation, sur le seul critère de sa dangerosité. Elle considère cette substitution complète de la culpabilité par la dangerosité comme « une déshumanisation du droit pénal »<sup>4</sup>, de sorte qu'on ne reconnaît plus la peine qu'on inflige à un criminel comme une manière dont la société le reconnaît comme un de ses membres, mais au contraire comme un être qui a perdu tout droit d'exister.

Il est vrai que ce n'est pas un phénomène tout à fait nouveau. Une loi dans l'Allemagne de 1933, celle de Hitler, introduisait l'idée de

---

<sup>3</sup> Mireille Delmas-Marty, *Libertés et sûreté dans un monde dangereux*, Paris, Seuil, 2010, 168 p.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 7 et p. 25.

« l'internement de sûreté » ; elle fut reprise par une loi allemande en 1998 qui a supprimé la prescription de la durée maximale d'une peine de 10 ans et elle a été validée par la Cour Constitutionnelle de Karlsruhe en 2004 dans l'affaire Mücke. Mücke a été condamné en 1986 à cinq ans d'emprisonnement pour tentative de meurtre et vol qualifié. Après ces cinq ans, il a été placé en détention de sûreté, d'abord pour dix ans (donc la période maximale à l'époque), puis en 2004, par la décision de la Cour Constitutionnelle, pour une période indéfinie selon la loi de 1998. Mais en décembre 2009, la Cour Européenne des Droits de l'Homme a condamné l'Allemagne, à l'unanimité, pour violation de la Convention européenne des droits de l'homme, article 5, § 1 (droit à la liberté) et 7, § 1 (non rétroactivité). La Cour constate que le requérant ne souffrait pas des troubles mentaux graves qui auraient pu motiver sa détention comme aliéné, et que d'ailleurs il n'a pas, à l'époque des faits, pu prévoir « que les infractions qu'il avait commises lui vaudraient de subir une détention de sûreté d'une durée illimitée »<sup>5</sup>.

L'affaire Mücke n'est qu'un exemple parmi d'autres du fait que la Cour Européenne des Droits de l'Homme est devenue un rempart contre la substitution de la dangerosité à la culpabilité. Celle-ci est considérée comme une « probabilité très élevée de récidive » (Cour Constitutionnelle de Karlsruhe)<sup>6</sup> et la loi française de 2008 précise que cette probabilité est associée à « un trouble grave de la personnalité ». Mais la Cour Européenne refuse d'abandonner le principe du rapport entre la responsabilité (ou le libre arbitre) d'une personne humaine et la peine qu'on a le droit de lui faire subir pour des infractions qu'elle a commises. Elle refuse aussi de permettre l'abandon de toute protection d'un condamné en refusant son expatriation dans un pays où il risque d'être torturé. C'est ainsi qu'elle s'est opposée à l'expulsion vers la Tunisie par l'Italie d'un condamné par contumace pour terrorisme.

Ces cas montrent bien le conflit actuel entre la protection de l'État et la protection de l'individu. Et c'est un conflit qui n'a pas cours seulement en Europe, mais partout dans le monde et, depuis le 11 septembre 2001, en particulier aux États-Unis où l'administration de Georges W. Bush a permis que des prisonniers, à Guantanamo et dans d'autres prisons, soient détenus et même torturés, prisonniers qui n'avaient aucun droit de voir leur culpabilité considérée par un tribunal jusqu'à ce qu'enfin la Cour Suprême leur reconnaisse ce droit.

---

<sup>5</sup> Cité par Mireille Delmas-Marty, *ibid.*, p. 104.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 101.

Ce que nous voyons aujourd'hui, c'est ce que Delmas-Marty appelle une culture de la peur qui pousse les gens, et même les plus hautes instances juridiques des pays à risquer de « perdre la démocratie au motif de la défendre »<sup>7</sup>. La défense des libertés, qui en France depuis 1789 signifiait la défense du droit à la sûreté, s'est affaiblie de multiples manières. Ce droit signifiait qu'on pouvait être sûr de ne pas être puni à cause de ses paroles et ses actes (s'ils sont non-violents), c'est-à-dire à cause du seul usage de la liberté d'expression, d'action et de réunion.

Bien que la plupart des pays d'Europe aient fait l'expérience du terrorisme bien avant 2001, la majorité des partis politiques n'avait pas cédé à la tentation de grande restriction des libertés. Mais l'effondrement des tours jumelles le 11 septembre 2001 a provoqué une hystérie des populations qui s'est manifestée par le ralliement de la majorité des politiciens à un durcissement des mesures pénales, souvent sans réflexion sur les limites à respecter. De plus en plus, le droit à la sûreté légale a été remplacé par un droit à la sécurité de vie, surtout parce que les politiciens ont cru à l'illusion que l'État pouvait offrir une sécurité totale et promettre aux citoyens une vie à risque zéro. C'est ainsi qu'on a cru qu'on pouvait empêcher le terrorisme en établissant des listes d'organisations terroristes dont les membres pouvaient être punis, bien que ces listes soient établies de façon unilatérale et sans possibilité de recours.

La dernière manifestation en France de cette politique du « tout sécuritaire » a été la stigmatisation, par le gouvernement, des Roms qu'on a commencé à expulser malgré une protestation de toutes parts et en particulier malgré l'opposition de la Commission Européenne.

Comme pour le terrorisme, il ne faut pas nier qu'il y a un problème, puisque les Roms vivent en marge de la société, là où la criminalité est plus forte. Cependant, le « tout sécuritaire » constitue un problème plus grand encore, parce qu'il concerne le noyau de la société : c'est celui de savoir comment reconnaître la dignité et l'intégrité à chaque citoyen si ce n'est en reconnaissant aux êtres humains des libertés conformes aux idées des droits de l'homme. La question essentielle est donc la suivante : pouvons-nous nous permettre de sacrifier quelques individus pour assurer la sécurité des autres ? N'est-ce pas la fin de la civilisation humaniste et l'instauration d'un monde où il s'agit, comme le disait Pascal, « de justifier la force plutôt que fortifier la justice »<sup>8</sup> ?

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>8</sup> Cité par *ibid.*, p. 233.

Mais peut-être un monde habitable ne doit-il pas seulement être bâti sur la peur selon le contrat social de Hobbes. Delmas-Marty est convaincue qu'il faut aussi un « désir de vivre ensemble en une véritable solidarité volontaire »<sup>9</sup>. Mais elle ne veut pas simplement opposer une société de solidarité à la société de la peur. On peut aussi les associer, dit-elle, car « à condition qu'elle ne provoque ni la haine, ni l'exclusion, la peur des risques planétaires crée une solidarité mondiale involontaire d'où pourrait naître une volonté de vivre ensemble en une communauté de destin »<sup>10</sup>.

J'ajoute qu'un ouvrage très parallèle à celui de Delmas-Marty a paru au Danemark en 2010. Il est écrit par le juriste Peter Høilund, professeur en sciences sociales à l'Université de Roskilde. Son titre est *Frygtens Ret* (« Le droit de la peur »), ce qui n'affirme pas un droit à la peur, mais vise la peur exprimée dans la législation du Parlement et dans des décisions judiciaires des tribunaux danois, par exemple dans l'arrêt de la Haute Cour Danoise condamnant six jeunes gens, qui avaient été acquittés en première instance, à soixante jours de prison avec sursis pour avoir collecté une petite somme d'argent pour deux mouvements révolutionnaires, PFLP en Israël, et FARC en Colombie. Comme le dit Høilund, la société danoise tolérait autrefois le soutien à des régimes néfastes comme ceux de Hoxha en Albanie, de Staline en Union Soviétique, de Mao en Chine et de Honecker en Allemagne de l'Est. On n'était pas mis en prison pour ce soutien, bien que ces régimes fussent considérés par la grande majorité comme plus ou moins « fous ». En décembre dernier, on a aussi retenu presque 2000 personnes, dont une grande partie plusieurs heures, pendant le sommet sur le climat, en application d'une loi récente qui le permet au seul motif que, parmi toutes ces personnes, il pouvait se trouver quelque personnes impertinentes. C'est donc, comme dans les cas mentionnés par Delmas-Marty, la dangerosité possible qui l'emporte sur une culpabilité qui n'est pas démontrée.

### 3. LE DOMAINE DE L'ÉDUCATION

On peut se demander si nos systèmes d'éducation, qu'il s'agisse de l'école primaire, du secondaire ou de l'enseignement supérieur (universités, grandes écoles, etc.), sont bien armés pour développer la capacité des élèves à vivre comme citoyens dans la culture de la peur qui est

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 225 et p. 240 sv.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 32.

apparue dans notre monde avec ces nouveaux dangers. Car depuis les quinze dernières années, les systèmes d'éducation, d'abord aux États-Unis et ensuite dans de nombreux autres pays, sont de plus en plus tournés vers une seule finalité, à savoir celle de l'efficacité qu'on croit pouvoir mesurer par des épreuves nationales et stimuler par des compétitions entre des classes et des écoles.

C'est ainsi qu'une loi de 1994 sur l'amélioration des écoles américaines (*Improving America's Schools*), sous l'administration Clinton, a demandé aux États de développer des standards pour la forme et le contenu de l'enseignement et d'introduire des évaluations capables de mesurer les résultats des élèves par rapport à ces standards. Cette stratégie de responsabilisation des résultats (*accountability strategy*) a été renforcée par d'autres lois, notamment celle de 2002 sous la nouvelle administration George W. Bush, « aucun enfant abandonné » (*No child left behind*). Elle impose aux États d'organiser des évaluations comparables chaque année, de la troisième à la huitième classe, et de distribuer des récompenses aux écoles qui savent développer les résultats des élèves et de sanctionner les écoles qui ne réussissent pas dans ce sens <sup>11</sup>.

De fait, cette politique de l'éducation a entraîné une pression sur les recherches éducatives pour qu'elles deviennent « scientifiquement fondées », c'est-à-dire empiriques, de sorte qu'on puisse comparer des formes d'éducation et les mesurer par rapport aux objectifs selon les standards fixés. On a aussi voulu utiliser les résultats de ces recherches pour décider des allocations aux écoles en vue d'améliorer les performances des élèves.

Ce qui est intéressant dans cette pédagogie, c'est « qu'est-ce qui est efficace ? » ou « qu'est-ce qui marche ? » (*What works?*). La loi américaine de 2002 a amené la création de *What Works Clearinghouse* (WWC), une maison de documentation sur ce qui est efficace dans l'éducation <sup>12</sup>.

D'autres pays ont repris l'idée, par exemple le Danemark, où une *Clearinghouse pour des recherches d'éducation* a été ouverte en 2006 à l'Université danoise de l'éducation. En 2008 a paru le livre *Viden om uddannelse* (« Science de l'éducation »), écrit par trois professeurs en éducation, pour expliquer comment la pratique éducative des écoles

---

<sup>11</sup> Jens Rasmussen, Søren Kruse & Claus Holm, *Viden om uddannelse, Uddannelsesforskning, pædagogik og pædagogisk praksis* (Science de l'éducation. Recherche d'éducation. Pédagogie et praxis pédagogique), København, Hans Reitzels Forlag, 2008, p. 61 sv.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 99.

primaires et secondaires pourrait bénéficier d'une connexion avec les institutions scientifiques, et en particulier avec l'Université de l'éducation, qui selon eux ne doit s'occuper que de délivrer du « vrai savoir » sur ce qui marche en éducation. Ce qui préoccupe les trois auteurs, c'est de savoir « quelles sont les méthodes d'enseignement qui sont plus efficaces que d'autres – quels que soient la cible, le contenu professionnel et le contexte institutionnel – c'est-à-dire celles qui sont efficaces »<sup>13</sup>. Et par efficacité, on entend résultats par rapport à des fins standardisées pour l'enseignement, mesurés par des tests ou des recherches qui comptent sur le plan international. C'est ainsi qu'on veut encourager les efforts des politiciens pour élever le niveau professionnel des élèves.

Les auteurs savent bien que « le savoir professionnel » des instituteurs et des professeurs est fondé sur des expériences de ce qui engage les élèves et donc de ce qui est plus ou moins idéologique et normatif en se rapportant aux conceptions dominantes de la vie humaine et sa formation, tandis que le savoir scientifique sur l'éducation doit, selon eux, s'abstraire des idéologies et des normes pour viser une seule chose : l'efficacité mesurable par la documentation empirique (*factual evidence*). Car s'il ne le fait pas, il ne peut pas contribuer à élever le niveau scientifique de l'enseignement. Et ils croient fermement que les praticiens de l'enseignement peuvent profiter du « savoir nouveau » qu'eux, les théoriciens, peuvent offrir, dans la mesure où ce savoir est approprié (en anglais *relevant*). Et bien sûr : rien ne peut être plus approprié selon eux qu'un savoir de ce qui est efficace dans l'enseignement.

Le maître penseur de ces auteurs est le sociologue Niklas Luhmann, qui, dans son ouvrage posthume *Le système de l'éducation de la société*, fait remarquer ceci qu'ils ont mis en exergue dans leur propre livre : « La science est peut-être la ressource la plus importante de l'éducation, car le beau projet d'une bonne éducation fait mieux en s'appuyant sur le vrai savoir, et dans le monde moderne, c'est la science qui s'occupe de la vérité »<sup>14</sup>.

Cependant, Luhmann explique dans une note qu'il pense au fait que dans l'enseignement, de nos jours, les mythes sur l'évolution de la vie sont de plus en plus remplacés par un savoir biologique (Darwin contre le fondamentalisme biblique, etc.). Or, pour les auteurs du livre danois, ce n'est pas la vérité *dans* l'enseignement qu'ils visent en parlant de la

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>14</sup> Niklas Luhmann, *Das Erziehungssystem der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, p. 132 ; cf. *Viden om uddannelse*, p. 5.

vérité de l'éducation, mais la vérité *sur* l'enseignement, c'est-à-dire son efficacité mesurable. Ils parlent donc de toute autre chose que ce que vise Luhmann.

Certes, on peut lire Luhmann comme un penseur qui ne veut pas dépasser une pure description des systèmes différents et qui par conséquent ne présuppose aucune normativité dans sa pensée. Mais une vérité toute faite sur le contenu de l'éducation n'existe pas et une éducation qui n'est pas normative n'a pas de sens. Certes, on peut s'interroger sur ce qui est le meilleur enseignement, c'est-à-dire sur ce qui, dans l'éducation, est efficace, *what works*, mais pour que cette efficacité ait un sens, il faut quand-même viser une formation par l'éducation, comme le disait Rousseau dans *Emile* : « Il n'y a qu'une science à enseigner aux enfants : c'est celle des devoirs de l'homme »<sup>15</sup>, ou comme le disait Kant dans ses *Propos de Pédagogie* : « [L]'économie d'un plan d'éducation devrait être conçue dans un esprit cosmopolitique »<sup>16</sup>.

#### 4. REMARQUES FINALES

Aujourd'hui, nous sommes arrivés au bout de la transformation de la société et à ce que Jean-François Lyotard décrivait en 1979 comme *La condition postmoderne*. Pour l'enseignement, cette transformation signifie qu'il a trouvé sa légitimité dans la performativité. Et Lyotard souligne avec raison que lorsque « le critère de pertinence est la performativité du système social supposé, c'est-à-dire lorsqu'on adopte la perspective de la théorie des systèmes, on fait de l'enseignement supérieur un sous-système du système social, et on applique le même critère de performativité à la solution de chacun de ces problèmes »<sup>17</sup>.

Cela signifie d'une part que l'enseignement doit affronter la compétition mondiale, donc adapter les gens aux exigences du marché mondial et que d'autre part, il doit former des compétences nécessaires pour la cohésion interne de la société. Il ne doit plus, comme au temps des « grands récits » (celui de Hegel par exemple), viser « la formation et la diffusion d'un modèle général de la vie » ou se rapporter aux idéaux de vie légitimés par un récit d'émancipation.

<sup>15</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, Livre Premier, Paris, éditions Garnier Frères.

<sup>16</sup> Emmanuel Kant, *Propos de Pédagogie*, *Œuvres Philosophiques*, III, Paris, Gallimard, 1986, p. 1155 (Ed. Acad. IX, 448).

<sup>17</sup> Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne, Rapport sur le savoir*, Paris, Les Editions de Minuit, 1979, p. 79.

Il en résulte, comme Lyotard l'a bien vu, la perte de l'autonomie des institutions d'enseignement supérieur et leur subordination au pouvoir politique<sup>18</sup>. Et c'est ce que nous voyons clairement aujourd'hui lorsqu'on applique l'idée américaine du *what works* ? : toute éducation serait mesurée sur son rapport aux standards fixés par le système politique. Mais cela signifie qu'on refuse à l'enseignement le droit à une critique des idées dominantes. Et c'est ainsi que la défense de l'État libéral, c'est-à-dire d'une société qui respecte les libertés, n'est plus admise. Parce qu'il ne reste permis qu'une seule idée dominante, celle de l'effectivité. Or, dans ce monde, l'efficacité est menacée par les grands dangers du terrorisme, des crises financières, du réchauffement global – et nous en avons peur.

Cependant, l'idéologie de l'efficacité pour l'efficacité est obsolète. Mais le seul lieu où nous pouvons apprendre la mort de cette idéologie, de même qu'apprendre à dominer la culture de la peur qu'elle a entraînée, c'est dans les institutions d'éducation, où l'on ose s'opposer aux idées dominantes et reprendre un discours sur les idées et les idéaux qui exprime un humanisme pour notre temps et une communauté de destin pour notre ère.

Il faut lutter pour le droit à la défense de l'autre, le droit à une normativité pour l'éducation, le droit à la critique, le droit de penser et de philosopher, bref le droit à un État de droit. Il faut donc critiquer l'exclusion de la critique dans l'enseignement et reprendre une parole de 1968 : « il est interdit d'interdire », dans le sens : il est interdit d'interdire la critique.

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 82.



HANS LENK

**LES RESPONSABILITÉS D'ENTREPRISE ET LEURS RÉPARTITIONS DANS  
L'INDUSTRIE : QUELQUES RÈGLES DE PRÉFÉRENCE ET PROBLÈMES DE  
DIFFÉRENTIATION DE LA PERSPECTIVE DES TYPES DE RESPONSABILITÉ**

SUMMARY

*Starting with the example of the catastrophe of the Challenger spaceship 25 years ago I would like, in this paper, to develop and differentiate some responsibility problems of the interaction between corporations, individuals and the general public as well as institutions like the State or international non-governmental organizations as well as supranational organizations. Firms or corporations are nowadays much more international than they used to be; they are typically multinational enterprises giving rise to special transnational problems of transactions, interchanges and – indeed also – responsibilities ranging over national borders and restricted areas. Therefore, we have to deal with rather ramified types of individual and collective as well as specific corporate responsibilities tending to reach out beyond national borders, specific state law restrictions and even business systems and economies. – Have these supranational or multinational organizations and corporations a sort of specific corporate responsibility, and if so, against whom and for what except for their share- and stakeholders? Are they responsible to specific addressees since, apparently, the traditional personal and individual responsibility and their different forms will not do to cope with all the respective international, intercultural multiareal problems of modern corporations and their international interactions.*

I. DOUBLE CASQUETTE ? UN EXEMPLE, REMARQUES D'INTRODUCTION  
ET CONSÉQUENCES : POURQUOI L'ALARME, EN SONNANT, N'A PAS  
EMPÊCHÉ LA CATASTROPHE DU VAISSEAU SPATIAL CHALLENGER ?

Aujourd'hui, les questions et le problème de la ou des responsabilité(s) dans l'industrie et la technologie sont complexes et difficiles. Par exemple, la sécurité doit-elle être considérée comme première valeur – même au prix de contretemps ? De même, est-ce qu'un ingénieur, subal-

terne, doit « donner l'alarme » (*whistle blowing*) quand se présente une décision risquée et divulguer une information en alertant le public sur les risques possibles ou les potentiels résultats négatifs ? Est-ce que la loyauté envers son entreprise ou ses supérieurs, ou la prise en considération de sa carrière personnelle au sein de l'entreprise, devrait l'emporter sur sa (co)responsabilité morale envers la sécurité publique ? Ou bien la responsabilité morale doit-elle être prépondérante par rapport à la responsabilité contractuelle, bien que le respect des contrats a aussi assurément une dimension morale, dans la mesure où nous sommes également moralement obligés de nous conformer à la loi. La question est aussi de savoir si, oui ou non, les responsabilités morales se présentant dans l'économie et la technologie sont identiques ou se recourent, ou peut-être sont en discordance avec d'autres. En fait, on pourrait peut-être arguer que les problèmes éthiques en économie sont plus longs à atteindre que les problèmes moraux en technologie, parce qu'il y a beaucoup de problèmes dans la gestion de l'économie et l'offre de travail, etc., qui ne sont pas directement pertinents pour, ou influencés par, les facteurs technologiques. Cependant, les deux champs se chevauchent largement, et aussi loin que la technologie est impliquée et la réalisation technologique en jeu dans la prise de décision économique, les problèmes de pertinence éthique des deux domaines sont très similaires ou au moins étroitement liés (cf. Lenk/Maring 1995a).

Pour autant, relativement à la question de la sécurité, les gestionnaires ignorent cette proximité. Cela pourrait être dramatiquement souligné par l'exemple et par une analyse de la catastrophe de la navette spatiale américaine Challenger en 1986, quand, 73 secondes après son décollage de Cap Canaveral, le vaisseau habité a explosé et sept astronautes y ont perdu la vie. Une cause directe fut un joint de caoutchouc cassant qui, conformément aux attentes et aux avertissements des ingénieurs du constructeur de fusées Morton Thiokol, se fractura dans des conditions de basse température. La veille même du décollage, les ingénieurs, plus particulièrement Allen MacDonald, le directeur du projet, et Roger Boisjoly, l'expert en joints de fusées, avaient donné l'alerte et protesté contre les plans de décollage comme ils le faisaient depuis un an. Ils informèrent la NASA du danger que les joints de serrage cassent en-dessous du point de congélation. Ils étaient soutenus par le directeur adjoint du département d'ingénierie de l'entreprise de fusées, Robert Lund, qui a également informé Jerry Mason, un ingénieur des superordinateurs de la même entreprise. Mason, cependant, a fait taire Lund et

clos le débat en disant : « ôtez votre casquette d'ingénieur et mettez votre casquette de directeur ». Lund céda et donna son accord pour le décollage, ce qu'il notifia au directeur de projet de la NASA, qui autorisa le décollage sans mentionner le moindre doute. L'accident catastrophique s'ensuivit. (Plus tard, les ingénieurs qui avaient donné l'alarme, MacDonald et Boisjoly, furent affectés à un autre département, ce qu'ils considèrent comme une sorte de punition.)

Est-ce que vraiment les directeurs décident autrement que les ingénieurs ? Ceci est-il un cas où apparemment les aspects éthiques de la prise de décision et du jugement factuel divergent de l'éthique de la technologie et de l'économie ? En ce qui concerne les décisions éthiques, la casquette de la direction diffère-t-elle de la casquette de l'ingénierie ?

Dans tous les cas, l'exemple montre immédiatement combien les problèmes de responsabilité, de leur interprétation et de leur imputation sont curieux : qui était responsable dans ce cas ? La NASA collectivement, aucune personne ou aucune personne tenant une position individuelle ? L'entreprise sous-traitante et/ou ses « chefs de direction » – CEO [*Chief Executive Officer*] ? Chaque personne impliquée ? Une personne ayant pris individuellement la décision ? Chaque personne impliquée à un certain degré ? Et si oui, alors jusqu'à quel point ? Questions difficiles, réellement – ici encore, à peine susceptibles de réponse en un sens univoque, au moins dans une perspective morale, sinon légale.

Les hommes sont-ils de nos jours, tant individuellement que collectivement, responsables – en raison de leur immense capacité de progrès et de réalisation techniques qui vont au-delà de n'importe quelle imagination anticipée et de n'importe quel contrôle ? Sont-ils vraiment bien plus responsables, pour ainsi dire, qu'ils ne peuvent le prévoir et littéralement (intentionnellement) être tenus normativement pour responsables ? Ne devraient-ils pas être même responsables des effets secondaires invisibles et même imprévisibles de leurs actions liées aux grands projets scientifiques et technologiques ? Mais comment peuvent-ils réellement l'être ? Il n'y a aucun moyen d'être en effet moralement responsable de quelque chose que l'on ne connaît pas ou même qu'on ne pouvait pas connaître. Dans le sens de la responsabilité causale (origine descriptive), on peut être tenu responsable dans un certain sens, si un dommage involontaire arrive ; cependant, la question est de savoir si on

peut être tenu responsable également dans un sens moral normatif. Le principe de cause ainsi appelé, s'il est interprété dans un sens moral et légal, désignerait aussi de façon adéquate – au moins tendanciellement – la responsabilité normative. On devrait répondre des conséquences pour être juste et fiable dans le sens d'être capable de payer des compensations, etc. Le champ et le pouvoir d'action semblent s'être multipliés à un tel degré que l'anticipation ne peut pas suivre assez rapidement ou poursuivre toutes les ramifications complexes des impacts, des conséquences et des effets secondaires. Cela semble être un dilemme intrigant de responsabilité dans notre siècle technologique marqué par des systèmes complexes d'interactions et des changements dynamiques, qui transgressent facilement la pensée linéaire et la connaissance causale, disciplinaire et traditionnelle. Cependant, nous devons être audacieux, passer de nouvelles frontières, afin d'être capables de découvrir, d'inventer et de tester de nouvelles solutions scientifiques et technologiques et de soutenir le progrès social dans une société de masse. Mais, en parlant généralement et en respect avec la science et la technologie de pointe et leurs potentiels hasardeux au regard de l'homme et de la nature, nous devons être plutôt précautionneux et procéder avec prudence en prenant en compte des systèmes d'interrelations (surtout aussi des systèmes non-linéaires qui s'accroissent même dans les cas et les phases de systèmes chaotiques et cependant déterministes d'imprévisibilité) et des systèmes d'interactions et même des occurrences potentielles ou des probabilités et des risques d'effets secondaires négatifs. Peut-être qu'ici l'idée de Karl Popper d'une technique sociale et d'une technologie fragmentaire qui évitent probablement des conséquences réversibles non voulues serait appropriée et pas uniquement en ce qui concerne les biens publics.

La technologie, le progrès technologique et le développement économique industriel combinés aux dommages respectifs causés à la Terre, à l'air pur et à l'eau se révèlent être des phénomènes multidimensionnels qui réclament des approches interdisciplinaires et complexes. La multi-perspectivité est le résultat d'une interaction mutuelle évoluant entre des domaines et des actions divers de nombreux agents corporatifs et individuels. Ceci mène à une complexité plutôt grande de contributions individuelles, collectives et d'entreprises, à diverses zones et des facteurs d'origine sociale différente. La structure exponentielle du développement technologique en termes de champ, d'énergie, d'accélération, d'interaction, de phénomène réactif, etc., est un aperçu familier de la sociologie traditionnelle des sciences, de la technologie et

du développement économique. Cet aperçu est généralement vrai pour des phénomènes sociaux de développement multi-ramifiés et d'une manière interdisciplinaire intriqués de façon compliquée. En ce qui concerne le jugement moral, il semble clair qu'ici également l'origine causale (c'est-à-dire de quelques effets environnementaux fabriqués par l'homme) ne peut pas être habituellement attribuée à un seul agent individuel, ni qu'une cause puisse être assignée uniquement à un seul domaine, si le développement et l'accélération sont dépendants d'une multiplicité d'impacts interagissant mutuellement et s'aggravant, ni que la responsabilité morale puisse être simplement attribuée à tous les systèmes tels quels. Non seulement en ce qui concerne les différentes sortes de rôles et de devoirs de responsabilité, mais aussi en termes moraux et légaux, les agents individuels qui participent et contribuent doivent porter une certaine co-responsabilité selon leur participation active, potentielle, actuelle ou formelle. Par exemple, dans la biologie génétique, l'exposition de bactéries produites à partir de gènes de façon technologique ne peut pas rester uniquement dans le cadre de la responsabilité morale des scientifiques individuels qui ne pourraient pas prévoir ou prédire quelques effets secondaires pernicieux. C'est certainement un exemple intrigant qui augmente drastiquement de nos jours, et augmentera dans le futur proche, de façon considérable. Sans aucun doute, toute la responsabilité des chercheurs dans les sciences appliquées et dans la technologie doit être une prévention orientée et doit prendre en compte si possible les individus, les espèces et les écosystèmes affectés, à chaque fois que des développements adverses et des effets dommageables peuvent être préétablis et évités. C'est spécialement vrai avec les projets technologiques directement appliqués. La responsabilité préventive est particulièrement importante dans ces champs, situations et constellations critiques.

Le point central lié au problème de la distribution de la responsabilité est la question concernant la répartition normative et descriptive en termes de théorie de l'action et la possibilité de réduire de façon adéquate la responsabilité collective des acteurs individuels en relation avec la forme d'actions et de causes collectives. Ainsi, la forme respective d'une action collective est de déterminer la valeur et les traits comme un critère pour distinguer les attributions variées de responsabilité. Un autre point important est que la distribution de la responsabilité est dépendante du type de responsabilité : si l'on fait une différence entre une responsabilité légale pour une compensation et une responsabilité mo-

rale, un partage est (plus) facilement atteignable avec la première alors qu'il ne pourrait être (si) aisé avec la responsabilité morale. En particulier, les formulations négatives d'une responsabilité pour la prévention de dommages et la préservation d'états de bien-être, etc., relèvent de la distribution de responsabilités – comme l'est la responsabilité de prévenir des omissions, qui est plus facilement accessible à une régulation de responsabilité. On devrait également faire une différence entre les conditions suffisantes et nécessaires d'une conséquence ou d'un dommage en relation avec plusieurs échecs d'action venant de personnes impliquées. Ainsi, l'échec individuel dans l'action est suffisant de façon causale pour l'occurrence des conséquences ou des dommages, si la non-omission de l'acte avait prévenu cette occurrence.

De nouveau, le résultat de ceci en terme de responsabilité morale pourrait être formulé ainsi : l'extension de la responsabilité individuelle doit être combinée avec le développement d'une co-responsabilité socialement proportionnée et avec l'établissement d'une élaboration autant analytique qu'institutionnelle de responsabilité d'entreprise et une nouvelle sensibilité de et pour la conscience morale. Des types de responsabilité doivent être analysés d'une façon un peu plus différenciée que jusqu'ici (voir, par exemple, Lenk 1992 et 2007, p. 182 ff.). C'est seulement de cette façon que nous pouvons être capables de faire face aux structures les plus complexes des réseaux causaux et des conséquences à longue portée des actions, soient-elles individuelles, stratégiques, collectives ou d'entreprise. On devrait prêter plus d'attention aux concepts pour une orientation de responsabilité plus sociale et de conscience. L'éthique et la philosophie morale doivent prendre sérieusement ces nouveaux défis systémiques par des possibilités techniquement multipliées et des impacts d'actions et des réseaux de systèmes. Ceci ne signifie pas que nos intuitions basiques traditionnelles de l'éthique et de la moralité doivent être reniées. Au contraire, aussi loin que la moralité doit traiter le bien-être des autres hommes et créatures (peut-être même dans le sens de la phrase de Schweitzer « respect pour la vie »), l'éthique analytique et normative doit faire attention aux ramifications de l'impact systémique et des schémas d'action. L'« incongruité de la compétence technique et éthique » dérivée devrait être diminuée dans le futur.

Par conséquent, une extension de notre horizon de jugements moraux concernant les générations futures, les quasi-droits de quelques êtres naturels non-humains, c'est-à-dire des espèces animales élevées, mais aussi les systèmes éco-techniques, etc., est importante, voire su-

prême, pour n'importe quel programme éthique. Des faits écotecniques et quelques systèmes ainsi importants vont poser de réels problèmes à l'éthique appliquée dans le futur.

Ainsi, il existe une obligation éthique pour les humains de faire attention à ce que l'humanité spécialement, aussi bien que d'autres espèces naturelles dépendant du pouvoir humain pour une intervention, ne soit détruite. Il est vrai que les êtres individuels, qui n'ont pas encore été conçus, n'ont aucun droit moral individuel ou légal à naître et on ne peut pas imposer une obligation individuelle à des couples humains particuliers de procréer, mais il semble que ce soit une extrapolation sensible des droits constitutionnels de l'humanité, qui sont d'ailleurs souvent créés uniquement comme droits d'interdit et de protection, de développer une responsabilité collective des êtres humains d'aujourd'hui, de ne pas laisser leur espèce s'éteindre ou être détruite. Les humains ont non seulement la responsabilité – négative – de laisser derrière eux les conditions entières d'environnement et de vie pour les générations futures, ce qui signifie qu'ils ne devraient pas exploiter totalement les matières premières qui ne se régénèrent pas et qu'ils devraient s'abstenir d'empoisonner mortellement, d'épuiser et de détruire l'environnement. De façon collective, ils ont également une obligation et une responsabilité d'empêcher que cela ne se produise et de travailler pour une future existence de l'humanité, avec des conditions de vie valables pour les êtres humains. C'est au moins une demande morale qui a son origine dans l'intégrité et l'existence continue de l'humanité, lesquelles sont considérées comme les valeurs désirables les plus hautes par les divers systèmes éthiques. Même une version de l'impératif catégorique formel de Kant (AA IV, p. 341) se réfère au contenu actuel du « principe de l'humanité et de n'importe quelle nature raisonnable », comme choses elles-mêmes.

Jugés alors moralement, les droits relatifs ou les quasi-droits à l'existence des générations futures existent bien, même si aucune existence singulière d'un individu non conçue ne peut être poursuivie en justice sur une base légale ou morale. Ainsi, certaines obligations morales et humaines générales transcendent celles qui sont concrétisées de manière individuelle et juridique. Des obligations morales de valeur sont plus importantes et déterminantes que les responsabilités individuelles morales ou légales. La moralité est plus qu'une responsabilité ou une obligation singulière et individuelle.

En ce qui concerne la responsabilité en général, ce ne sont pas seulement les entreprises ou les institutions en économie et dans l'industrie

qui doivent porter la responsabilité, mais aussi l'État et ses décisionnaires représentatifs. La responsabilité d'entreprise doit être reliée aux responsabilités individuelles des décisionnaires respectifs et représentatifs. Ceci est également vrai pour de grands projets technologiques, en particulier s'ils sont menés par l'État lui-même. Non seulement il devrait y avoir une balance légale des pouvoirs, mais aussi une balance morale, en termes de vérification et de contrôle similaires à la distribution traditionnelle de pouvoirs entre le législatif, l'exécutif et le judiciaire.

Ici, j'aimerais développer et différencier quelques problèmes d'interaction entre les entreprises, les individus et le public en général autant que les institutions comme l'État ou les organisations non-gouvernementales comme les organisations supranationales. Les firmes ou les entreprises sont de nos jours bien plus internationales qu'avant ; typiquement, ce sont des entreprises multinationales qui génèrent les problèmes spéciaux transnationaux de transactions, d'échanges et – aussi vraiment – de responsabilités qui sont placés au-delà des limites nationales et des zones restreintes. Par conséquent, nous devons plutôt traiter des types ramifiés de responsabilités individuelles et collectives autant que d'entreprises, qui tendent à sortir des frontières nationales, des restrictions de lois étatiques et même des systèmes commerciaux et des économies.

Ces organisations et ces entreprises supranationales ou multinationales ont-elles respectivement une sorte de responsabilité d'entreprise ? Et si oui, contre lesquels des actionnaires et des parties prenantes se retourner, et quelles sont les exceptions ? Sont-ils responsables envers leurs destinataires spécifiques puisque, apparemment, la responsabilité traditionnelle, personnelle et individuelle, et ses différentes formes, ne pourront se charger des problèmes respectifs, internationaux, interculturels et de zones multiples des entreprises modernes et de leurs interactions internationales.

## II. RESPONSABILITÉ SOCIALE ET COLLECTIVE ET RÉPARTITION DES PROBLÈMES

Que penser d'une telle responsabilité d'entreprise ? Nous ne pouvons pas résumer ici la typologie élaborée de formes de responsabilité distinguées et analysées ailleurs (cf., par exemple, Lenk 1982, 1991, 1998 et

2007) et seulement représentée par des diagrammes dans l'appendice ci-dessous. Relatons plutôt simplement quelques petites anecdotes concernant différentes sortes de responsabilité et les questions relevant de la charge collective et de l'imputation.

Commençons avec une petite histoire, de quelqu'un que nous appellerons anonyme, qui pourrait avoir été n'importe qui, mais ce n'est certainement pas une histoire de personne, puisque personne n'est aucune personne.

Ceci est une histoire mettant en scène quatre protagonistes : Tout-le-monde, Quelqu'un, N'importe-qui, Personne. Il y avait un travail important à faire, et on demanda à Tout-le-monde de s'en charger. Tout-le-monde était sûr que Quelqu'un s'en occuperait. N'importe-qui aurait pu le faire, mais c'est Personne qui le fit. Quelqu'un s'en fâcha, parce que c'était le travail de Tout-le-monde. Tout-le-monde pensa que N'importe-qui pourrait le faire, mais il devint clair pour Personne que Tout-le-monde s'en dispenserait. Finalement Tout-le-monde blâma Quelqu'un alors qu'en fait Personne avait demandé à N'importe-qui (tiré de *Das Parlament* (1996), b 7/96, 3).

Notre version additionnelle donne ceci :

Quelqu'un a tenu N'importe-qui pour responsable – à sa place. Mais comme tout le monde est n'importe qui et vice versa, N'importe-qui s'est déchargé de la responsabilité en question sur Tout-le-monde. Tout-le-monde à son tour a argué qu'il – ou elle – n'est pas parfait(e), et de fait personne n'est parfait. Donc personne n'est coupable. Le vrai coupable c'est Personne. Ceci est l'état actuel des problèmes de responsabilité dans les systèmes sociaux complexes. Tout le monde se renvoie la balle : Quelqu'un à N'importe-qui, qui à son tour la passe à Tout-le-monde ; de nouveau, Tout-le-monde passe la balle à Personne. Et c'est là que la balle reste, tourne, vacille ou quoi que ce soit d'autre. La responsabilisation va et vient entre quelqu'un – « autrisme », étatisme, certainement en conséquence, intraitabilité ou aussi, possiblement, personnisme.

Redisons-le :

Personne n'est réellement coupable. Personne n'est responsable (comme, c'est-à-dire, prétendument dans l'accident de Bhopal !). Que

pouvons-nous faire dans une telle situation ? Pour faire face aux problèmes de responsabilité de N'importe-qui et de Tout-le-monde, nous avons besoin de comprendre, et de traiter, d'où il nous faut analyser, mettre en rapport les responsabilités. Y a-t-il une responsabilité jointe participative ? Ou bien ceci ne nous mène-t-il nulle part ?

Il y a cent ans que l'auteur américain Ambrose Bierce a donné, dans son fameux *Dictionnaire du Diable* (*Devil's Dictionary*), comme définition de responsabilité :

Un fardeau détachable facilement déposé sur les épaules de Dieu, du Destin, du Hasard, de la Chance, ou d'un de nos voisins. Au temps de l'astrologie, la coutume était de s'en décharger sur une étoile <sup>1</sup>.

(Ce dernier mot a aujourd'hui un double sens, et probablement les deux s'appliquent ici).

Mais qu'est-ce en réalité que cette bête mystique appelé « responsabilité partagée » ? Comment la disséquer et/ou la réassembler ?

Nous pouvons considérer les êtres humains comme des êtres normatifs et responsables, ce qui veut dire qu'ils se distinguent des autres créatures par la capacité de porter, reconnaître, identifier consciemment et accepter des responsabilités comme le résultat de leurs actions individuelles et de groupe ou collectives, et du fait de jouer des rôles et, au-delà de ceci, pour les vies, les limites et le bien-être d'autres humains et créatures, aussi bien que – de manière croissante – de l'état et du développement des écosystèmes. Les humains sont pour ainsi dire les êtres moraux. Et encore, la responsabilité morale n'est que l'une des sortes de responsabilité que l'on peut situer dans le domaine plutôt complexe de différentes responsabilités, par exemple issues de contrats ou de quelque autre forme d'accord mutuel, qui peuvent n'être pas nécessairement de nature morale au sens le plus strict, c'est-à-dire, qui peuvent ne pas affecter la vie, le corps, la psyché et le bien-être d'autres personnes ou d'êtres vivants en général. Ces responsabilités qui, sur le plan de l'éthique, ne sont pas pertinentes quant à la morale, peuvent être qualifiées d'éthiquement neutres. Mais elles restent normatives et, de prime abord, doivent être assumées par les personnes respectives qui se sont chargées de ces responsabilités non-morales. De plus, ces responsabili-

---

<sup>1</sup> Lui-même, d'ailleurs, définissait l'« entreprise » en termes de responsabilité comme « un ingénieux dispositif pour obtenir un profit individuel sans responsabilité individuelle ».

tés éthiquement neutres pourraient se trouver en conflit avec des devoirs moraux et des obligations qui relèvent de l'éthique, c'est-à-dire des devoirs moraux au sens plus étroit. Ici, une différenciation entre les différents types et niveaux de responsabilité semble requise pour la prise de décision – tout particulièrement dans un complexe toujours croissant d'interconnexion et de globalisation des sociétés futures.

Les problèmes d'imputation de responsabilité sont aujourd'hui à chercher surtout dans les sociétés industrielles hautement développées, structurées par la technologie et les économies avancées. L'agir personnel semble disparaître derrière les actions collectives ou de groupe. L'action de groupe et collective, autant que l'action d'entreprise, est d'un côté l'agir de et l'agir avec des organisations (agir d'entreprise) et, de l'autre, l'action de nombreux agents sous conditions de stratégie et de compétition ; parfois, les agents sont plutôt indépendants les uns des autres. En ce qui concerne les actions collectives, il y a au moins deux classes d'imputation, ou plutôt d'imputabilité de problèmes (qui peuvent d'ailleurs se chevaucher) : 1. Le problème d'imputation ou de répartition de responsabilité, au sein de l'organisation, et compte tenu de la division interne du travail et de l'attribution de rôles autant que de la production et 2. Le problème de l'imputation de responsabilité en cas d'action collective de nombreux agents (qu'il s'agisse d'entreprises ou d'individus), et concernant les processus dynamiques et le développement du marché et des technologies.

Aujourd'hui et dans un futur proche, ces problèmes sont en passe de devenir extrêmement pertinents et pressants. Ceci est vrai assurément non seulement en raison de l'impact des nouveaux phénomènes systémiques-technologiques et des processus par eux-mêmes, mais aussi en raison de l'interconnectivité hautement sociale des systèmes d'action, des marchés, et de l'interrelation mondiale toujours croissante des sociétés en général.

Les questions d'imputation de responsabilité collective et d'entreprise peuvent être distinguées et analysées selon les approches suivantes :

- relations et dépendance mutuelle d'agents et de règles légales,
- modèles d'imputation de responsabilité morale,
- responsabilité et actions hors entreprise,
- responsabilité et actions d'entreprise (institutionnelles),
- responsabilité et systèmes (d'information),

– règles de priorité pour faire face aux conflits de responsabilité et aider à les résoudre.

Les cas où quelqu'un doit pleinement et exclusivement porter la responsabilité sont examinés en philosophie comme une règle. Mais n'y a-t-il pas également d'autres cas de responsabilité coopérative, de décisions collectives/coopératives et d'action collective en général, dans lesquelles quelqu'un porte la pleine responsabilité tout en la partageant, en fonction du degré de coopération individuelle ou de prise de responsabilité ? En d'autres termes, l'extension de la répartition réduit-elle généralement le degré de responsabilité morale ?

Ainsi qu'il est mentionné ci-dessus, le fait de faire face, et de les gérer, à des problèmes de responsabilité collective ou d'entreprise et à l'imputation connexe à des agents individuels, dépend de la forme des actions et causes collectives ; la forme propre de l'action collective aussi est décisive et devrait, par la suite, constituer un critère pour distinguer les manières variées d'imputer une responsabilité. Par exemple, une chose qui souligne ceci davantage est l'imputation en termes de type de responsabilité. Si l'on fait une distinction entre un devoir de compensation et une responsabilité morale, alors une division comme solution est plus probable dans le cas précédent que dans le suivant. Les formulations négatives de responsabilité préventive et préservatrice sont particulièrement pertinentes pour l'imputation de la responsabilité autant que la responsabilité d'éviter les omissions et les échecs, qui semble mieux convenir au fait d'être ouvert à une régulation de la forme de contribution et de participation d'attribution de responsabilité. On devrait également opérer des différences eu égard aux conditions nécessaires et suffisantes du début de conséquences et de dommages qui dépendent de l'échec ou de l'omission, d'actions ou de négligences commises de façon non-intentionnelle de la part de plusieurs agents.

Les problèmes de base posés par l'imputation de responsabilité ne proviennent pas seulement des actions collectives non relatives à l'entreprise, effectuées par de nombreux agents (qu'elles soient d'entreprise ou individuelles), mais aussi des conditions stratégiques spécifiques, particulièrement dans les processus de séparation du travail, c'est-à-dire dans la division du travail sur le marché externe aux sociétés. Les effets, résultats et effets secondaires de telles actions ont – et non seulement de nos jours – un impact croissant. Il se peut que la diffi-

culté soit clarifiée à l'aide d'exemples et d'hypothèses à titre de modèles concernant les pièges sociaux, qui ont jusqu'à maintenant été discutés principalement dans le domaine de la rationalité individuelle par opposition à l'irrationalité collective (c'est-à-dire, le Dilemme du Prisonnier, la « Tragedy of the Commons », etc. Cf. Harding 1968, Lenk/Maring 1990).

Nous savons tous que des effets négatifs synergiques externes et/ou cumulatifs peuvent se produire quand un grand nombre d'agents agissent selon les modes de calcul des besoins individuels (directement responsables de leurs seuls intérêts et actes personnels). Les composants particuliers, qui, en tant que tels, sont relativement, c'est-à-dire de manière subliminale, inoffensifs, peuvent conduire, en tant que tout, à des dégâts, ou même à la perte de « communs » hautement appréciés ou de biens publics. C'est une caractéristique de ces dommages que les droits de propriété, c'est-à-dire des droits individuels à faire usage de ressources, ou de ressources publiques, sont faiblement, voire pas du tout, définis ou qu'ils ne sont absolument pas remarqués. Les externalités sont caractérisées par une incongruité entre les résultats dont on est effectivement responsable et ceux dont on est tenu pour responsable. Pour éviter les coûts sociaux externes, ces résultats doivent, par exemple, être internalisés – incorporés dans les « fonctions de production » d'une entreprise.

L'imputation de responsabilité se produit sous au moins deux formes et en ce qui concerne ce problème, deux sous-problèmes émergent : premièrement, la question de l'imputation de responsabilité en raison de, ou étant donné, des dommages cumulatifs et synergétiques, et deuxièmement, la question de la responsabilité en cas de conséquences imprévues ou même imprévisibles. En ce qui concerne le jugement moral, il s'ensuit des deux sous-problèmes que la responsabilité d'une action personnelle, dans de nombreux cas et situations, ne peut en général pas être attribuée à un seul agent individuel, et que la cause, dans un grand nombre de circonstances, ne peut pas non plus être attribuée à un seul domaine. Non seulement dans le sens de la responsabilité d'une tâche ou d'un rôle, mais aussi dans le sens moral et légal, les individus concernés portant une co-responsabilité correspondant à leur participation active, potentielle ou formelle, à leur part d'influence et à celle prise à leur constitution (qui doivent être déterminées dans chaque cas particulier). Une extension de la responsabilité de modèles opérationnellement gé-

rables d'imputation de (co-)responsabilité est impérative, au moins en considération des conséquences de l'action collective. Si ce n'est que l'appel seul à l'évitement de situations sociales piégées n'est guère utile. Il faudrait aussi introduire des mesures opérationnellement disponibles et efficaces, telles que des sanctions légales (effets imputables à un produit, responsabilité collective, etc.), incitations financières à un changement de production, détermination de droits de propriété pour les biens publics, etc. La règle suivante pourrait servir de guide : autant de lois, de réglementations et d'interdictions que nécessaire ; autant d'incitations, d'initiatives individuelles et de responsabilité personnelle que possible.

Un trait différent se référant aux problèmes d'imputation de responsabilité inclut la responsabilité externe des entreprises, c'est-à-dire la société et tous ou certains de ses membres (responsabilité représentative *versus* responsabilité participative), et des membres de l'entreprise seuls (réductibles aux types spécifiques de responsabilité) ; responsabilité interne dans des entreprises structurées de manières différentes (hiérarchies, etc.) comme de la responsabilité individuelle et de la co-responsabilité, la délégation de responsabilité et des types de responsabilité variés.

La responsabilité morale – ceci est l'hypothèse majeure et directrice – est d'habitude, en tenant compte (au moins dans l'idéal) de l'action d'entreprise, différentiable et ramifiée : c'est l'entreprise comme telle, les membres de l'entreprise, ou l'entreprise et ses membres parmi d'autres qui peut ou peuvent être tenue (tenus) pour moralement responsables. La responsabilité personnelle d'un individu, cependant, semble encore être le prototype en cause. L'attribution de responsabilité morale individuelle fait l'objet d'une justification séparée dans chaque cas. En règle générale, on devrait faire une distinction entre la responsabilité externe (morale, légale, rôle) des entreprises et l'imputation de responsabilité interne (correspondante).

En effet, à côté du rôle ou de ce qui est spécifique de la tâche, la responsabilité légale et celle de l'action d'entreprise, les sociétés et les institutions ont une responsabilité morale propre ou des comptes à rendre, ce qui est analogue à une responsabilité morale individuelle. Cette responsabilité morale peut également être comprise comme un degré élevé de responsabilité. Elle existerait en plus et parfois indépendamment des responsabilités individuelles propres à un individu

membre de l'entreprise – au moins du point de vue analytique. La responsabilité individuelle et la responsabilité d'entreprise n'ont pas en tant que telles la même signification ; elles ne peuvent pas être simplement réduites mutuellement l'une à l'autre. L'une de ces formes de responsabilité ne remplace pas l'autre, même si, en général, ces concepts modèles que l'on distingue sur le plan analytique peuvent être imbriqués dans la réalité sociale.

Les entreprises peuvent agir « intentionnellement », bien que d'une manière non-réductible à l'action individuelle (c'est-à-dire : elles agissent dans un sens secondaire, à un degré élevé de fiction sociale, sur un plan structuré et interprété symboliquement, ou sur un mode sémantique ; leurs actions, pour cette raison et de par leurs conséquences sociales, ne sont pas moins réelles que celles d'une personne). Une telle responsabilité d'entreprise, qui n'est pas équivalente à la responsabilité personnelle, directe, portée immédiatement, s'applique aux affaires, à l'État et aux entreprises aussi bien qu'aux organisations techniques et scientifiques. Jusqu'alors, la traditionnelle combinaison *a priori* de l'attribution de responsabilité morale aux personnes physiques seulement, c'est-à-dire les concepts de responsabilité liés aux individus, apparaissaient comme d'insurmontables obstacles en ce qui concerne l'attribution de responsabilité morale à des entreprises et institutions. Doit-il en être ainsi ? Nous ne le pensons pas. La limitation exclusive au modèle individualiste a plutôt joué contre. Ne devrait-on pas plutôt développer un modèle hiérarchique qui fait porter les responsabilités adéquatement et de manière différenciée sur les niveaux variés ?

Rendre les sociétés responsables ou les tenir pour telles peut aussi constituer un premier pas vers l'attribution de responsabilité dans l'action d'entreprise. Le problème d'attribution (interne à l'entreprise) peut être traité dans un second temps. Il est difficile de traiter de ce cas-ci selon les types de responsabilité. La division du travail en entreprise et les projets à grande échelle d'une part, et la coordination d'actions à travers les marchés d'autre part, ainsi que des combinaisons de facteurs défavorables particulièrement non voulus et encore non observés, qui ont tendance à générer des catastrophes, ou même de la négligence subliminale ou de l'absence de soins comme avec les « catastrophes dites normales » analysées par Perrow, compliqueront l'attribution de conséquences (non voulues) d'actions, et l'attribution de responsabilité dans toutes ses catégories. Les concepts individualistes d'éthique en philoso-

phie, technologie et économie ne sont pas suffisants pour s'attaquer à ces problèmes. De toute évidence, ils ne sont plus adéquats, car habituellement ils se concentrent presque exclusivement sur les actions individuelles et non sur les formes d'actions interactionnelles, collectives ou d'entreprise, ou les contextes structurels et systématiques. Jusqu'à présent, les approches éthiques ont été de fait trop orientées vers les personnes individuelles en tant qu'individus, elles n'ont pas porté suffisamment d'attention aux aspects sociaux, elles ne sont pas encore adéquatement ajustées à la socio-éthique ni à la socio-philosophie. Ceci a été relevé il y a déjà un certain temps (par exemple, Lenk 1979, p. 69 ff.).

Il est vrai que jusqu'ici les problèmes de constellations complexes de causes et les problèmes de responsabilité n'ont été discutés que de manière très générale dans la littérature philosophique, alors que la jurisprudence les prend en considération d'une façon beaucoup plus détaillée et en est vraiment arrivée à certaines approches très intéressantes pour des solutions qui présentent de l'intérêt aussi pour la philosophie. Cependant, en résumé – et en un sens qui modifie et restreint –, on doit mentionner que le principe de causalité pourtant convaincant nous met face à des problèmes difficiles s'il est pris comme la seule condition pour l'imputation de responsabilité. Ces difficultés résultent principalement du fait qu'il y a des formes variées d'action collective. En outre, ici se trouve une impossibilité, qui va loin, d'individualiser les facteurs causaux à l'intérieur de processus synergiques et cumulatifs, largement due à la formation des groupes et aux effets de combinaisons adverses de nombreux facteurs intrus. Pour une grande part, les réglementations légales (*de lege lata*) échouent comme les moyens d'obtention des précautions adéquates ou même des solutions en cas de confrontation avec des dommages écologiques et des dommages qui se produisent loin de leurs sources d'émission. Souvent, un besoin de réglementations légales est reconnu de fait, même pour une planification de stratégie écologique et une élaboration de politique ; c'est, de ce fait, loin d'être seulement insuffisamment pris en considération, et cela n'a pas non plus jusqu'à présent été rendu apte à être contrôlé ou sanctionné. Dans la littérature, on trouve discussion et propositions concernant les responsabilités conjointes et solidaires (et plusieurs d'entre elles) de responsabilités incluant un droit mutuel à la compensation à travers la formation de zones sensibles et de boucles rétroactives de produits dangereux et de responsabilités strictes, le retournement de la charge de la preuve en cas de

haute probabilité de causalité, des compensations à partir de fonds publics spéciaux, des incitations (structurelles) pour l'internalisation d'effets externes, des bonus pouvant être achetés par des entreprises, etc. Les principales difficultés pour des solutions légales sont, entre autres, l'étendue de l'irresponsabilité liée aux actions individuelles subliminales permises (produisant des dommages) et la définition de valeurs limitatives et de seuils.

Mais il y a des problèmes méthodologiques et légaux aussi bien que moraux qui sont liés avec une telle réglementation. Tout d'abord, la proximité et la supputation de causalité ne peuvent jamais constituer une preuve d'une origine causale. De plus, une partie plus facile du problème est moyen d'attribuer, en la répartissant, la responsabilité d'agents individuels, dans le cas de dommages synergétiques et cumulatifs, particulièrement ceux avec des contributions en-deçà du seuil. Un autre problème est : comment distinguer avec fiabilité une évaluation d'origine causale de l'attribution normative de responsabilité, et une responsabilité causale et de l'obligation, d'après Hart (1968). Comment est-il possible de distinguer entre l'impact causal, la responsabilité descriptive (Ladd 1975), c'est-à-dire l'attribution descriptive de responsabilité, et l'attribution respective normative de responsabilité pour des contributions – quelle quantité est individuellement sans effets, au-dessous du seuil de nuisance ? Et comment fait-on, de manière générale, pour répartir cette sorte de responsabilité ? Ne serait-il pas plus significatif de postuler une responsabilité normative collective de toutes les entreprises concernées dans la région respective au sens d'une responsabilité conjointe. Cependant, cela signifierait une responsabilité de toutes les entreprises concernées pour la totalité des dégâts. Les parties lésées pourraient engager des poursuites pour obtenir des dommages et intérêts, aller devant la justice pour réclamer des compensations et/ou des indemnisations de toute entreprise présumée co-responsable. Cela aurait-il du sens, en cas de complète généralisation ? Cette réglementation, cependant, aurait l'avantage de dispenser d'apporter la preuve des dommages pour chacun d'entre eux ou la partie qui les a provoqués – comme, c'est-à-dire, une norme respective en droit civil allemand le prescrirait (cf. BGB § 830 I, 840 I, 421, 426). Cette sorte de réglementation devrait, en quelque sorte indépendamment de l'argumentation par cas individuel, considérer tous les agents (non-collectifs) pratiquement comme un agent d'entreprise responsable en totalité. La répartition interne et la compensation à l'intérieur de ce quasi-groupe d'agents

d'entreprise serait alors un problème de négociation mutuelle de toutes les parties auteurs du préjudice. Les blocages d'entreprise (voir Lenk-Maring 1990) peuvent survenir à l'intérieur de contextes de responsabilités conjointes (et disjoignables), spécialement avec les fonds de responsabilité. De tels blocages pourraient et devraient être prévenus à l'aide de réglementations précises, c'est-à-dire de réglementation de premia ou des incitations (positives autant que négatives) correspondant aux dommages potentiels et aléatoires, des droits à compensation contre les auteurs uniques de dommages, etc.

Il y a aussi une sorte de piège social impliqué dans la durabilité ou l'avantage des codes éthiques : les gens qui suivent les règles doivent souvent être aux prises avec des désavantages, tandis que ceux qui les transgressent peuvent bénéficier d'avantages (en particulier lorsque les infractions peuvent être cachées). Des problèmes de contrôle, de sanctions, de confiance et de sécurité apparaissent également ; ceux-ci ne peuvent être résolus à l'aide des seuls codes. Des mesures institutionnelles additionnelles sont vraiment nécessaires.

Au regard des conflits de responsabilité, en pratique, il n'y a pas de solutions ou d'indications isolées pour de tels cas et à la place, des règles applicables ou des lignes directrices pratiques devraient être élaborées. Ces règles devraient différencier, par exemple, les idéaux moraux (recouvrant les vertus telles que mentionnées ci-dessus) des règles morales (obligatoires) (Hennessy/Gert). Une combinaison de mesures individuelles et institutionnelles est une nécessité : poursuivre et renforcer la compétence éthique individuelle est nécessaire, mais ne constitue en aucune manière une avancée suffisante pour une résolution efficace des problèmes et conflits de responsabilité. Une mise en œuvre de considérations éthiques en droit et politique viendrait accroître et améliorer cette avancée. En particulier, les codes devraient établir explicitement des priorités et des critères de décision, qui aideraient à la solution des conflits de responsabilités respectives.

En dépit de ces arguments, une autre sorte de responsabilité totale quant à la production de sécurité et de risques en termes de dégâts environnementaux de biens publics devrait être établie. On devrait noter qu'il y a un accord de la Communauté Européenne (1985) qui traite de l'élaboration de lois sur la responsabilité. Les auteurs de dommages devraient alors maintenant porter la responsabilité dans le sens d'une stricte responsabilité du préjudice, qu'ils soient ou non réellement coupables en termes d'intention ou seulement de négligence. L'origine causale établirait déjà la responsabilité descriptive de l'action causale et,

quant aux dommages d'un bien à protéger, également une responsabilité normative pour l'action en question et ses conséquences. Cette forme de responsabilité serait, on peut l'espérer, assez dissuasive pour prévenir les infractions. Si, cependant, des dommages devaient tout de même se produire, il serait au moins non-nécessaire de prouver une faute ou une culpabilité comme présupposition de toute demande de compensation. Ces arguments sont également pertinents pour un deuxième problème partiel quant à l'action d'entreprise.

### III. ENTREPRISES ET DIFFÉRENTIATION DES RESPONSABILITÉS

L'entreprise peut être conçue comme un système intriqué d'actions et d'agents orienté vers un ensemble de buts communs et caractérisé par une hiérarchie interne de rôles et de structures d'actions comprenant des structures plus profondes, des positions, des plans, des problèmes et des perspectives de caractère plutôt institutionnalisé ou contrôlé. Les entreprises peuvent être économiques ou non-économiques, c'est-à-dire étatiques ou gouvernementales, des institutions comme des formes plus ou moins strictes de modèles organisés et d'action autant que d'orientations vers un but.

Il y a de nombreuses discussions scientifiques dans les sciences de la gestion et de l'économie, de même que dans les sciences sociales en général, au sujet de l'organisation et des caractéristiques des entreprises. Maring (2001, p. 263-276) a même tiré de la littérature quatorze concepts typiques différents d'« entreprises comme... », une variété de la manière de comprendre les entreprises qui irait des sociétés comme associations et rassemblements – pour des organisations formelles au-dessus des modèles de contrats sociaux ou légaux et des interprétations biologiques ou en termes d'organismes – et des compagnies comme des « personnes », dans un sens plus large, s'il s'agit de « personnes morales », par l'intermédiaire des entreprises comme systèmes d'actions qui sont physiquement orientées vers un but, socialisées et institutionnalisées autant que contrôlées. La dernière interprétation (les entreprises comme systèmes d'actions de provenance sociale et institutionnelle orientées vers un but) est celle que préfère Maring lui-même. Elle semble particulièrement apte à soulever les questions et problèmes de responsabilité et de différenciation de responsabilité, autant que les types de responsabilité externes et internes afférentes à la structure de prise de décision de l'entreprise, déléguant et représentant la hiérarchie

et l'unité de l'entreprise compte tenu des sociétés, nationales ou internationales, etc. Tout ceci ne peut être traité ici en détail. Il nous faut plutôt nous concentrer sur quelques problèmes et thèses concernant la responsabilité, ceci au sujet de la différenciation et de différents types de certaines.

En particulier, les problèmes de co-responsabilité, c'est-à-dire partageant la responsabilité d'un type orienté quasi individuel ou de groupe, aussi bien que des questions de différenciation et de délégation de responsabilité organisationnelle, légale et contractuelle, ou même morale, sont à discuter. Maring (*Ibid.*, p. 309ff) résume ses résultats en donnant dix thèses comme sortes de conséquences :

1. Il n'y a certainement que des règles plutôt générales de distribution (c'est-à-dire pour des responsabilités, H. L.) à formuler.

2. Ces règles, habituellement seulement relativement abstraites et analytiques ou même des règles typiquement concevables sur un mode uniquement idéal, sont à appliquer au cas par cas.

3. La structure de l'entreprise, les structures, processus et principes de décision détermineraient la distribution formelle de responsabilités, la structure de responsabilité (c'est-à-dire des agents individuels et collectifs, des instances et des issues comme l'unanimité, le principe de majorité). Dépendant des vicissitudes d'organisation, de hiérarchie et de structure de l'entreprise, et des procédures de prise de décision, nous avons différentes relations de pouvoir et compétences aussi bien que de responsabilités – *e. g.* participatives ou représentatives. La responsabilité peut être d'habitude mise aux niveaux hiérarchiquement ordonnés, ou plus régulièrement distribuée, c'est-à-dire partagée. Cela peut être direct ou indirect, etc.

4. Les responsabilités externes comme opposées aux tierces parties, c'est-à-dire suivant la société ou les instances respectives, sont dépendantes de la structure même des entreprises, de l'influence ou de la domination de l'agent en question, de sa contribution individuelle et de ses compétences générales aussi bien que des distributions formelles internes de responsabilités (c'est-à-dire la distribution de compétences et de tâches) [...].

5. La responsabilité interne de tenir un rôle, d'effectuer des tâches et l'obligation eu égard aux collègues sont généralement déterminées par la structure de l'entreprise. C'est en premier lieu un devoir d'appeler quelqu'un pour rendre compte des activités du rôle devant des supérieurs, s'agissant du cas particulier de la responsabilité générale de rôle et de tâche. Dans la plupart des cas, ces devoirs sont légalement com-

mandés ou gouvernés par des règles ou des contrats ; néanmoins, ils sont susceptibles de revêtir un caractère de niveau plus élevé et ainsi plus obligatoire moralement ou exigeant.

6. La responsabilité de rôle et de tâche est habituellement rendue avec, sinon déduite de, la mise en œuvre des rôles et des tâches à l'intérieur de l'entreprise, dont la répartition n'est cependant pas toujours formellement fixée jusqu'aux plus petits détails. Elle est aussi co-déterminée par la structure de l'entreprise (avant tout la structure de décision interne formelle et structurelle), la hiérarchie, et les positions de ceux qui la portent (responsabilités formelles...).

7. Les tâches, les compétences, les rôles et responsabilité respective de rôle et de tâche peuvent être délégués. Ainsi, ne peut prendre fin la responsabilité de la personne qui délègue : la responsabilité morale, par exemple, est caractéristique de ce qui ne peut pas être délégué à d'autres personnes, pas même dans les entreprises ; mais cela ne peut pas non plus être dilué dans le tout.

8. L'attribution normative de responsabilité pour les conséquences d'actions est, selon notre intuition universelle des bases de la morale de la responsabilité, dépendante de l'action individuelle ou de la participation à celle-ci. Il est à noter que même celui ou celle qui décide juste ou qui donne les ordres, agit, est un agent, et que ne l'est pas seulement la personne qui exécute. La seule exécution d'un ordre ou d'un commandement ne disculpe pas, du point de vue moral, les personnes qui le font<sup>2</sup>. L'attribution de responsabilités externes ou internes étant en soi une présupposition d'autres attributions de responsabilités résulterait d'une contribution causale respective. Le supérieur donnerait-il l'ordre de déverser dans une rivière des produits chimiques interdits qui l'empoisonneraient, et un subordonné exécuterait-il cet ordre, que ce dernier serait sur le plan causal – et moral et même jusqu'à un certain point légal – responsable, lui et pas seulement son supérieur.

9. La responsabilité morale personnelle, dans un sens plus étroit, étant descriptible en termes de responsabilité directe relativement aux destinataires externes et internes s'actualiserait ou se matérialiserait dans les propres actions ou plans d'action de quelqu'un. La responsabilité morale est aussi une fonction du pouvoir, de l'influence et aussi de l'information et du savoir. La co-responsabilité différerait respectivement selon la place stratégique d'un individu au sein de l'entreprise : elle augmente en même temps que la légitimité de donner des ordres ou

---

<sup>2</sup> On ne peut pas repousser ou déléguer la responsabilité morale – pas même à des niveaux plus hauts de la hiérarchie.

des instructions aussi bien que des directives, et avec le niveau hiérarchique. Par conséquent, la responsabilité morale d'une personne peut être plus grande ou plus petite que celle d'une autre, ou parfois égale. Cependant, le « modèle du fromage » de l'attribution de responsabilités n'est pas approprié en termes de morale. À la place, quelques formulations comparatives peuvent être quelquefois possibles. Bien qu'en général la responsabilité morale ne soit pas déléguée ou dissoute, elle est néanmoins ouverte à la participation. Elle est et doit être habituellement solidairement partagée, si toutefois il s'agit d'un mode participatif. En termes de responsabilité normative la participation à une responsabilité morale ne diminue pas – ne peut pas être diluée comme c'est souvent le cas dans les faits (c'est-à-dire avec les ainsi nommés « effets de changement à risques »). Il est important de se rappeler qu'il n'est pas possible selon « l'analogie du fromage » pour l'attribution de responsabilité en même temps de pourvoir à la participation et l'attribution intuitivement justifiée de responsabilité morale individuelle sans une conséquence d'attribution évanescence de co-responsabilité en cas de nombre croissant de participants et ceci est également vrai en regard du principe de collégialité. Cependant, il y a aussi des limites de responsabilité morale ou, plutôt, de ses attributions attendues (H. L.).

10. La responsabilité légale et l'attribution respective doivent être traitées eu égard aux personnes physiques et aux personnes morales selon la loi des codes civils, des codes de responsabilité civile et des codes de droit administratif, dans des perspectives étatiques ou constitutionnelles suivant les cas. Les relations internes sont comme une règle gouvernée par les ordres exécutifs et par le directeur exécutif en fonction ; les relations externes sont gouvernées par des « mandataires » (et des membres de la direction, c'est-à-dire « CEO ». H. L.).

Nous pouvons ajouter quelques remarques générales en guise de résumé.

11. En plus des phénomènes d'organisations et d'entreprises complexes et de leur incorporation dans des systèmes et environnements sociaux, nous avons à traiter un nombre de questions collectives et d'entreprise dans une mesure bien plus grande que la plupart des actions individuelles n'en impliqueraient généralement. Cependant, comme nous l'avons vu, la responsabilité individuelle est habituellement aussi impliquée et nécessaire pour et dans les entreprises et par les actions des entreprises à un niveau plus élevé. En particulier, dans une perspective morale, la responsabilité individuelle des actions et des tâches ne peut se

dissoudre simplement dans quelque responsabilité générale collective d'entreprise. La responsabilité individuelle ne peut être abandonnée, mais par ailleurs ne peut définir seulement la responsabilité d'entreprise plus générale et collective. La responsabilité individuelle est, moralement parlant, le cas typique, ou, plutôt, prototypique, pour comprendre et attribuer une responsabilité en tant que telle en général.

Néanmoins, cette dernière ne peut être simplement réduite à la responsabilité individuelle comme étant celle de CEO ou de l'un des exécutants à un autre niveau. Sans être réductible, la responsabilité collective ou d'entreprise doit avoir un rapport précis avec les responsabilités individuelles des personnes y prenant part. Par conséquent, il y a une nécessaire interdépendance entre la responsabilité collective et d'entreprise d'une part, et celle qui est pertinente du point de vue individuel d'autre part, l'action individuelle et la responsabilité des tâches.

12. Cela s'applique de même aux « responsabilités conjointes » de membres de groupes et d'agents participants – spécialement du point de vue des responsabilités morales. Ainsi, la fonction prototypique modèle de la responsabilité individuelle vaudrait encore dans des entreprises collectives complexes et des entreprises d'agents contributeurs pas seulement en général, mais aussi dans des instances particulières. L'ironie acide d'Ambrose Bierce ne tiendrait donc pas debout, mais décrirait juste un déplacement hélas plutôt commun, ou détachement, ou déchargement, du fardeau de la responsabilité sur « les épaules de Dieu, de la Foi, du Hasard ou de la Chance ou de l'un de nos voisins ». Quant à la moralité, si malheureusement les choses se passent différemment sur le long terme, elle devrait à nouveau prévaloir !

#### IV. RÈGLES PRIORITAIRES À APPLIQUER DANS LES CONFLITS DE RESPONSABILITÉ

En considérant les différents types et niveaux de responsabilité, nous devons également développer des règles de priorité, comme par exemple le fait que la responsabilité morale prend le pas sur la responsabilité de rôle. J'aimerais proposer les vingt règles de préférence et de priorité qui suivent, qui ne sont pas énumérées systématiquement en ordre successif et qui ne sont pas exactement valides sous des conditions de prime abord.

1. Pour soupeser les droits moraux de l'individu concerné : ces droits moraux sont des droits inaliénables, pré-distributifs ou primordiaux surpassant toute considération d'utilité.

2. Pour chercher un compromis prenant en considération les intérêts de chacun sur une base d'égalité : en cas de conflit insoluble ou apparemment insoluble entre des droits fondamentaux d'application égale, la condition mentionnée dans la clause est spécialement importante.

3. Seulement après avoir considéré les droits moraux de chaque partie, on devrait choisir la solution qui cause le moindre dommage ou qui maximise l'utilité pour toutes les parties concernées.

4. Seulement après l'application des règles 1, 2 et 3, les considérations d'utilité doivent être soupesées par rapport au mal potentiel. Cela signifie en général : les droits moraux inaliénables (pré-distributifs) priment les considérations sur l'évitement du mal ou du dommage et ces dernières priment les considérations d'utilité<sup>3</sup>.

5. Dans des conflits pratiquement insolubles, on devrait chercher des compromis justes (c'est-à-dire des compromis qui impliquent des distributions approximativement égales ou des distributions proportionnellement justifiées, soit de désavantages, soit d'utilités, respectivement).

6. La responsabilité morale générale (à un plus haut niveau) est d'obtenir une préférence sur les obligations de prime abord restreintes non morales.

7. La responsabilité morale universelle emporte généralement la préférence sur la responsabilité de rôle et de tâche.

8. La responsabilité directe ou principalement morale doit habituellement, mais pas toujours, être considérée prioritaire par rapport à la responsabilité indirecte pour des conséquences éloignées. (Ceci est vrai en raison de l'urgence, mais devrait selon les époques ou selon les cas être modifié par rapport à l'importance et l'impact des conséquences et des effets à longue portée.) (Voir également la règle 20 ci-dessous.)

9. La responsabilité morale primaire et personnelle précède la responsabilité secondaire ou la responsabilité d'entreprise de second niveau.

10. Le bien public, ainsi que « le bien commun », surpassent tous les autres intérêts spécifiques, spéciaux, spécieux et particuliers.

11. Dans les règles techniques et les régulations pour les sciences appliquées, des principes importants de priorité sont formulés concernant des régulations de sécurité ; par exemple la règle DIN 31 000 de la Régulation technique allemande DIN établit de façon explicite : « En

---

<sup>3</sup> Les quatre premières règles sont adaptées de Werhane 1985, p. 72.

respect avec un schéma de sûreté (il est impératif) que la solution qui doit être préférée est celle où les objectifs de sécurité seront atteints d'une façon technologiquement significative et de la manière la plus économique. En cas de doute, les exigences de sécurité passent avant la considération économique. » (En essence, la même chose est exigée par le Guide 51 ISO/IEC : 1999.) La sécurité se place au sommet des considérations économiques et technico-fonctionnelles (comme devrait le postuler la règle DIN 31 000, par exemple).

12. La compatibilité environnementale globale ou continentale, ainsi que régionale et locale, doit être différenciée et doit être prise en compte : la compatibilité environnementale applicable au système ou décisive et généralement la compatibilité comparativement parlant plus grande restent en tête. Le développement durable des écosystèmes est particulièrement urgent à chacun de ces niveaux.

13. L'urgence de l'éco-compatibilité et de la notion durable (en particulier celle d'un système de décision) est d'une utilité économique supérieure.

14. La compatibilité sociale et humaine devrait précéder en cas de conflit les compatibilités environnementales et de nature ou d'espèces qui doivent cependant être considérées comme le moyen d'atteindre des compromis significatifs.

15. L'acceptabilité humaine et sociale surpasse l'efficacité fonctionnelle et utilitaire.

16. L'acceptabilité anticipée et la compatibilité des conditions requises pour la survie et la qualité de vie des futures générations humaines devraient avoir une très haute priorité.

17. La planification sociale et politique au sens large devrait prendre en compte l'accomplissement d'un maximum relatif de liberté et de libre disposition pour prendre des décisions (ouverture et flexibilité d'une planification à large but) et des opportunités largement égales pour les futures générations.

18. Dans la même veine, une multiplicité relative (potentielle) d'options pour les générations à venir devrait avoir une haute priorité (une société à multi-options) et aucune option importante ne devrait être bloquée pour elles (en évitant la diminution totale des ressources et la pollution environnementale pour favoriser le développement durable).

19. L'humanité concrète et l'humanitaire devraient se placer en tête des exigences abstraites et des principes universaux formels.

20. De telles règles générales de priorité amènent à traquer et probablement à résoudre des conflits entre différents types de responsabilité qui sont obtenus dans une situation actuelle particulière de conflit.

Alors que la différenciation entre les niveaux et les types de responsabilité est nécessaire pour la découverte et l'identification des conflits, les règles de priorité pourraient nous aider et être appliquées pour résoudre ou du moins réguler et évaluer les situations de conflits respectives et remonter à leurs sources spéciales. Cependant, dans ce domaine, on doit encore faire dans le futur beaucoup de travail.

#### V. RÉGLEMENTATION DES CODES ET DE LA GOUVERNANCE D'ENTREPRISE

Dans le but de traiter les problèmes particuliers dans l'interrelation entre multinationales et États, autant que des organisations non-gouvernementales et de l'humanité en général, ont été développés plusieurs codes de gouvernance d'entreprise comme celui de l'Allemagne en 2002 (amélioré en 2009), ou le « Compact global » (1999 ; révisé en 2004 par l'ajout de règles contre la corruption) par l'ancien Secrétaire Général de l'ONU Kofi Annan. Ces codes ne sont pas là seulement pour donner du poids mais aussi pour répandre les principes d'humanité, des droits de l'homme et des valeurs respectives comme la non-violence et le respect de la vie, la justice et la solidarité, la crédibilité et la tolérance, de même que le respect et le partenariat. Ces idées et ces valeurs sont très élevées, bien que peu concrètes et pratiques. Quelques codes internationaux, comme ceux déclarés par l'OCDE, les E. U., l'Organisation Internationale du Travail ou l'ONU, entendent être de quelque manière plus orientés vers la pratique et ont été ébauchés pour améliorer les conditions des travailleurs et autres employés. La Chambre Internationale de Commerce et de nombreuses entreprises multinationales ont même mis en avant des « Titres pour l'Investissement » dans le but, d'une certaine manière, de réguler les marchés (inter)nationaux, la circulation et les transactions financières autant que le respect pour les valeurs et droits humains de base (comme ce qui concerne, par exemple, le travail des enfants). Cependant, des solutions pratiques et des processus de contrôle et de sanctions sont nécessaires pour donner du poids à ces codes plutôt idéaux. Ceci s'applique aussi aux standards nationalement et internationalement acceptés de direction entrepreneuriale bonne et responsable. Le problème est que la plupart de ces codes (comme celui

de 2002 en Allemagne) sont de simples recommandations, c'est-à-dire optionnels, non obligatoires. Dans ce sens, ils sont plutôt inefficaces. La même chose est vraie pour de nombreux codes d'entreprises ou de branches, particulièrement si les diverses multinationales respectives ne sont pas, ou ne sont plus, très limitées par les lois nationales parce qu'elles peuvent se soustraire à l'impôt et aux sanctions. La même chose est encore vraie pour les obligations que les firmes se donnent à elles-mêmes, c'est-à-dire concernant les restrictions écologiques touchant la pollution ou le marché des droits à polluer de firme à firme ou de nation à nation. En particulier, les obligations posées par soi-même sont en réalité très souvent prévues dans le but d'éviter ou de contourner les lois respectives de régulation.

En général, les codes éthiques des firmes, des multinationales, des branches et même les organisations internationales économiques, les incitations internationales sont habituellement des déclarations de principe, manquant de concrétude, de réelles incitations, sanctions et contrôles, sans parler de l'efficacité nécessaire contre la corruption. Néanmoins, ils ont une fonction de protection à l'égard des employés ; et même les directeurs, les ingénieurs, etc., ont besoin de fondements légaux, de règles fixes de sociétés respectivement nationales et internationales et de réglages. Ils ont besoin d'un meilleur support, cadre ou fondement du point de vue institutionnel et légal.

Les problèmes d'attribution de responsabilité sont à chercher, de nos jours en particulier, dans les sociétés industrielles hautement développées et formées par la technologie et les économies avancées. L'agir personnel semble disparaître derrière les actions collectives, institutionnelles et de groupe. L'action de groupe et collective est, d'un côté, l'agir des organisations et l'agir dans des organisations (agir d'entreprise) et, d'un autre côté, l'action de nombreux agents dans des conditions stratégiques et compétitives. Quelquefois, les agents sont plutôt indépendants les uns des autres. En ce qui concerne les actions collectives, il y a au moins deux classes d'attribution de problèmes, ou plutôt des problèmes d'imputabilité (qui peuvent cependant se chevaucher) : 1. Le problème d'imputation de responsabilité dans le cas d'actions collectives non d'entreprise, exécutées par de nombreux agents (qu'ils soient d'entreprise ou individuels) et 2. Le problème d'attribution ou d'imputation de responsabilité à l'intérieur de l'organisation eu égard à la séparation du travail dans l'entreprise et des assignations de rôles autant qu'à la division et la production du travail dans l'entreprise (cf. Lenk/Maring 1995b). Aujourd'hui et dans un avenir proche, ces pro-

blèmes sont appelés à devenir extrêmement pertinents et pressants, quand bien même ce ne serait qu'à cause de l'impact des nouveaux phénomènes et processus systémiques-technologiques.

Les cas où quelqu'un doit prendre la responsabilité pleine et entière sont examinés en philosophie comme une règle. Mais n'y a-t-il pas également d'autres cas de responsabilité coopérative, des décisions collectives-coopératives, et de l'action collective en général, qui sont en train de prendre beaucoup plus d'importance actuellement, dans lesquelles quelqu'un porte la pleine responsabilité tout en la partageant, selon le degré de coopération individuelle et les comptes à rendre... ? En d'autres termes, l'étendue de l'attribution de responsabilité, de manière générale, réduit-elle le degré de responsabilité morale ?

Comme thèse provisoire, les conclusions suivantes devraient être soulignées eu égard à ce problème : la question centrale dans le modèle d'imputation de responsabilité est celle de l'attribution de la responsabilité normative et descriptive – selon une théorie de l'action – et la réduction (équivalente) de la responsabilité collective à des agents individuels, qui est dépendante de la forme des actions collectives et des causes ; la forme respective d'action collective est également décisive et devrait constituer un critère pour distinguer les moyens variés de l'imputation de responsabilité. La distribution en termes de types de responsabilités respectives est à souligner. Si l'on établit une distinction entre un devoir de compenser et une responsabilité morale, alors une division comme solution est plus probable dans le premier cas que dans le deuxième.

Les problèmes fondamentaux d'attribution de responsabilité ne résultent pas seulement de l'action collective de nombreux agents dans l'action collective hors entreprise, mais aussi de conditions stratégiques spécifiques, particulièrement dans le processus de division du travail, c'est-à-dire dans la ségrégation du travail dans le marché externe aux entreprises. Les effets, résultats et effets secondaires de telles actions ont – et ont toujours eu – une nature explosive croissante. La difficulté peut peut-être être clarifiée à l'aide d'exemples et de modèles de pièges sociaux, qui ont été discutés principalement dans le domaine de la rationalité individuelle *versus* l'irrationalité collective (par exemple, Le Dilemme du Prisonnier, cf. Hardin 1968, Lenk/Maring 1990).

Des effets externes négatifs synergiques et/ou cumulatifs peuvent se produire si un grand nombre d'agents agissent suivant les voies des

calculs des besoins individuels (chacun étant directement responsable de ses propres intérêts et actes). Des éléments particuliers qui autant qu'ils sont relatifs, c'est-à-dire subliminaux, de manière inoffensive, peuvent conduire en tant que tout à des dégâts ou même à la perte de « communs » appréciés ou de propriété publique. Il est caractéristique de ces dommages que les droits de propriété, en l'occurrence des droits d'usage (c'est-à-dire publics) des ressources, soient faiblement, sinon pas du tout, définis ou qu'ils n'entraînent pas l'obéissance. Les externalités sont caractérisées par une disparité entre ce résultat duquel on est effectivement responsable et ce dont on est considéré comme responsable ou redevable. Pour éviter les coûts sociaux externes, ceux-ci pourraient par exemple être internalisés – incorporés dans les « fonctions de production » d'une affaire.

Eu égard à ce problème de responsabilité, deux sous-problèmes émergent : en premier lieu, la question de l'imputation de responsabilité pour, ou en vue, des dommages cumulatifs et synergiques, et deuxièmement, la question de la responsabilité des conséquences non-prévues ou même imprévisibles. Concernant le jugement moral, il suit de ces sous-problèmes qu'une responsabilité active personnelle en pareil cas ne peut en général être imputée à un seul agent individuel, ni, en mainte circonstance, la cause ne peut être attribuée à un seul domaine. Dans le sens de la responsabilité de tâche et de rôle, et aussi dans le sens moral et légal, les individus concernés ne peuvent remplacer la coresponsabilité correspondant à leur participation active, potentielle ou formelle, à leur participation constitutive ou influente (à déterminer dans chaque cas individuel). Une extension de modèles d'imputation de coresponsabilité opérationnellement gérables est, en considération des conséquences de l'action collective, impérative. Les seuls appels pour éviter les pièges sociaux ne sont pas très utiles. Il est nécessaire aussi d'introduire des mesures opérationnellement disponibles et efficaces, telles que des sanctions légales (obligation de résultats, responsabilité collective, etc.), des incitations financières à modifier la production, détermination de droits de propriété pour les biens publics, etc. Les remarques suivantes pourraient servir de guide : autant de lois, de réglementations et d'interdictions que nécessaire ; autant d'incitations, et d'initiatives individuelles, autant de responsabilité individuelle que possible.

Une seconde strate de problèmes impliquant l'imputation de responsabilité inclut la responsabilité externe des entreprises – la responsabilité des entreprises et de quelques-uns de ses membres ou de tous – et de la responsabilité interne dans des entreprises structurées différemment (hiérarchie et ainsi de suite) en termes de responsabilité individuelle ou de co-responsabilité, la délégation de responsabilité, etc. La responsabilité morale respective en vient donc à être différenciable, eu égard (au moins dans l'idéal) à l'action d'entreprise : les entreprises en tant que telles, les membres d'entreprises, ou l'entreprise et ses membres, parmi d'autres, peuvent être moralement responsables. L'attribution de responsabilité morale individuelle doit être justifiée indépendamment dans chaque cas. En général, on devrait faire une distinction entre la responsabilité externe (morale, légale, rôle) des entreprises et l'attribution (correspondante) de responsabilité interne.

En plus du rôle ou de la tâche particulière, de la responsabilité légale et d'action, les entreprises et les institutions ont une responsabilité morale ou une obligation de rendre des comptes, analogue à la responsabilité morale. Cette responsabilité morale peut aussi être entendue comme un second niveau de responsabilité ; il existerait de surcroît, et indépendamment des responsabilités individuelles du membre individuel de l'entreprise. La responsabilité individuelle et la responsabilité d'entreprise n'ont pas la même signification, elles ne peuvent être simplement réduites l'une à l'autre. Un type de responsabilité ne remplace pas l'autre.

Rendre les entreprises responsables peut aussi constituer un premier pas pour l'imputation interne de responsabilité aux actions d'entreprise ; le problème de l'attribution au sein de l'entreprise peut être traité dans une seconde étape. Ce dernier est difficile à traiter eu égard au type de responsabilité.

De telles règles de priorité favorisent la traçabilité et la résolution des conflits entre différents types de responsabilité qui persistent dans une situation concrète particulière. Alors que la différenciation entre les niveaux et les types de responsabilité est nécessaire pour la découverte et l'identification des conflits, les règles de priorités peuvent être d'un grand secours dans l'application à résoudre ou au moins à réguler et évaluer des situations conflictuelles respectives et à chercher leurs sources particulières. Dans ce domaine cependant, beaucoup de travail reste à faire à l'avenir.

## VI. DIFFÉRENTS TYPES DE RESPONSABILITÉ

La notion de responsabilité individuelle est, même dans notre ère courante des décisions institutionnelles et d'entreprises, d'une grande teneur et d'une importance particulière pour la technologie. Cependant, des problèmes de responsabilité collective et d'entreprise deviennent de plus en plus d'actualité. Les codes éthiques d'ingénierie devraient être développés, améliorés et appliqués opérationnellement. Les règles de priorité pour régler la responsabilité des conflits, qui ont été soulignées ci-dessus, doivent être bien plus élaborées. Alors, tout ceci est nécessaire pour rencontrer les exigences idéales de notre responsabilité conjointe et individuelle face à la technologie dans la société.

Le niveau le plus évident et le plus général pour décrire les genres des responsabilités se rapporte à celui qui est responsable des résultats et des conséquences de ses propres actions. On peut appeler ce prototype (causalement orienté) responsabilité d'action ou causale. Un agent est tenu responsable pour des conséquences de son action dans le cas où il en est redevable. Un ingénieur qui dessine un pont ou un barrage est responsable à l'égard de l'entrepreneur, de l'employeur, du client et/ou du public de ses plans en termes de correction technique, de sécurité, de coût, de faisabilité, etc. Fréquemment, des questions de compte à rendre sont soulevées dans les cas négatifs, lorsque l'un ou quelques-uns de ces critères sont défectueux. La rupture d'un barrage peut être le résultat de fausses évaluations statiques ou de manque de soin, de négligence, ou même d'un travail criminel, ou d'incompétence dans le travail ou de l'emploi de matériaux bon marché. Par conséquent, il est important de souligner la responsabilité d'action négative. Les professionnels, par exemple, ont une responsabilité envers le public d'assurer des standards élevés dans leur travail et d'éviter autant que possible, à un coût raisonnable, des risques de désastre. La responsabilité d'éviter des erreurs, des échecs et de garantir une pure qualité du travail, etc., est une partie et une portion de la responsabilité d'action ou causale.

Plusieurs sous-types de responsabilité d'action sont montrés dans le diagramme (figure 1).

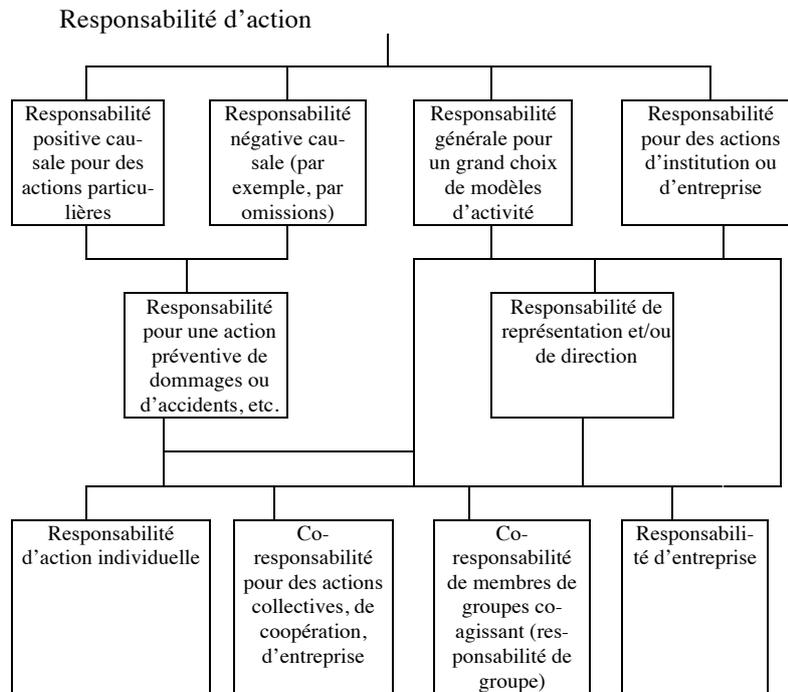


Figure 1

Très souvent, les institutions ou les entreprises agissent collectivement. Par conséquent, il y a une responsabilité d'action institutionnelle ou d'entreprise : elle peut coïncider, bien qu'elle ne soit pas identique, avec la responsabilité individuelle d'une personne en position de représentation (la personne représentante ou tenante d'un rôle). La responsabilité de direction en ce qui concerne les destinataires ou les instances extérieures n'est qu'un des exemples de ce genre de responsabilité. Le cas le plus usuel de responsabilité qui a été traité est la responsabilité d'action individuelle, mais si un groupe agit collectivement ou si des individus participent dans un groupe d'action collective, il y a une co-responsabilité des membres qui participent. La responsabilité pour des actions de groupe s'appelle quelquefois responsabilité collective ou de groupe.

Le deuxième niveau comprend les types de responsabilité relative au rôle et au devoir (voir figure 2).

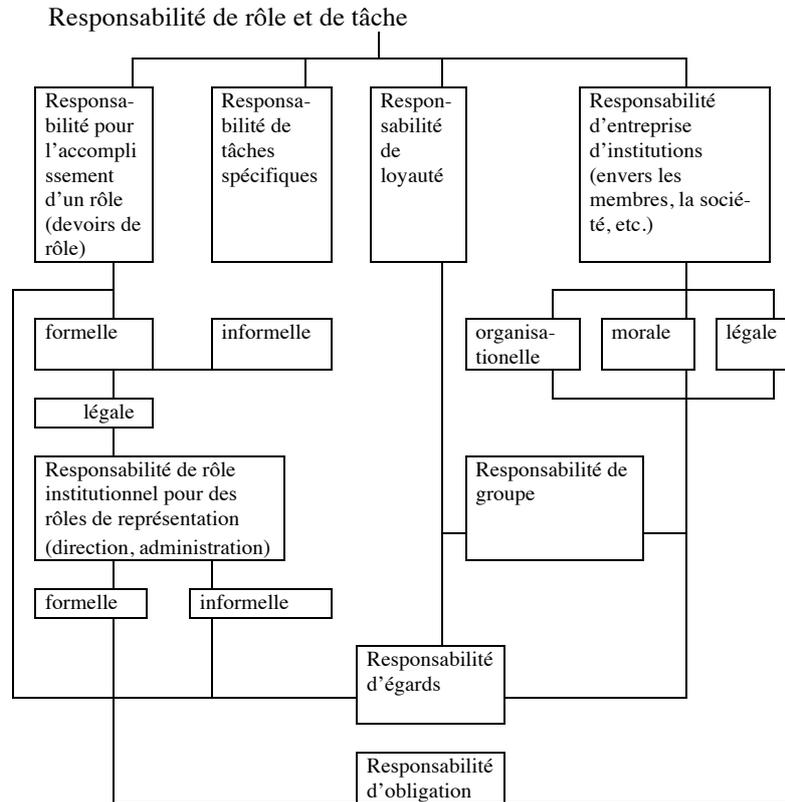


Figure 2

En assumant et en remplissant un rôle ou une tâche (par exemple dans un travail), un titulaire porte habituellement une responsabilité pour assurer ce rôle de façon normale, acceptable ou optimale. Ces devoirs de rôle devraient être assignés d'une manière formelle ou plus ou moins informelle. Ils peuvent même être écrits légalement ou être au moins légalement pertinents. Si celui qui assume un rôle est un représentant dans les modèles de rôle d'entreprise ou d'institution, sa responsabilité peut être liée aux responsabilités de rôle institutionnellement associées (comme dans la direction).

En plus, il y a la responsabilité d'entreprise ou d'institutions, si celles-ci ont une tâche ou une obligation spéciale à accomplir pour respecter les clients, le public ou les membres de l'entreprise. Ce type de responsabilité peut être une obligation légale, morale ou neutralement

organisationnelle. Il peut de nouveau y avoir coïncidence avec une responsabilité de groupe (d'un groupe de personnes chargé de l'institution ou de l'entreprise).

Le troisième niveau de responsabilité consiste en des types de responsabilité morale universelle (voir figure 3).

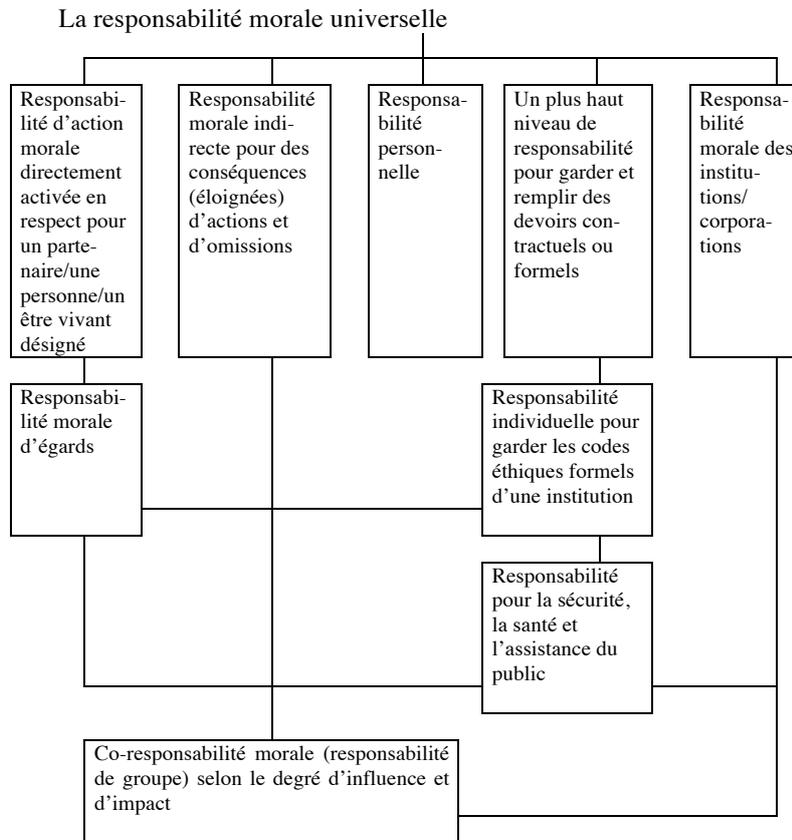


Figure 3

D'abord, il y a la responsabilité morale directe pour les actes et les résultats de l'agent de ses activités dans une situation donnée. Cette responsabilité est dirigée vers des personnes ou des êtres vivants dont le bien-être est affecté par l'activité de l'agent. Des conséquences plus éloignées de l'activité de l'agent – combinées éventuellement avec les impacts des actions ou omissions d'autres personnes – pourraient

s'apparenter à une (co-)responsabilité morale indirecte. Négliger un contrôle de sécurité ou ne pas remarquer un faux visa peut avoir comme résultat dans un accident d'avion la perte de vie – comme c'est arrivé en fait en 1974 dans l'accident d'avion de Paris sur le DC 10. En 1972, trois inspecteurs de l'usine Long Beach DC ont approuvé à tort des modifications du système de fermeture de la porte du cargo alors qu'aucun travail n'avait été réellement fait sur les portes du cargo, ce qui s'est révélé fatalement dangereux.

Des problèmes plus complexes de co-responsabilités indirectes ont été soulevés avec les problèmes des effets de seuil synergétiques et cumulatifs à l'intérieur des systèmes d'interaction, par exemple dans les problèmes de pollution ou d'exploitation dévastatrice sur le plan écologique, etc.

Comme cela est apparu récemment, à côté des responsabilités légales, les entreprises semblent également porter aussi des responsabilités morales (en particulier si elles refusent d'améliorer des conditions dangereuses – par exemple l'administration de Convair dans le cas du DC 10). C'est certainement un type de responsabilité morale différent de la responsabilité morale d'un individu. La responsabilité morale d'entreprise coïncide fréquemment, mais n'a pas besoin d'être identique, avec la co-responsabilité morale des membres d'un conseil de décision. La responsabilité morale d'entreprise ne doit pas analytiquement être confondue avec la co-responsabilité morale des membres d'un groupe prenant part à une action collective ou à un processus de décision.

La responsabilité humanitaire est certainement non seulement liée au rôle, mais aussi pertinente moralement. C'est la responsabilité pour prendre soin du bien-être d'une personne ou d'un être vivant dépendant par des actes spécifiques mais dans le contexte d'une obligation générale permanente.

Dans les codes éthiques de l'ingénierie – comme dans beaucoup d'autres codes d'associations scientifiques – la responsabilité pour la sécurité, la santé et le bien-être du public est soulignée – même considérée être d'importance primordiale (cf. par exemple celle de l'institution américaine des ingénieurs électriques et électroniques). Cette responsabilité, une combinaison de responsabilités morales indirectes mentionnées ci-dessus et d'obligation de respecter le code éthique de la société professionnelle respective, est, à un second niveau, certainement une obligation morale aussi. Par conséquent, à côté des responsabilités orientées d'action ou d'effet immédiats, il y a aussi une responsabilité à

un niveau moral plus élevé pour remplir les devoirs contractuels ou de rôle et les promesses et pour répondre aux codes éthiques des sociétés professionnelles, etc. Cette obligation est certainement une obligation morale universelle, si l'accomplissement d'une tâche, d'un contrat ou d'un rôle ne contredit pas une autre norme morale prépondérante.

En général, ainsi, il existe une interaction plutôt différenciée de niveaux et de types de responsabilité – les obligations morales n'étant qu'un spectre. La responsabilité morale peut être activée par un type spécial d'action et en liaison avec un rôle spécial, mais elle est universelle. Elle n'est pas particulière à une personne ou un rôle spécifique, mais elle s'appliquerait à chaque être dans la même situation et/ou le même rôle. La moralité et la responsabilité morale sont universelles. La responsabilité morale est individualisée dans le sens qu'elle ne peut être déléguée, substituée, déplacée ou replacée, ou enlevée, de la personne concernée (ou entreprise/institution). Elle ne peut pas être diminuée ou divisée, elle ne peut s'évaporer ou s'évanouir, en tant que portée par un nombre de personnes. Elle est dans ce sens irremplaçable et non réductible.

## VII. CONCLUSION

La responsabilité morale n'est qu'une seule sorte de responsabilité, qui peut se trouver au sein d'un domaine plutôt complexe, par exemple ces responsabilités issues de contrats ou d'autres accords mutuels, qui ne relèvent pas nécessairement de la moralité au sens strict, c'est-à-dire qu'elles peuvent ne pas affecter la vie, le corps, le psychisme, ni le bien-être, soit d'autres personnes, soit d'êtres vivants en général. Ces responsabilités – éthiquement parlant non-pertinentes du point de vue de la morale, pourraient être qualifiées d'éthiquement neutres. Mais elles n'en restent pas moins normatives et de prime abord doivent être respectées par les personnes qui ont pris ces responsabilités non-morales. De plus, ces responsabilités éthiquement neutres sont susceptibles d'entrer en conflit avec des devoirs moraux et des obligations relevant de l'éthique, c'est-à-dire des devoirs moraux dans le sens le plus étroit du terme. Est-ce qu'un gestionnaire devrait juste en tirer parti au mieux pour la gestion et les stratégies économiques de maximisation (au lieu de l'optimiser et de seulement lui « donner satisfaction » – *satisficing* avec H. A. Simon) du profit et de la pression mise pour gagner du temps dans des opérations à risques et dans des stratégies de mise en œuvre des nouvelles

technologies ? Ou devrait-il généralement s'abstenir de générer quelque risque que ce soit pour la vie et le corps, en donnant suite à des plans opérationnels pour mettre en œuvre une nouvelle technologie ? À l'égard des innovations nécessaires il faut prendre des risques – mais en fait précautionneusement et prudemment, c'est-à-dire d'une façon moralement justifiable.

## BIBLIOGRAPHIE

- Eddy R., Potter E., Page B., *Destination Disaster*. New York, Quadrangle, 1976.
- French P. A., *Collective and Corporate Responsibility*. New York, Columbia UP, 1984.
- Hardin G., "The Tragedy of the Commons", *Science* 162, 1968, p. 1243-1248.
- Hennessey J. W., Gert B., "Moral Rules and Moral Ideals: A Useful Distinction in Business and Professional Practice", *Journal of Business Ethics* 4, 1985, p. 105-115.
- Jöhr W. A., "Die kollektive Selbstschädigung durch Verfolgung des eigenen Vorteils", in Neumark F., Thalheim K., Hölzler H. (eds), *Wettbewerb, Konzentration und wirtschaftliche Macht*. Berlin, Duncker & Humblot, 1976, p. 127-159.
- Lenk H., *Zur Sozialphilosophie der Technik*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1982.
- (ed.), *Zwischen Wissenschaft und Ethik*. Stuttgart, Reclam, 1991.
  - , *Macht und Machbarkeit der Technik*. Stuttgart, Reclam, 1994.
  - , *Rasmyschlenija o sowremennoj technike*. Moscou, Aslekt, 1996.
  - , *Konkrete Humanität*. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1998.
  - , "Responsibility for Safety and Risque Minimisation", in *Human Factors and Ergonomics in Manufacturing* 13, 2003, p. 203-222.
  - , *Grasping Reality*. Singapore, World Scientific, 2003.
  - , *Global TechnoScience and Responsibility*. Berlin/Münster, LIT, 2007.
  - , « À propos de risque et de responsabilité », in Kermisch C., Hottis G. (eds.), *Techniques et philosophies des risques*. Paris, Vrin, 2007a, p. 21-56.
  - , « À l'occasion de souvenirs personnels sur Raymond Aron : Étude de la responsabilité individuelle et collective », in UNESCO (ed.), *Hom-*

*mage à trois philosophes – Sartre, Aron, Nizan*, Journée mondiale de la philosophie à l'UNESCO 2005. Paris, UNESCO, 2007b, p. 55-86.

Lenk H., Maring M., "Verantwortung und soziale Fallen", *Ethik und Sozialwissenschaften* 1, 1990, p. 49-57.

– (eds.), *Technikverantwortung. Güterabwägung – Risikobewertung – Verhaltenskodizes*. Frankfurt/Main, Campus, 1991, p. 327-353.

–, in Auhagen A. E., Bierhoff H.-W. (eds.), *Responsibility*. London, New York, 1991a.

– (eds.), *Wirtschaft und Ethik*. Stuttgart, Reclam, 1992, 2 2002.

–, « La problématique éthique chez les spécialistes des sciences sociales », in De Leeuw A., Sayce S. N. (eds), *The Theory and Practice of the Evolution of Land and Buildings*. Frankfurt/Main, Lang, 1995, p. 185-196.

–, "Responsibility Between Can and Ought", *Interdisciplinary Science Rev.* 21, 1996, p. 316-323.

– (eds.), *Technikethik und Wirtschaftsethik*. Opladen, Leske-Budrich, 1998.

– (eds.), *Advances and Problems in the Philosophy of Technology*. Münster, LIT, 2001.

Lenk H., Maring M., Ropohl G. (eds), *Technik und Ethik*. Stuttgart, Reclam, 1987, 21993.

Maring M., *Kollektive und korporative Verantwortung*. Münster, LIT, 2001.

Werhane P. H., *Persons, Rights, and Corporations*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1985.

SOULEYMANE BACHIR DIAGNE

**HIER L'ESCLAVAGE, AUJOURD'HUI L'EXODE DES CERVEAUX :  
DES CONSÉQUENCES COMPARABLES ?**

*SUMMARY*

*The purpose of this paper is to make a connection, not a comparison, between “brain drain” and “slavery” in regard to their impact on the development of Africa and, following Hegel, to observe the nurturing of an educated African elite beyond the continent’s geographical boundaries. The causes of this intellectual exodus are as much political (conflict and an absence of democratic liberties) as economic (crisis, unemployment among the elites, etc.). It is not possible to ignore the global context of intellectual migrations, but Africa here has suffered a greater loss than others. While the return of these African elites is improbable, collaboration and exchanges constitute one path for the future.*

In our world in which the generation of new knowledge and its application to change the human condition is the engine that moves human society further away from barbarism, do we not have need to recall Africa’s hundreds of thousands of intellectuals back from their places of emigration in Western Europe and North America, to rejoin those who remain still within our shores?

I dream of the day when these, the African mathematicians and computer specialists in Washington and New York, the African physicists, engineers, doctors, business managers and economists in London and Manchester and Paris and Brussels, will return to add to the African pool of brain power, to inquire into and find solutions to Africa’s problems and challenges, to open the African door to the world of knowledge, to elevate Africa’s place within the universe of research the information of new knowledge, education and information.

Thabo Mbeki, *Africa Renaissance Speech*, 1998.

We need to move away from lamenting the losses of the “brain drain”. Which are of course real, to the possibilities of brain mobility, how we can repatriate more productively African Diaspora knowledges.

Paul Zeleza, Interview with *Phare*, 6, sept.-oct. 2009.

Il faut, bien entendu, le dire d'abord tout net : le rapprochement que suggère le titre dont il m'avait été demandé de traiter et que j'ai transformé, ne veut en rien signifier une possibilité de comparer « exode des cerveaux » et « esclavage », qui sont sans commune mesure. Deux raisons, cependant, m'ont fait conserver le rapprochement. La première raison est que la comparaison de leurs *conséquences* pour le développement de l'Afrique est parfois effectuée par les plus alarmistes pour attirer l'attention sur la saignée que représente, à leurs yeux, le *brain drain* africain. Du propos alarmiste, je voudrais citer en exemple celui de Madame Lalla Ben Barka, directrice du Bureau régional de l'UNESCO pour l'éducation (BREDA), qui s'écrie ainsi : « Dans vingt-cinq ans, l'Afrique se sera vidée de ses cerveaux ! ». Vingt-cinq ans, c'est seulement une génération. Il faut alors croire que la saignée est une véritable hémorragie, ou que le nombre de cerveaux africains est bien faible, ou, plus probablement, les deux. En tout cas, certains chiffres donnent à penser que ce cri d'alarme n'est pas une dramatisation exagérée : on estime ainsi qu'entre 1980 et 1991, moins donc de la moitié du temps évoqué par madame Ben Barka, l'Éthiopie a vu les trois quarts (75%) de ses travailleurs les plus qualifiés prendre le chemin de l'exil.

Je reviendrai sur les chiffres et sur le cas de pays comme l'Éthiopie où les statistiques parlent, en effet, de désastre. Je voudrais, auparavant, évoquer la seconde raison que j'ai annoncée. Cette raison est que c'est G.W.F. Hegel qui invite à établir un rapprochement entre l'exode de l'intelligence africaine, son épanouissement, mais hors du continent, et l'esclavage. Disant cela, je songe ici à ces quelques énoncés que le philosophe consacre à l'Afrique dans ses réflexions sur *La philosophie de l'histoire* avant, dit-il, de n'y plus revenir. Inutile en effet de s'attarder, explique Hegel, sur une Afrique « enveloppée dans le sombre manteau de la nuit », puisque l'esprit, dont le déploiement fait l'histoire, a ignoré ce continent dans la mesure où sa géographie, l'ayant replié et enfermé sur soi, lui a, par là même, dénié la possibilité d'une participation à sa manifestation. On sait, en effet, l'importance qu'a pour l'histoire, selon Hegel, la géographie, en particulier le fait pour une terre d'être pénétrée de toutes parts par les eaux et d'être ouverte, le plus largement possible, sur l'infinitude des mers qui est celle de l'esprit. De cette ouverture, dit Hegel, l'identité du continent, qu'il lit sur la carte qui le présente, est le contre-exemple : il considère en effet ce qu'il appelle « l'Afrique proprement dite », c'est-à-dire sans l'Égypte, rattachée à l'Asie, et sans le Maghreb, dont il voit la destinée dans une colonisation qui verrait l'Europe se prolonger en lui. Dès lors, conclut-il, s'il est vrai que

l'esclavage, celui du trafic triangulaire, est en soi un mal, la sortie hors de l'enfermement africain que représente ce commerce d'humains leur ouvre la possibilité de l'épanouissement de leur intelligence et de leurs talents sur un théâtre nouveau, qui s'y prête. Rien donc, finalement, de raciste ou de racialisé dans le jugement de Hegel : s'il est un -isme dont on pourrait l'accuser ici, ce serait celui de « géographisme ». D'ailleurs, à l'appui de son propos, le philosophe évoque le cas d'un docteur africain qui, placé dans le cadre plus épanouissant du Nouveau Monde, s'est signalé comme l'inventeur d'un médicament contre certaine maladie...

De ce détour par les considérations hégéliennes sur « la Raison dans l'histoire » on retiendra donc cette idée, désespérante s'il en est, qu'échapper par l'émigration à un « esclavage » où la situation africaine tient les intelligences et les talents peut être la voie à suivre pour les élites. La fameuse parole passée en proverbe et citée par Pliny l'Ancien, « *ex Africa semper aliquid novi* » serait vraie alors, mais à condition d'ajouter que ce « nouveau » qui vient d'Afrique est toujours, fatalement, destiné à éclore ailleurs.

#### RÉALITÉS ET CAUSES DE L'EXODE DES CERVEAUX AFRICAINS

Voyons ce qu'il en est des réalités actuelles et des causes de l'exode des cerveaux avant de nous interroger sur la soi-disant « fatalité » africaine dont elles seraient une expression.

En cause : les conflits qui ont ravagé certaines régions d'Afrique.

Revenons d'abord, pour l'examiner, au chiffre faramineux de 75% qui mesure la perte de travailleurs qualifiés subie par l'Éthiopie, en une dizaine d'années seulement, entre 1980 et 1991. Ce chiffre ne prend toute sa signification que si l'on se souvient que l'Éthiopie a connu une guerre civile meurtrière à partir du 12 septembre 1974, après qu'un coup d'État a mis fin au long règne de l'empereur Haïlé Sélassié. À partir de ce moment et jusqu'à la victoire en 1991 du Front Démocratique Révolutionnaire du Peuple Éthiopien (EPRDF), la conjonction d'une lutte politique violente et d'une guerre contre la rébellion séparatiste érythréenne a créé dans le pays le désastre dont l'aspect le plus terrible est sans doute la succession de famines qui a marqué les années 1980, touchant près de huit millions de personnes, dont un million trouvèrent la mort. On comprend donc mieux le contexte dans lequel s'inscrit le dé-

part des trois quarts de l'élite éthiopienne qui a alors constitué, pour la première fois dans l'histoire de ce pays, une importante diaspora.

La liste des pays africains ayant connu ces dernières années des conflits et guerres civiles qui ont alimenté l'exode des cerveaux est malheureusement longue : on citera le Liberia, la Sierra Leone, le Congo, l'Algérie, le Soudan, l'Angola, sans oublier, bien sûr, la tragédie sans nom du Rwanda.

En cause : l'absence de libertés démocratiques.

Il n'y a pas que ces situations-limites fabriquant des réfugiés en masse qui expliquent l'exode des populations en général, celui des élites en particulier, particulièrement visées souvent comme ce fut le cas en Algérie. Avant les guerres, l'absence de libertés démocratiques, parfois accompagnée de répressions, était une des causes du départ d'une bonne partie de l'intelligentsia. La Guinée-Conakry fournit le parfait exemple d'un pays dont les cadres sont partis par vagues successives pour fuir la répression. Ces émigrations ont commencé dès les premières années de l'indépendance après une première phase d'immigration d'intellectuels africains venus avec enthousiasme d'abord soutenir l'effort d'un pays francophone qui avait crânement réclaté et obtenu son indépendance quand d'autres avaient hésité puis reculé devant la perspective d'être « lâchés » par la France. Hélas, très rapidement, ces cadres et intellectuels avaient dû déchanter et repartir en même temps qu'une bonne partie des élites du pays. D'une manière générale, les régimes autoritaires qui se sont mis en place un peu partout en Afrique après les décolonisations ont nourri la plus grande méfiance, à des degrés divers, vis-à-vis des élites, considérant en particulier les universités à la fois comme un symbole national au même titre que l'hymne national ou le drapeau, et comme le bastion d'une opposition à surveiller et contre laquelle il fallait souvent sévir.

En cause : la crise économique.

Si les guerres et les régimes répressifs sont des facteurs importants dans l'exode massif des cerveaux lorsque l'on considère certains pays africains, les causes d'un flux d'émigration continu, et dont il est à prévoir qu'il ne tarira pas dans le court terme, ne sont cependant pas principalement là. Après tout, beaucoup de foyers de guerre civile sont maintenant éteints même si le Soudan, la Somalie ou le Congo demeurent des fabriques de réfugiés, la Somalie offrant l'exemple unique d'un pays où l'État n'existe plus. La Sierra Leone ou le Liberia sont aujourd'hui en

reconstruction après des années de dévastation dont les enfants-soldats transformés en criminels par des « seigneurs de la guerre » ont été l'horrible symbole. Et pour ce qui est des libertés démocratiques, l'Afrique n'est plus depuis plusieurs années ce continent que l'on avait déclaré, jusqu'à la fin des années soixante-dix, « oublié des droits de l'homme » et des libertés civiles et politiques. Alors que les élites avaient souvent été les principales victimes des régimes autoritaires de parti unique, il s'est même produit, depuis les années 1990, un mini exode interne de cerveaux universitaires vers les gouvernements, les assemblées nationales et autres institutions politiques après que des transitions vers des systèmes plus ouverts et pluralistes ont eu lieu un peu partout, qui ont conduit souvent à des alternances politiques, test ultime du bon fonctionnement des mécanismes démocratiques. Il faut donc trouver d'autres raisons que les guerres et la répression pour le chiffre du départ d'Afrique de 20 000 professionnels par an qui est souvent donné par l'Office International des Migrations comme mesure du phénomène de l'exode.

Si cela va mieux certainement sur le plan politique et sur celui des libertés démocratiques auxquelles les élites, universitaires surtout, sont attachées, il reste bien entendu que la crise économique, elle, continue d'avoir des effets sur l'exode des cerveaux, tout particulièrement dans le monde académique. Sur ce plan, il faut souligner les conséquences du sous-développement et de la crise sur les systèmes universitaires, surtout lorsqu'ont fait suite aux années d'espoir de développement durant lesquelles l'université était une institution prestigieuse (les années 1960 et 1970), celles des crises et des programmes dits d'ajustement structurel. Je ramènerais ce qu'il n'est pas exagéré d'appeler un effondrement des universités à la conjonction des facteurs suivants : un système d'enseignement supérieur qui formait surtout des diplômés pour le secteur public ; une poussée démographique qui a eu pour effet une massification de plus en plus importante des effectifs dans des infrastructures et avec un personnel enseignant et administratif qui n'ont connu, eux, qu'une augmentation très faible, sans que l'on puisse dire pour autant que le taux d'accès à l'enseignement supérieur des classes d'âge concernées soit satisfaisant (en Afrique, on l'estime généralement à 5%) ; des programmes d'ajustement structurel qui ont exigé quasiment un arrêt des recrutements dans le secteur public, démultipliant ainsi le phénomène du chômage des diplômés de l'enseignement supérieur ; une perte de prestige de l'université en conséquence du non-emploi de ses diplômés et d'un discours de décrédibilisation qui a accompagné les pro-

grammes d'ajustement structurel et selon lequel l'accent devait porter pour l'essentiel sur les apprentissages primaires et secondaires, l'enseignement supérieur étant alors pensé, explicitement ou implicitement comme un luxe inutile pour une élite coûteuse et numériquement faible.

Pour ce qui concerne le chômage des diplômés, il faut dire que dans la situation actuelle, il est fréquent de se retrouver avec un problème présentant deux faces, l'une étant le revers de l'autre : par exemple, d'un côté des besoins criants de personnel de santé qualifié, de l'autre le chômage de diplômés des facultés de médecine et des établissements de santé. C'est aussi à la lumière de tels faits qu'il faut lire les chiffres, effarants en effet, que donne l'Office International des Migrations indiquant par exemple que 56% des docteurs formés au Ghana et 24% des infirmières travaillent désormais à l'étranger. D'une manière générale, le Ghana, qui jouit pourtant d'une remarquable stabilité politique depuis des décennies, et qui, de l'avis général, est l'une des démocraties africaines que l'on peut dire pleine et entière (avec l'Afrique du Sud, la Namibie, le Botswana et le Cap-Vert), est un des pays d'Afrique les plus touchés par le phénomène de l'exode de ses élites professionnelles. Même lorsque les opportunités d'emploi existent, il est tentant d'aller plutôt à l'étranger où les salaires sont sans commune mesure parfois avec ce qui est offert par le pays d'origine.

Pour ce qui est de la perte de prestige de l'université (celle de Dakar proclamait fièrement, au moment de sa création *lux mea lex* et rayonnait véritablement comme un phare non seulement au Sénégal mais aussi dans le reste de l'Afrique francophone), l'état de choses que j'ai évoqué contribue aussi, il faut le signaler, à un *anti-intellectualisme* qui s'est grandement développé durant ces années 1980, années de crise, et dont il faut souligner les effets lorsque l'on veut comprendre dans toutes ses dimensions l'exode des cerveaux. Ainsi, le mythe de la tour d'ivoire dans laquelle seraient enfermés les universitaires nourrit aujourd'hui un discours nativiste, potentiellement dangereux, qui voudrait que les élites dites « occidentalisées » aient échoué et avec eux le projet de modernité auquel ils s'identifient. Et les démagogues de toutes sortes qui se multiplient aujourd'hui en Afrique s'entendent à jouer de diverses manières sur ce type de discours. On lui voit plusieurs formes. Une forme fondamentaliste qui dénonce l'échec des modernistes laïques pour mieux faire valoir l'option religieuse. Une forme laïque-nationaliste qui verra, par exemple, dans la revendication d'une utilisation plus grande des langues africaines, une manière d'enlever aux élites, à ce qu'ils

croient, le privilège qui ne leur viendrait que de leur maîtrise des langues savantes et étrangères. Cette manière démagogique de présenter les choses ne fait qu'aggraver la crise de l'école en faisant croire qu'une introduction massive et rapide de langues dites « nationales » serait la clé ouvrant sur toutes les solutions : cela ne fait qu'installer le désarroi concernant les actions à entreprendre dans une situation où les conditions d'apprentissage, depuis plusieurs années, ont conduit à un affaiblissement du niveau de maîtrise de la langue de travail à l'école. Ce n'est certainement pas en décrédibilisant le français ou l'anglais comme des langues « coloniales », que la « vraie » école à venir sera censée remplacer par des langues du terroir, que l'on regardera calmement et de manière pragmatique la crise de l'enseignement, y compris la question du développement, nécessaire en effet, de toutes les langues africaines comme langues de la science, de la philosophie ou des lettres. Les deux formes, la fondamentaliste-religieuse et la laïque-nationaliste se sont souvent retrouvées, par exemple dans les pays africains du Maghreb, autour de programmes d'arabisation des connaissances et de leur mode de transmission pour lesquels l'idéologie et ses impatiences ont pris le pas sur une mise en œuvre maîtrisée et pragmatique. L'un des résultats en est d'avoir provoqué le départ de nombreux universitaires peu désireux d'improviser et de bricoler une carrière dans une langue qui tout en étant bien entendu la leur (et, sur le plan affectif, peut-être plus qu'aucune autre), n'est pour autant pas celle de leur travail et de leur recherche.

#### L'EXODE DES CERVEAUX AFRICAINS DANS LE CONTEXTE MONDIAL DES MIGRATIONS INTELLECTUELLES

Je reviens à cette « fatalité africaine » à laquelle on peut trouver une dignité philosophique hégélienne. On dote toujours trop vite ce continent d'un exceptionnalisme qui suggère que ses problèmes tiendraient à son essence propre. Dans le cas précis de l'exode des cerveaux, s'il faut en examiner, ainsi que cela vient d'être fait rapidement, les mécanismes internes aux pays africains, il faut aussi s'aviser que ceux-ci ne sont pleinement intelligibles que lorsqu'on les situe dans le contexte mondialisé des migrations intellectuelles caractéristiques de notre temps. Ainsi se gardera-t-on de croire que l'exode des cerveaux africains serait le dernier avatar en date de quelque chose comme une éternelle tragédie africaine depuis l'esclavage, afin justement de pouvoir envisager serei-

nement la manière de transformer les problèmes en solution au terme d'une analyse prospective lucide.

Il n'est pas inutile ainsi de rappeler ce que nous dit un classement des universités dans le monde comme celui de Shanghai, qui est le plus connu sans doute pour ce genre d'évaluation. Les meilleures universités au monde sont, selon ces classements que les comportements qu'ils induisent crédibilisent rétroactivement, celles qui attirent les meilleurs enseignants de par le monde ainsi que la plus grande proportion des flux internationaux d'étudiants qui grossissent d'année en année. Qu'elles se situent pour l'essentiel en Amérique du Nord n'a rien d'étonnant lorsqu'on compare un système comme celui des États-Unis tout naturellement ouvert au recrutement d'enseignants et d'étudiants venant de partout à celui, par exemple, de beaucoup de pays européens où la constitution du corps enseignant obéit à des logiques fonctionnaires souvent très rigides. À quoi il faut ajouter aussi, bien entendu, la grande disparité des moyens dont disposent les universités de part et d'autre de l'Atlantique, qui fait que, dans le fond, entre les universités africaines sinistrées et certaines universités européennes en crise, la différence est parfois simplement d'intensité.

Ici, à titre d'illustration d'une situation bien connue par ailleurs, je voudrais citer une étude menée par Ioanna Kohler, pour l'Institut Montaigne, et qui est consacrée à « la communauté universitaire française aux États-Unis »<sup>1</sup>. C'est une étude pour laquelle j'ai moi-même été interviewé en ma qualité d'universitaire d'Afrique francophone ayant suivi en France le cursus qui est celui des élites françaises. Dans son étude, Ioanna Kohler présente, en particulier, le profil d'un universitaire français, mathématicien et économiste : celui-ci expose toutes les bonnes raisons qu'il a eues de prendre le chemin de l'exode. Ainsi continue-t-il, aujourd'hui, dans l'une des plus prestigieuses universités américaines, une carrière commencée en France après ses études à l'École normale supérieure où – détail personnel mais qui a son importance dans mon propos – lui et moi étions camarades de promotion et surtout coéquipiers dans l'équipe de football. Si je cite cette étude et le cas de ce camarade, c'est pour mieux inscrire l'exode des cerveaux dans un mouvement mondial de transhumance académique en direction des plus grands centres internationaux d'excellence et ainsi le normaliser, pour ainsi dire d'une manière qui permette une réflexion informée et

---

<sup>1</sup> Ioanna Kohler, *Gone for Good? Partis pour de bon? Les expatriés de l'enseignement supérieur français aux États-Unis*, Paris, Institut Montaigne, Etude Novembre 2010.

sereine sur la question. Car ce qu'elle montre, c'est que les universitaires africains ont les mêmes raisons que leurs homologues du monde entier qui prennent le chemin des centres qui leur assurent l'épanouissement dans des conditions de travail et de production qu'ils n'ont souvent pas chez eux<sup>2</sup>. À l'université de Columbia où j'enseigne, qu'il me suffise, pour rappeler le caractère cosmopolite, global comme l'on dit, de cette institution, de dire que j'ai retrouvé comme collègues une dizaine de normaliens français, dont deux de ma promotion. Ainsi mon cas, si vous me permettez cet exemple personnel, entrerait aussi bien dans la sociologie du *brain drain* africain que dans celle des normaliens français qui prennent le chemin des États-Unis. Les deux lectures sont également vraies. Voilà sur un cas concret ce que j'appelle ne pas se focaliser sur un prétendu exceptionnalisme tragique de l'Afrique pour regarder les tendances lourdes qui sont à l'œuvre partout dans notre monde global et dont le *brain drain* africain est une composante parmi d'autres.

Mais il reste, et ce point sera ma conclusion, que c'est de l'Afrique qu'il est question et que les conséquences de ce phénomène mondial y ont, plus qu'ailleurs, des conséquences dramatiques. La Renaissance africaine, dont l'ancien Président d'Afrique du Sud Thabo Mbeki, premier successeur de Nelson Mandela, s'est fait le héraut [et dont on veut aujourd'hui, sur le continent, faire un programme et un slogan qui puisse remettre en chantier la notion de développement après que l'on a parlé d'ajustement ou de « réduction de la pauvreté »], ne sera possible que si le continent peut mobiliser ses cadres les mieux formés autour des exigences qu'elle implique. C'est ainsi que Thabo Mbeki, en 1998, dans un discours auquel on se réfère comme à son « *Renaissance Speech* » s'est demandé : « Dans notre monde actuel où la production de nouvelles connaissances et de leurs applications pour changer les conditions où se trouve l'humanité est le moteur qui fait progresser les sociétés hors de la barbarie, n'avons-nous pas besoin de rappeler les centaines de milliers de nos intellectuels depuis le lieu de leur émigration en Europe de l'Ouest et en Amérique du Nord pour qu'ils rejoignent ceux qui sont toujours en nos rivages ? Je rêve du jour où les mathématiciens africains

---

<sup>2</sup> C'est par commodité que je parle du départ d'universitaires africains de leur lieu de travail sur le continent. Il est vrai que ceux qui partent ainsi après une carrière souvent déjà longue dans leur pays d'origine attirent l'attention et sont considérés comme le visage même du *brain drain*, mais la vraie réalité des choses est dans ces flux d'étudiants qui, leurs études terminées, ne rentrent pas chez eux. Ils le savent : on a besoin d'eux mais dans les conditions actuelles, on n'a pas de place, c'est-à-dire d'emploi, pour eux.

et les spécialistes d'informatique qui se trouvent aujourd'hui à Washington et New York, les physiciens, les ingénieurs, les docteurs, les managers d'entreprises et les économistes retourneront de Londres et de Manchester, de Paris et de Bruxelles pour ajouter leur puissance intellectuelle à celle qui est en Afrique, afin de mener les recherches et de trouver les solutions qu'appellent les problèmes et défis que connaît l'Afrique, d'ouvrir la porte de l'Afrique au monde de la connaissance, d'élever la place de l'Afrique dans l'univers de la recherche, de la formation de connaissances nouvelles, de l'éducation et de l'information. »

Plus récemment, et dans le même ordre d'idées, le Réseau Africain des Académies des Sciences (plus connu sous son acronyme anglais de NASAC pour « *Network of African Science Academies* ») a fait parvenir au sommet du G8 + 5<sup>3</sup> qui s'est tenu en Italie au mois de juillet 2009 une déclaration signée des académies des sciences de douze pays africains<sup>4</sup> une déclaration dans laquelle il rappelle qu'un tiers des hommes et femmes de sciences africains vivent et travaillent dans les pays développés, un des résultats en étant que l'Afrique ne produit que 1,4% des articles publiés dans les grandes revues internationales, alors que selon les estimations, le continent aurait besoin d'un million de chercheurs en plus pour pouvoir faire face à ses besoins urgents. Ce constat établi, la déclaration en appelle d'abord aux pays africains pour qu'ils prennent les mesures qu'appelle le phénomène : consacrer un plus grand pourcentage du PNB à la science et à la technique ; elle demande aussi aux agences africaines et internationales engagées dans le développement de l'Afrique à placer elles aussi la science et la technique au centre des préoccupations. Elle demande enfin et surtout aux pays du G8 + 5 d'aider sur 4 points :

1. L'investissement nécessaire dans la refondation des universités africaines ;
2. Le soutien financier à des études postdoctorales qui s'effectueraient en Afrique même ou dans d'autres pays en développement ;
3. La création de centres régionaux et internationaux d'excellence en Afrique même dans des domaines d'importance cruciale pour le développement ;

---

<sup>3</sup> États-Unis, Royaume-Uni, Canada, France, Allemagne, Italie, Japon et Russie plus Brésil, Chine, Inde, Mexique et le seul pays africain : l'Afrique du Sud.

<sup>4</sup> Cameroun, Ghana, Kenya, Madagascar, Nigéria, Sénégal, Afrique du Sud, Soudan, Tanzanie, Ouganda, Zambie et Zimbabwe. Voir *Brain Drain in Africa. Joint Statement by the Network of African Science Academies*.

4. L'élargissement des efforts pour encourager la diaspora intellectuelle et scientifique africaine à participer à des initiatives et projets sur leur continent d'origine.

Un cinquième point indique le montant de cinq milliards de dollars nécessaires ainsi que la promesse d'aide faite par le sommet du G8 en 2005 afin de financer des centres d'excellence en Afrique. Concernant le quatrième point, le NASAC fait lucidement le constat que le rêve de Thabo Mbeki restera un rêve longtemps encore. Il faut accepter ce fait que l'exode est une tendance lourde, établie, et que la plupart des dizaines de milliers de scientifiques africains travaillant dans les pays développés ne « rentreront » pas. Mais tout indique qu'ils sont prêts, depuis leur « exil » volontaire à contribuer à tel ou tel projet ponctuel, depuis des séminaires de formation jusqu'à des programmes plus ambitieux à imaginer.

Voici encore un point pour lequel il est important de regarder hors d'Afrique pour avoir une vision prospective des solutions qui se présentent à elle. L'Inde ou la Chine ont aussi connu et connaissent encore un important exode des cerveaux. Leur développement a su cependant aussi tirer parti de la situation de leurs ressortissants dans les centres d'excellence internationaux. Et aujourd'hui, il existe un phénomène réel de retour dans ces pays et dans des universités qui se sont hissées parmi les meilleures au monde. Sans doute est-ce la voie que devra suivre le continent africain. L'une des récentes réunions de l'Union Africaine (UA) avait décidé symboliquement de faire de la diaspora africaine une sixième région s'ajoutant aux cinq de l'Afrique. Travailler à tirer parti de l'exode au lieu de le subir comme une perte sera donner un contenu réel à cette décision symbolique.



BHUVAN CHANDEL

**THE PRIMACY OF THE VALUATIONAL: AN INDIAN PERSPECTIVE**

RÉSUMÉ

*Daya Krishna conçoit la liberté non seulement comme ce qui est bon et significatif, mais aussi comme l'essence des hommes qui luttent pour la connaissance et les valeurs, même s'il examine les limites dans lesquelles on peut réaliser cette liberté. Il commence son exposé en soulevant une question fondamentale à une compréhension et une interprétation de la liberté : est-elle endémique à l'être essentiel et à la conscience de l'homme ? Il se demande également si l'homme est capable d'avoir une liberté transcendantale, une liberté qui dépasse son existence spatio-temporelle. – Daya Krishna parle aussi de la multiplicité des personnes qui forment une société et de la pluralité de libertés au niveau empirique. Ceci soulève la question des nombreux centres de liberté et la possibilité que la liberté absolue soit mise en pratique uniquement si les autres centres sont rejetés. Cela serait une impossibilité de principe et une impossibilité ontologique. Cependant, c'est dans cette perspective que l'on doit envisager les problèmes de société et de changement social.*

The realm of values is disclosed to man by a perpetual dissatisfaction with things as they are, accompanied by the feeling that they can and ought to be different. The dissatisfaction is felt in respect of one's own self, other persons, and states of affairs both in the natural and the social world. The dissatisfaction provides the dynamics for change, exploration and action.

The concept of *MOKṢA* in Indian thought is indicative of the fact that only that can be considered truly and really a value in which man finds his lasting and abiding fulfillment. The rest is only an illusion, an appearance which promises but never fulfills itself. It is *maya* which ever lures, yet always turns back and laughs at the one who pursues her, only to beckon promisingly once more if one tries to turn away. In this context we can say that *fulfillment* itself is an ideal and *mokṣa* as fulfillment

in the Indian context is itself the logical limit of a conceived possibility<sup>1</sup>.

Fulfillment is not merely of one type, but rather of many types. The values that we become aware of in our life, we become aware in different contexts, and thus, the diverse dimensions of values merely reflect the dimensions of the life we live through. The differences in dimensions or types are usually drawn in terms of the classified three-fold division of all human activities into those of knowing, feeling and willing. The ideals of Truth, Beauty and Goodness correspond roughly to these divisions and in fact are encountered in those domains of human activity.

However, Daya Krishna, a leading Indian Philosopher, seems to think that a division of values into the *active* and *contemplative* is far more illuminating than the usual traditional classification of values given according to the above classification in the domains knowing, feeling and willing. The active and the contemplative divide is far more meaningful than the division of values into those of love or friendship or aesthetic contemplation or appreciation of nature or mystic meditation. The values of justice or goodness draw one away from the self to action in the external realm for the pursuit of an ideal only vaguely apprehended. The contemplative values turn the self to itself and make it a focal point in the state of consciousness from which its desire is to never fall and remain there for ever and ever<sup>2</sup>.

Therefore, the distinction between the active and the contemplative values is a crucial one, for if we confine our attention to the active values alone, we are led to an intrinsic dichotomy between the actual and the ideal which would seem to be essentially unbridgeable. According to Daya Krishna, it is only when we turn to the contemplative that the gulf between the actual and the ideal begins to heal and we begin to be aware of the fusion of the two. The concept of the real refers primarily to this fused sense of the actual and the valuational achieved in the transparent immediacy of consciousness. The Indian formulation of the ultimate reality as *Sat*, *Chit* and *Anand* perhaps reflects this realization as it is only when the actual and the valuational are fused in consciousness that experiences of the bliss (*mokṣa*) arises. The contrast between the values that pertain essentially to the realm of action, and those that do not, has

---

<sup>1</sup> Daya Krishna, "Value and Reality", in *The Art of the Conceptual*. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1989, p. 183.

<sup>2</sup> See Daya Krishna, "The Active and the Contemplative Values", *Philosophy and Phenomenological Research*, March, 1969.

seldom been drawn in axiological thought. The distinction between the aesthetic and the moral has certainly been noted and emphasized. In India, the controversy between the path of knowledge (*jñāna*) and the path of action (*kārma*) has been perennial. Yet to the best of our belief and understanding, these distinctions are not quite the same as the one being pointed out. They seem only subordinate movements in a larger and more basic division which appears to be the heart of the matter.

This division between the active values on the one hand and the contemplative values on the other lies primarily in the content of what the consciousness actually seeks and the implications this has for the consciousness itself. The consciousness, that is contemplatively oriented, seeks a state of its own being which it feels to be supremely significant in terms of the actually felt and lived experience of the psyche. The seeking of active values, on the other hand, is not concerned with the type of consciousness that one enjoys oneself but rather with the continuous engagement in an activity which may probably help others or achieve a certain state of affairs in the natural or the social world.

The realization of the active values, thus, leads one to an essential involvement in temporality, historicity, and sociality. One gradually begins to view oneself as a syncretic unity of just these. They become the defining essentials of one's being and the culture built around them and reinforce in a hundred ways their perpetuation and consolidation in myriad forms. The contemplative values, on the other hand, lead in a different direction. It is the being itself that is the centre of attention. What matters is the achievement of a state of consciousness, valuable, meaningful, and free in itself. It is the stilling of time, the withdrawal from society and the transcending of History. Even where a relationship with the other is involved, as in romantic love, the realization of the contemplative value is focused on a felt feeling of togetherness where all time is annulled and where no movement stirs, not even that of desire, for all movement would break the stilled world of achieved being in relation to that of the other. The other, obviously, may not remain still or may not make that synchronous movement towards stillness which is so essential to the achievement and maintenance of that state of being. The contemplative values, then, basically take one away from the other. Thus one has a minimal relationship to the world of objects or the world of the other. It is only a point of departure for the achievement of a state of consciousness in one's own being.

The division and opposition between the active and the contemplative values is, then, a real one. It is not so much a complete absence of

the one element or the other, as a difference of primacy and direction. However some amount of action is always involved in the seeking of contemplative values and that the contemplative moment is a necessary component in all action.

What matters according to Daya Krishna is the primacy and the direction in the quest of Values. The contemplative values would permit action only on the most minimal scale that is absolutely required. The same will be true of active values; they would permit contemplation only to the extent that it is absolutely necessary to action. Each would permit the other only as instrumental to the realization of its own values.

Even more than primacy, however, is the direction in which the pursuit of a particular type of values leads one and the way it makes it difficult to pursue the values of the other type. The pursuit of active values leaves little time or capacity or even inclination to stand and stare, while the pursuit of contemplative values makes action meaningless except when transformed into a ritual. Action is so closely linked to causality and is so much a matter of the present that one has to be continuously involved in it all the time. The commitments continuously multiply and bind one to commitments in the future.

Daya Krishna feels strongly that personalities and cultures can, perhaps, be understood, at their deepest levels, in terms of this primacy and direction. There are important differences within the values that belong to one type of realm, but the distinction between the types leads to differences far more radical. The world of action seems meaningless to those who pursue the contemplative values. At best, it is a necessary evil, something that has to be done if a society or personality or culture is to survive at all. But then one's heart is never in it; one does it only to the minimum extent required and that too in a perfunctory manner.

The world of contemplative values, on the other hand, seems too shadowy and vague and nebulous to those who have given their heart and soul to the realm where active values reign. They all seem such subjective phantoms, hallucinatory creations of self-hypnotized minds, creatures of imagination lost in themselves. Each seems to the other deluded and perverse, seeking things that seem either superficial or unreal.

In addition to the fusion of the actual and the valuational in the realization of contemplative values, there occurs another fusion, which is the fusion of the *subject* and the *object* in the contemplative act where the value is realized. In a way it is lessening of the distance between the

subject and the object which accounts for actualization of the feeling of Bliss as much as the experience of reality at the same time. The meaning of distance here is connected with psychic rather than physical distance. As the distance is purely psychic in nature, its removal is like the removal of a veil which reveals something which was already there. Therefore, the reality which emerges with the abolition of the distance between the subject and the object and the fusion of the actual and the valuational in the immediacy of Consciousness seems to be eternal and infinite.

While in the case of contemplative values the fissure between reality and value is healed and both seem identical in essence and being, for the active values on the other hand, the distinction between actuality and value will always remain and the tension between the two will be the heart of reality.

Time and tension are overcome or abolished only in the realization of contemplative values. Individuals and cultures may be characterized by their prominent pursuit of the one or the other. The reality of time and tension will then be a function of the values predominantly pursued and the sense of reality itself will be different for those who pursue the one or the other.

For Professor Daya Krishna values are not immutable Platonic entities. The basic locus of values is the individual human being. However, individuals *qua* individuals, i.e. unrelated to *other* individuals, cannot be the sole authors of values. Creativity makes hardly any sense without transcendental moorings or social affiliations. The creative duality of the self and the other is an active engagement of the transcendent and the social resulting in their mutual enrichment. The transcendental elements and forces simultaneously impact both the self in solitude and self-in-relation.

Therefore, Daya Krishna traces two perennial sources of values, immanent and the transcendental. The domains of immanent and transcendent are interfused. So are values, whether primarily rooted in individual human beings or those that are anchored in Society. Our search and research for values makes little or no sense unless the transcendental dimension of life is clearly recognized. That one's creativity is not confined to the causal nexus we are situated in, but that it also gives an inkling of the extra-causal transcendental aspect of our life are persuasively argued by Daya Krishna. The fact that by reflection and contempla-

tion we can bring into being the values hitherto unavailable is rooted in this transcendental and inexhaustible dimension of life<sup>3</sup>.

Daya assigns a specific role to imagination and belief in shaping our perspective on values. The Society and the tradition we are born into of course play a role in shaping our outlook on values and life but expectations, aspirations and ideologies also play a significant role in building the domain of our values.

Life and world are intertwined. We bring values into the world through different forms and activities of life. It is in this connection that one may look into the insightful references made by Daya Krishna to biology in some of his writings. In his thought biology, sociology, axiology and cosmology form a graded chain of being. It is indeed an amazing spectrum.

Philosophers in the West have confined themselves to an analysis of sentences in which value terms occur. The exploration and articulation of man's experience of values and of his encounter and involvement with them has been ignored and left mainly to the phenomenological and existentialist thinkers. Some recent thinkers in India however have seen in values the clue to the understanding of human reality.

In Daya Krishna's philosophical thought the primacy of the valuational reigns supreme in our choices at the individual and social level. In this context Daya made some very pertinent observations. He spoke about the matrix and the foundation upon which the structures of revolutions have been raised in the course of human history. He maintained that this matrix consists of a dichotomy between the good and the bad. This dichotomy being radical and absolute is foundational to all historical events to which it gives rise at the level of historical causation. Daya, thus, added the valuational dimension to the making of revolutions in place of the ontological. The valuational dimension naturally gets linked with anthropomorphic and societal conditions in which individuals, groups and classes find themselves enmeshed.

Daya also emphasizes the conceptual distinction of good and bad as enmeshed in our moral and ideological self-awareness and as also enshrined in the Declaration of Human Rights. He thinks that this valuational distinction is one of the primary reasons and causes of revolution and social change for the realization of an ideal society. In this category he includes the struggle for national independence on the part of former colonial countries in Asia and Africa and even countries within the Ot-

---

<sup>3</sup> Bhuvan Chandel, "Transcendental Vs Empirical Freedom", in *The Philosophy of Daya Krishna*. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1996, p. 154.

toman Empire. These struggles, according to him, emerged from the ideological self-awareness which divides and defines in terms of absolute good and evil and thus becomes a necessary precondition for any revolution to be revolution at all <sup>4</sup>.

This discloses to us an important indication of the fact that revolutions do not belong to the realm of the sacred and the transcendent to which all religions in essence seem to belong. Revolutions spring from the realm of the *secular* which seems to be a highly fertile base for the dichotomy of the absolute good and evil.

Is it a good society being maintained and governed according to Values? Is there an internal conflict between a small upper class with its proprietary claims and a large lower class subsisting in mere poverty and a state of exploitation? Income of the capitalist like the feudal lord of the Middle Ages accrues exclusively from the right of ownership which defies the norms of fairness, equality and natural justice <sup>5</sup>.

The entire significance of revolution, therefore, lies in the fact that it is not merely a violent and profound modification of the social organization but a major shift in the relations between the social classes the division of which is arbitrary. It is the culmination of class struggle which destroys the dominance of the upper class and thereby the emancipation of labouring classes from the economic exploitation is realized. In the process the old social order is discarded and a new one is erected in its place.

Revolutions must always have a deep-rooted ideal and a proper method of revolutionary practice. A great revolution takes place only when the disintegration of the dominant social system has reached a highly advanced level and become intolerable and totally unjustifiable on valuational grounds.

The valuational dimension asserted by Daya Krishna gets supported when we realize that a theoretician and active revolutionary like Marx was a committed moralist. His *Philosophic and Economic Manuscripts* presaged a new era in Marx scholarship and also a new era for justification of social change on the basis of dichotomy between the good and evil between what is moral and what is immoral. In other words, it was the primacy of the valuational which defined the spirit of Marxism.

---

<sup>4</sup> Daya Krishna, "The Concept of Revolution. An Analysis", *Philosophy East and West*, July, 1973. See also *The Art of the Conceptual*, p. 289.

<sup>5</sup> Bhuvan Chandel, "Man, History and Society: Some Reflections of Daya Krishna", *Sandhan, Journal of the Centre for Studies in Civilizations*, New Delhi, Vol. VII, N° 2, July-December, 2007, p. 31-37.

Marx is the philosopher of alienation and exploitation and the values of freedom and social justice. Alienation is the dialectical opposite of freedom and social justice and therefore its transcendence is the ideal of all social change. His doctoral dissertation of 1841 was an essay on the necessity of a complete transformation of the world for the realization of social justice.

In fact if all social change is for the victory of good over bad then in that case violence as the instrumentality is justified on moral grounds. The whole question is of exploitation and is merely a consequence of the ontological inequality of individuals placed in two antagonistically opposed and hostile different classes of haves and have nots. This ontological inequality is also the consequence of historical conditions generated by the forces of production <sup>6</sup>.

Daya draws our attention to a significant social fact that relations of power among men are asymmetric by their very nature. Therefore, distribution of power runs counter to the very concept of power itself.

Daya calls exploitation the focal dilemma of all social change and revolutions <sup>7</sup>. He further observes that exploitation in Marxian thought is strictly immoral in nature. It relates to appropriation of surplus value which strictly belongs to the producing class and as such cannot be supported on moral grounds. Marxist definition of exploitation refers to deprivation, to dehumanization and to conditions of degradation and estrangement. <sup>8</sup>

The French Revolution or the Russian Revolution have made an indelible mark in the history of mankind because they transcended exploitation and for that reason shall be remembered by posterity for generations. By the sheer impact of their momentous occurrence and prime importance as historical events these revolutions have gone beyond the framework of ephemerality <sup>9</sup>. Ricœur has observed that such exceptional historical actions which leave a mark on the flow of history can be regarded as written texts, paintings or sculpture or architecture which like other actions will not pass into oblivion after their enactment but will retain the testimony of the moral dimension having authenticity, sincerity commitment to objective values relating to the realm being pur-

<sup>6</sup> See Bhuvan Chandel, *Marxian Ethics: Some Preliminary Consideration*. New Delhi: Munshi Ram Manoharlal, 1979, p. 51-58.

<sup>7</sup> See Daya Krishna, "Surplus Value, Profit and Exploitation", *Review of Economic Studies*, January, 1956.

<sup>8</sup> See Bhuvan Chandel, *Marxian Ethics, op. cit.*, p. 150-153.

<sup>9</sup> Cf. D. P. Chattopadhyaya, "Reflections on Daya Krishna's Concept of Action", in Bhuvan Chandel & K. L. Sharma, *The Philosophy of Daya Krishna*, p. 162-181.

sued<sup>10</sup>. If revolution is conceived in terms of the achievement of a Utopia, then obviously no further revolution is required<sup>11</sup>.

On the presupposition of this view alone the envisagement of final victory of good over evil can be achieved and assured in the empirical domain in such a way that no future possibility of disturbing the equipoise would ever arise. However in this context one may argue that newer forms of exploitation may surface and newer explanations of surplus value may peep from the intellectual horizons. How can we judge with a finality the future temporal realms and future historical situations<sup>12</sup>? Who knows what kinds of socio-economic constellations may force humanity to face cruelty at the hands of tyrannical forces?

This context Daya has observed. It should not be forgotten that in the history of man all that is possible has not been exhausted. He goes on to say « No postulation, however verified by the past or the present, closes the doors to the future. Ideals haunt man as much as necessities<sup>13</sup>.

The urges and instincts of humanity are infinite and unceasing. Since man wants everything, the challenging ideal is of a society which ensures optimum freedom in the largest possible measure for all its members individually and collectively. There is, therefore, a continuous dialectic between freedom and bondage in the realm of the phenomenal. To get out of this dialectical web, the apperceptive rational mind seeks the ways to realize the ultimate ideal of freedom which revolution promises to deliver.

Man seeks the actualization of knowledge in the pursuit of realization of values and that becomes his eternal pursuit. The social change sought to be realized through revolution is what men seek from the apprehension of new values or through the reinterpretation of the old ones. The action for social change can also seek a shift in the priorities among the values sought previously<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup> Daya Krishna, *Prolegomena to Any Future Historiography of Cultures and Civilizations*. Delhi: Centre for Studies in Civilizations, 1997, p. 71.

<sup>11</sup> Daya Krishna, "Concept of Revolution, An Analysis", in *Prolegomena, op. cit.*, p. 295.

<sup>12</sup> E. J. Hobsbawm, "Revolution", in Rosemary H. T. O Kane, *Revolution*, Vol. 1. London: Routledge, 2000, p. 84-88. See also John Foran, "The Future of Revolutions at the fin-de-siècle", in Rosemary H. T. O Kane, *op. cit.*, Vol. IV, p. 417.

<sup>13</sup> Daya Krishna, *Considerations Towards a Theory of Social Change*. Bombay: Manakalas, 1965, p. 190.

<sup>14</sup> *Ibid.*

The basic desire and need for a change in society lies in the intrinsic freedom of man himself whether it be empirical or transcendental<sup>15</sup>. Freedom is also the ultimate goal of all human endeavour whether at the individual or social level. It is thus the polar ideal implicit in the concept of a society.

Behind the striving and the quest for knowledge and values is the continuous interplay between the two. From beyond the horizon of striving and the quest there is the call for freedom of man for a better society thus attempting to create ever anew something to hold and behold, something that is truthful and just and a thing of beauty, a joy forever<sup>16</sup>.

It is in the context of the above that primacy of the valuational has to be understood while working out the interplay between human actions and the polar ideal for the victory of good over evil which is deeply implicit in the concept of society.

The achievement of values in the realm of action is constantly threatened by the non-cooperation of others and even by their willful perversity. Actions tend to lose themselves in the casual nexus and gradually become almost completely identified with it. Motives hover around actions on fringes and do not affect the iron chain of causality in which action is enmeshed.

In the domain of moral realm, i.e. of humans, consciousness is confronted by challenges and claims of a multiplicity. It senses and feels the imperative necessity of what ought to be in the face of the freedom of the other. The perverse aspect is that there is not one claim but infinite. Each feeling the sense of freedom yet dependent on the others for its freedom and reward for actions. As such plurality of free beings is the essential analogue of the life of action.

The striving of man towards knowledge and the quest for values as well as the interplay between the two are seen by Daya Krishna as the secret striving of man for freedom. Freedom is conceived by him as an attempt to create newer horizons of what is valuational and sublime and what is joyous and blissful, and that which can be felt, experienced, beholden and cherished till posterity. Supremacy of freedom *ipso facto* implies supremacy of the valuational.

Daya Krishna describes freedom not only as the source of all that is good and beautiful but also as that which constitutes the web of human relationships. He very aptly attributes supreme meaningfulness and

---

<sup>15</sup> Bhuvan Chandel, "Transcendental Vs Empirical freedom", in *The Philosophy*, *op. cit.*, p. 150-161.

<sup>16</sup> Daya Krishna, *Considerations Towards a Theory of Social Change*, p. 184.

significance to this essential concept; yet at the same time he apprehends that the most agonizing and tragic despair of man also is located in the essential core of freedom. This he calls the paradox of freedom which unfolds itself in intricate dialectical patterns symbolizing the essential cultural nuances of a form of society. Through this analysis of freedom Daya Krishna describes the dilemma of man which is an indelible and inalienably intrinsic aspect of the human situation.

Daya Krishna has conceptualized on the diverse forms in terms of which freedom can be visualized. He had also deliberated at length on the limit and the extent to which freedom can be realized. He begins his enterprise by raising the basic question which lies at the heart of an understanding and interpretation of freedom: is freedom endemic to the structure of man's essential being and consciousness? If man is an integral part of nature, does nature itself endow man with this rare attribute or characteristic? Or, if man is visualized as a divine being, sharing in the characteristics of the supreme Entity, can we meaningfully speak of a transcendental state of man's consciousness? Further, does man transcend the limits of his spatio-temporal existence, thereby rising to the heights of what may be called transcendental freedom?

In yet another formulation, the question of freedom has been seen in the perspective of man's empirical social existence. It is in this context that Daya Krishna speaks of empirical freedom. In this context we may examine whether there is any antithetical relation between the transcendental and empirical dimensions of freedom and whether there will be a conflict between transcendental freedom and empirical freedom.

This question of substantive characteristics has been taken up by Daya Krishna in his *An Attempted Analysis of the Concept of Freedom*, where he designates the state of conscious feeling as a factual correlate of the concept of freedom<sup>17</sup>. This feeling of freedom constitutes the heart of the concept of freedom. Human beings have the unique distinction of possessing self-consciousness in contradistinction to the animal world which remains within the narrow framework of instinctive pursuits.

The question that arises here is, do animals have the feeling of freedom? In what sense can freedom be attributed to the insect world? Can animal activity be described as free specially when the ends of such activity are pre-determined and in no way are chosen by them?

---

<sup>17</sup> See Daya Krishna, "An attempted Analysis of the Concept of Freedom", *Philosophy and Phenomenological Research*, June, 1952.

In this context, however, it may be mentioned that even human beings are born into a particular form of life which has both a biological and a valuational pattern. The consciousness of freedom in the biological domain is achieved as the result of successful seeking of a biological pre-determined end. Man being self-conscious, knows what he is seeking even at the biological level and therefore the achievement of self-consciousness in man raises the problem of freedom to a new level as the awareness itself may act as an ideational inducement for achievement. Therefore, this action in one leap transforms man from the biological to the teleological level, where memory and imagination, the two aspects of free ideation, help to give a concrete content to man's activity of goal-seeking.

Daya Krishna has also spoken about man being born not only into this world but into a world that is always socially structured and to a large extent socially interpreted. One is born not just as a person but as a person with a particular body which finds its way into a particular family. This presupposes a specific culture at a unique period of its historical development and a society which already has a formal determinate system of role expectations with a coordinate system of rewards and punishments. Each individual encounters these and has to come to terms with them and transcend them in his own way. This coming to terms never ceases, nor is it transcended. Between these two movements lies the internal dialectic of man's feelings of freedom at all levels and in all dimensions. His urge for the infinite is the urge for the timeless that is fleetingly experienced in appreciation of beauty and the experience of inter-personal relationships<sup>18</sup>.

According to Daya Krishna, the feeling of freedom does not depend on whether the ends are posited by you or for you but on whether these have been accepted by you. Secondly, the feeling of freedom is dependent on its successful or unsuccessful realization. Additionally, the feeling of freedom, Daya Krishna maintains, depends not merely on one's whole attitudes to ends but to the actual seeking and realization of the ends. It is in this context that positing of the end may be seen to have a transcendent dimension for spelling out a feeling of freedom.

This transcendence enables us to go beyond the inherent duality involved in all values. Daya Krishna has also discussed the spiritualist insight wherein it is not seeking but our attitude of seeking that is impor-

---

<sup>18</sup> Daya Krishna, "The Invariants of the Human Situation: Valuations and Limitations", in Daya Krishna, *the Art of the Conceptual*, p. 208.

tant. The ideal of non-attachment to the fruits of action or ends in the *Bhagavad Gītā* is an important articulation of this significant insight.

Another formulation which has been quoted by Daya Krishna is from Buddha, that it is craving that is the root of *bondage*. In fact the whole Indian tradition would subscribe to the ideal postulated by this notion of freedom which is realized after the attainment of the conscious transcendence of all values, described in religious literature as liberation within life. It may be observed here that it is *conscious* transcendence that gives the feeling of freedom and not just the fact of transcendence itself.

However, transcendence is not a transcendence of value in the field of action. Action oriented towards values cannot, on the other hand, give the basic foundational freedom which comes from detachment. However, it must be rooted in the transcendental centrality and self-sufficiency of the self.

Daya Krishna has examined the concept of good life in the context of obligation to others. But he points out that besides obligation to others, there are obligations to one's own self and to values that have little directly to do either with one's own self or with other people. The good life is a pursuit of all these together and not of one at the expense of the others. Consequently, there may be conflicts between different obligations and it may be difficult to decide in any particular case as to the priority between them.

The ultimate obligation is perhaps only to one's own self. Man may, however, primarily and predominantly fulfill obligations other than those arising from one's own self. But life that seeks the realization of goodness is not an eternal life, nor can the man have the same capacities and needs. Therefore, neither individually nor collectively can he ever achieve all the goals that he sets for himself. Whatever ideas he may choose, the functional imperatives of individual and social systems will make compromise inevitable. The scarcity of time, the conflicting claims of different values, the mutually conducive relations between the individual and society, all provide the perspective in which the problem of freedom and good life must be considered<sup>19</sup>.

Elsewhere Daya Krishna has worked out the concept of freedom as detachment but it is akin to his notion of transcendental freedom. It is derived from the notion of the point-centric, ego-centric and formless character of consciousness which gives it a detachment from its past,

---

<sup>19</sup> Daya Krishna, "An Attempted Analysis of the Concept of Freedom", *Philosophy and Phenomenological Research*, and see also *The Art of the Conceptual*, p. 226.

from other persons and from other objects in general. This detachment is there as a possibility that can be actualized at any moment by a turning away from the world of objects to the transcendental formless centrality of the self.

Daya Krishna expresses deep anguish at the fact that philosophers in the West speak of detachment not as serenity or calm but as a schizophrenic split and as such see it not only as freedom but also as alienation.

However, Daya Krishna accepts detachment as a positive value as it is held in the Indian tradition. He holds that India has had a serious engagement with detachment, with consequences described as quiet, calm, serene and joyous. In fact it is in this context that freedom has been defined as liberation from bondage into which one has fallen on account of structural initial conditions. Active will is a movement towards ends and its ultimate end is only the widening and deepening of consciousness.

The will, as and when it withdraws, withdraws only into a silent self. Thereafter, withdrawal into will should be undertaken to seek intensive widening and deepening of consciousness; otherwise it would result in bondage rather than freedom. The purification of the will in action is achieved through its commitment to values and foundational freedom in action is achieved by the basic detachment through withdrawal into transcendent self.

Daya Krishna also makes a pertinent distinction between two types of freedom. There is the freedom that comes from effective achievement of ends and there is the freedom that comes from the effective exercise of one's capacities. Each may give freedom of its own type, yet each may still result in a bondage of a deeper and softer sort. This, therefore, may raise problems as it may become difficult to discern freedom from unfreedom.

Daya Krishna has described society as a collective orientation of man to nature and a collective orientation of man to values. In fact he looks at the history of man in this perspective, the end of which is seen as the presentation and enhancement of the freedom of the individual. The diverse perspectives in history may be seen as the different facets of the history of this freedom.

Daya Krishna describes the theory of social change itself as a theory of the inter-relationships between individuals and the diverse forms of historical evolution. The challenge before each society, according to

him, is how to optimize the realization of freedom to the largest possible extent for all its members individually and collectively <sup>20</sup>.

If we explore the implications of transformations of societies then we can surely attribute historical causality to values that we seek to realize. This awareness may not be the only factor of historical causation but among others it may be considered as one of the strongest and most forceful factors.

Daya Krishna has further drawn a meaningful distinction between our knowledge of nature and its impact on the processes of nature on the one hand, and the knowledge of man and society and its impact on social action and social change on the other. He seems to think that the way we conceive nature does not affect in any significant way the natural processes themselves. On the other hand, cognition pertaining to man and society is dominated by valuational dimensions, and the cognitive factors become the base for conative forces for effectivity of consciousness, thereby resulting in social action and social change.

The moment we concede the primacy of the valuational domain it becomes obvious that the realm of values and the realm of choice of values gets a predominant place in the explanation of history, society and social change. The realm of choice *ipso facto* implies an emphasis on the effectivity of consciousness. For, consciousness is the focal region in which alone the consideration pertaining to the concept of freedom can be entertained. Freedom cannot be spoken of in the context of realms where consciousness does not exist or is not supposed to exist.

Daya Krishna observes with great perception that freedom, though defined in its deepest sense with respect to individuals *vis-à-vis* other individuals, has seldom been seen in respect of the relationships which societies bear to each other. In his opinion even Gandhi and Lenin have failed to see this relationship.

There is yet another, a third level of seeking where freedom seeks to realize itself absolutely as a value, transcending all other values and seeking deliverance from all possible bondages natural or trans-natural. This is what *mokṣa* stands for in the Indian context, i.e., final liberation from all bondage whatsoever. However, this kind of freedom is considered by Daya Krishna as too trans-social to be taken into account by any theory of society or social change except as an ideal which is implicitly immanent in all other seekings of man as an individual. Therefore, freedom may be seen not only as the ultimately distinctive source of all

---

<sup>20</sup> Daya Krishna, *Considerations Towards a Theory of Social Change*, p. 175.

problems and changes in human individuals and societies, but also as an *ultimate* goal of all human endeavour, whether individual or social.

Daya Krishna visualizes a continuous dialectic between freedom and bondage in the realm of the phenomenal. The actualization of knowledge for the pursuit of realization of value is the eternal domain of human endeavour. The dialectic, so conceptualized, indicates the polarities of ideals implicitly inherent in the concept of society. The dialectic operates at two levels: one, in the relation of man to nature, and the other in the relation of man to values. Daya Krishna conceives man's quest for freedom predominantly in terms of either of them. He sees society in a pre-eminent sense as man's relation to man in terms of both. As such, he visualizes man's endeavour as a collective orientation of man to nature and to values. History, he maintains, may be seen, interpreted, assessed and judged in terms of either of these groupings towards the exploration and realization of values <sup>21</sup>.

Daya has drawn a distinction between the two kinds of emphasis which give rise to consequential forms of society. If the emphasis is on society as a last term of one's thought and as the ultimate bearer of value, then the emerging concept of the ideal of society, according to him, is bound to be a socialistic one. On the other hand, if the emphasis and the focus ultimately is on the individual, the emerging concept and ideal to a great extent will correspond to a liberal-democratic set-up. Here the end is seen as the preservation and enhancement of the freedom of the individual and the history of man will be the history of this freedom at all layers and all levels.

For Daya Krishna freedom is a highly subtle and multi-faceted experience. Therefore, problems of man and society generate differentiated awareness of the various kinds of freedom. Correspondingly, therefore, an attempt will have to be made to devise diverse criteria for their identification as, for Daya Krishna, the whole question of social change can be seen as moving towards or away from a particular kind of freedom, or the increase or decrease of the same type of freedom, or actualization of one type of freedom at the expense of other.

Therefore, the whole theory of social change in this perspective will have to explore inter-relationships between different kinds of freedom and assess their formulations against the cultural richness of the socio-historic context to which they belong. The challenging ideal for all societies is, therefore, to acquire optimum freedom of all types in the

---

<sup>21</sup> Daya Krishna, "Reality and Value", in Daya Krishna, *The Nature of Philosophy*. Calcutta: Prachi Prakashan, 1955, p. 105-6.

largest possible measure and to harness all opportunities that society has at its command both individually and collectively <sup>22</sup>.

Daya Krishna speaks of finitude and the consequent limitation of human possibilities in terms of capacities. However, on the other hand, the ideal of transcendental freedom postulates the notion of an infinite essence which goes far beyond the horizon of finitude and merges into the domain of transcendence <sup>23</sup>.

Daya Krishna speaks of multiplicity of persons and plurality of freedoms at the empirical level. However, what about the conflict between the various kinds of empirical freedoms? And what kind of inter-relationships would exist between these freedoms? This needs to be explicated elaborately.

Daya Krishna conceives the possibility of freedom being realized only through annihilation of the freedom of others in the context of the western tradition. However, freedom in its foundations is in-annihilable. The Faustian dream for absolute freedom is thus impossible, for, the possibility of infinite freedom would arise only if conflict does not occur at any stage of its realization. However conflict is inherent in all human situations and not feasible to eradicate altogether.

Additionally, the possibility of absolute freedom can occur only if there is only one centre of freedom. In the case of plurality and multiplicity of centres of freedom the possibility of absolute freedom would arise only if the existence of other centres of freedom is denied. But that would be a postulational and ontological impossibility.

Lastly, Daya Krishna has spoken of transcendental freedom as an ideal which goes beyond the empirical domain. However, a question which arises in this context is whether it is a unitary or a plural realm. This notion has been upheld by most of the world religions, like Islam, Christianity, Taoism, etc. What relationship would be obtained between them, especially when each religion would uphold the ideal of transcendence as a unitary realm? In any case, primacy of the valuational palpably reigns supreme in the face of plurality, multiplicity, empiricity and transcendence in the context of relationship of values to individuals, societies, cultures and civilizations.

---

<sup>22</sup> Daya Krishna, *Considerations towards a Theory of Social Change*, p. 199.

<sup>23</sup> Daya Krishna, *Social Philosophy: Past and Future*. Shimla: Indian Institute of Advanced Study, 1989, p. 37.



BERNARD BOURGEOIS

**LA PHILOSOPHIE ET L'ÉTAT DU MONDE  
(ESSAI DE SYNTHÈSE CRITIQUE)**

L'Institut international de philosophie a décidé de s'intéresser cette année, non pas directement à l'état du monde, mais à la philosophie et l'état du monde. Tel était bien, précisément, le sujet de ces Entretiens de Paris. Cela, assurément, parce que les philosophes s'intéressent aujourd'hui à l'état du monde de façon privilégiée, prioritaire, par une nécessité qui le constitue au premier chef en objet de la philosophie. Mais, me semble-t-il, la satisfaction proprement philosophique d'un tel intérêt, devenu essentiel chez les philosophes, pour l'état du monde requiert la pleine pensée de ce qui rend intéressante, parce que problématique, la pensée même, en son apogée conceptuel, d'un tel état du monde pris lui-même en sa plénitude présente. Une pensée ainsi critique, et non plus simplement naïve, en son intérêt immédiatement efficient, de cet état du monde, doit bien être consciente des difficultés qui, en son objet, la suscitent, et dont la maîtrise par elle exige sans doute du sujet philosophant en notre époque une démarche innovante. La nécessaire constitution actuelle de l'état du monde en objet philosophique à part entière, voire fondamentale, entraîne une reconstitution mondaine de l'intervention du philosophe. C'est ce que, je crois, nos audacieux membres qui ont, durant cette session parisienne, philosophé sur l'état présent du monde, n'ont pas pu ne pas pratiquer et assumer, si j'en juge par leurs précieuses contributions, dont je vais tenter de restituer – comme il m'est prescrit, synthétiquement – les apports.

Avant cette tentative de synthèse, réflexive et interrogatrice, permettez-moi d'analyser les raisons des difficultés inhérentes à l'entreprise héroïque, pourtant si indispensable mondainement parlant, et – puisque la philosophie est et se sait elle-même aussi mondaine – philosophiquement parlant, de philosopher aujourd'hui sur l'état du monde. Il s'agit pour nous de poursuivre l'unique tâche de la philosophie, qui fut, au fond, de réunir en un unique discours, pensant ou conceptuel, les deux parties du *Poème* de Parménide fondateur, en Occident, de la philosophie. Et, plus précisément, d'intégrer la seconde partie, imaginant le mouvement du monde, dans la première, pensant éternellement l'être.

Alors, penser l'*être* n'est plus nier absolument le monde, mais le nier en le sauvant, c'est-à-dire penser aussi son mouvement en un être de lui-même, en un repos l'identifiant dans lui-même, donc penser l'*état* du monde. La pensée de celui-ci s'est bien intensifiée dans toute l'histoire de la philosophie occidentale. Aux origines, Platon voulant déterminer rationnellement le Politique accueille en son discours philosophique une temporalisation mythique de l'univers qui éclaire la situation présente – dont le sens conditionne l'adéquation d'une telle détermination – en se la représentant comme postérieure à l'inversion de la rotation de cet univers. Il pense la pensée vraie, conceptuelle, de l'être comme devant se déterminer par la pensée non conceptuelle, non vraie en tant que telle, de l'état du monde (cf. l'importance du *Timée*). Plus près de nous, à l'époque de la métaphysique s'employant à se constituer comme science, et dans le même dessein de s'élever à la vérité éternelle de son temps, périodisé spéculativement dans l'histoire universelle, foncièrement divine, Fichte, promouvant considérablement en philosophie le thème de l'état du monde, lui consacre l'un de ses grands ouvrages : *Les traits fondamentaux du temps présent* [*Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*]. À une telle promotion, y gagnent aussi bien le monde que la philosophie.

Je ne puis qu'être bref sur ces deux gains réciproques, bien thématiques par la philosophie moderne et contemporaine. D'une part, l'état du monde ne peut être que pensé, mais non pas proprement connu, c'est-à-dire appréhendé scientifiquement, puisqu'il y a pas d'expérience du tout réel. Or, pensé, suivant l'universalité de son sens alors relativisé en son contenu réel, il est immédiatement jugé par l'idéalité du sens total, et, en cela, mobilisable dans lui-même à partir de celle-ci : la philosophie a, depuis Fichte, explicitement pensé que la révolution de la pensée fait se révolutionner le monde, alors libéré en ses potentialités propres. Mais inversement, d'autre part, penser la présence de l'être, et donc du penser identique à celui-ci, dans l'état du monde, c'est peu ou prou penser la pensée de cet état, et, d'une façon ou d'une autre, même en sa cime philosophante, la mondanser. Se sachant ainsi ancrée dans l'état du monde tandis que sa visée est principiellement l'être identique à soi, éternel et universel, la philosophie tend inévitablement à épurer son discours malgré lui trop unilatéralement mondain sur le monde, pour parler moins relativement de lui et s'accorder avec son affirmation toujours au fond formellement absolue d'elle-même. Les maîtres de la pensée des temps nouveaux, tels Hegel, Nietzsche et Heidegger, auxquels on pourrait sans doute encore ajouter Bergson, ont bien illustré, en

le déterminant d'une manière encore exploitable de nos jours, le lien intime théorico-pratique, assumé de part et d'autre, de la philosophie et de l'état du monde. Cependant, l'état présent, le plus réel, du monde est tel que son assomption est désormais devenue, semble-t-il, très problématique. C'est ce problème intensément actuel que la philosophie doit d'abord essayer de penser, afin de contribuer à l'accomplissement le plus sage d'un tel état du monde qui, elle le sait, se dit en et par elle.

Trois caractères apparents originaux de l'état actuel du monde rendent à la fois, contradictoirement, plus que jamais, nécessaire une pensée philosophique de lui-même, et impossible cette pensée si elle ne se surmonte pas elle-même dans un développement difficile d'elle-même. Examinons d'abord en ses trois aspects essentiels la difficulté du développement innovant exigé de la philosophie, si elle veut penser adéquatement l'état présent de son monde.

*Premièrement*, l'état présent du monde n'est pas un état comme les précédents, puisqu'il est l'état devenu lui-même *mondial* du monde. Il est lui-même le monde existant enfin comme tout, non pas seulement dans l'abstraction de la pensée philosophante, mais en sa réalité variée, moyennant l'intégration concrète de tous ses facteurs d'abord posés et libérés en leur diversité. Une telle intégration n'est maîtrisable pratiquement, par la politique, lieu de tout pouvoir, que si elle est d'abord pensée dans la reconnaissance synthétisante du tout par les parties elles-mêmes analytiquement reconnues dans le tout. Cette pensée positivement totalisante a déjà été thématifiée dans la philosophie moderne antérieure – j'ai cité, il y a un instant, quelques noms –, mais elle l'a été de façon multiple, donc détotalisante, et elle est elle-même d'une pratique rare et malaisée, exigeant, sous quelque mode que ce soit, la maîtrise de la réunion contradictoire de l'analyse et de la synthèse. – Or, *deuxièmement*, cette difficulté s'accroît de celle venant de ce que l'état mondial actuel du monde fait se totaliser avec la totalisation historique de l'humanité sa base naturelle réveillée – que ce soit ou non par l'homme – et intervenant négativement pour celui-ci, puisqu'il n'a pu vraiment s'humaniser que dans l'assoupissement ou apaisement de la nature. Mais une totalisation positive de l'histoire et de la nature ne peut être réalisée et d'abord pensée que sur le fondement d'une nouvelle articulation de toutes deux, exposable dans une nouvelle philosophie de la nature et une nouvelle philosophie de l'histoire et de la politique faisant savoir si et comment celle-ci peut gérer la manifestation redoutable de la puissance incommensurable de la nature. – Une telle tâche, de difficulté déjà considérable, est enfin rendue encore plus difficile par un

*troisième* aspect de l'état du monde, qui est l'accélération de l'histoire mondialisée qui supprime, avec l'éloignement, la durée, et donc la possibilité d'une parade et d'une riposte pleinement pensées, c'est-à-dire la maîtrise de cette histoire. Lorsque l'état du monde est devenu mondial, il n'est plus proprement un état, mais un processus et un flux rendant d'autant plus urgente mais aussi plus compliquée la constitution, pour le fixer en sa vérité, d'une pensée, au fond philosophique, plus concrétisée et complexifiée de lui-même ; une telle philosophie réclame pour elle un travail conceptuel d'autant plus patient. Le retard de la philosophie sur son monde ne peut ainsi que s'accroître au moment même où il lui faudrait décroître dans l'urgence de penser et traiter comme il convient, pour son bon accomplissement, l'état actuel de ce monde.

De la sorte, si la philosophie n'est vraiment elle-même qu'en *pensant*, même en un projet transmondain d'elle-même, l'état du monde, il s'agit pour elle, aujourd'hui, de le penser d'abord comme un *état*. Cela, en déterminant, dans sa multiplicité errante – où s'égrène maintenant la totalisation non proprement pensée, par là non véritablement voulue, mais subie, donc précaire, notamment de l'économie – un Un plus profond et effectivement totalisant, apte par son sens à faire se réconcilier la vie réelle en sa base politique et s'harmoniser dans une sagesse commune la vie idéale culminant philosophiquement. L'unification pensante du *philosophiein* et du *politeuein*, que Platon voulait immédiatement réaliser alors qu'elle ne peut résulter que de la plus grande médiation, exige un grand, et difficile au point de paraître désormais impossible, effort de pensée, à la mesure de la radicalité actuelle de la mise en question multiforme de la philosophie par l'état du monde présent. Mais cet effort est absolument nécessaire parce que seule la philosophie – sans aucunement, certes, prétendre fournir les armes réelles, théoriques et pratiques, scientifiques et techniques, de la maîtrise du monde – a vocation de définir de façon pleinement sensée ce monde irrémédiablement engagé dans sa mondialisation, et lui conférer, d'abord théoriquement, un être, c'est-à-dire le remettre, en vérité enfin le mettre, en état.

Telle est bien nécessairement, au fond, la tâche que se sont assignée les organisateurs et participants de nos Entretiens parisiens : philosopher hardiment, à nouveaux et grands frais, et d'abord risqués, tant est immense la difficulté, sur l'état du monde. C'est précisément l'état d'un tel philosopher, c'est-à-dire du monde philosophant sur lui-même, ainsi à la fois sujet et objet de ce philosopher alors forcément guetté par la partialité, donc l'insignifiance, que l'on m'a demandé de dresser. Je tente la

chose dans un discours qui sait trop que, tout en devant être et en tâchant d'être une synthèse de cet état du monde philosophant aujourd'hui à Paris à travers ses penseurs les plus représentatifs, il ne sera lui-même sans doute qu'un élément supplémentaire et, au surplus, fort peu représentatif ! Qu'on l'accueille donc avec une extrême indulgence !

Je dirai que les orateurs – constituant entre eux une belle et bonne communauté, telle que je n'aurai pas à nommer chacun, dont j'espère qu'il reconnaîtra son apport propre, toujours original – ont proposé pour notre monde, en son état actuel, une philosophie essentiellement *pratique*, et, plus précisément, *éthique*, même si elle implique, voire engage, une dimension théorique et une dimension politique. L'affirmation de cette pensée fondamentalement éthique se déploie, second point que je veux souligner, sur la base négative d'une critique de l'état présent de notre monde, en proie à l'économisme, c'est-à-dire à l'absolutisation pratique, aussi théorisée en sa justification prétendue scientifique, mais purement idéologique, de l'économie en ses valeurs, en ses objectifs et en ses processus. L'auto-négation effective d'un tel économisme dans la crise actuelle manifeste alors la possibilité et renforce ainsi l'entreprise de la réaction morale à laquelle doit appeler présentement la philosophie.

La négativité de l'économisme régnant a été, en ces lieux, rapportée au fait que l'économie, dont il ne saurait être question, assurément, de se passer, s'est dépouillée de l'heureux altruisme qui la moralisait chez un Adam Smith, et a cultivé unilatéralement un individualisme matérialiste exaspérant aussi bien les pauvres qui n'ont rien que les riches qui n'ont jamais assez. On a montré que l'abstraction de la réalité humaine concrète qui la faisait naturellement s'universaliser dans la mondialisation n'était pas seulement d'ordre moral, mais aussi d'ordre intellectuel, et que son intelligence techno-scientifique d'elle-même, à la base des nouvelles technologies de l'information et de la communication, étouffait la véritable pensée, seule en prise, par sa concrétité totalisante, sur l'être vrai, et en cela seule capable de réconcilier réellement avec elle-même l'existence humaine. La nouvelle « société de connaissance », comme l'on dit, tente bien d'unifier technologiquement les cultures particulières paradoxalement excitées et intensifiées par l'abstraction déshumanisante de la mondialisation, et auxquelles les hommes tendent alors à s'identifier ; mais les échanges entre elles que réclame la visée universelle qui fait de chacune, à proprement parler, une culture, ne peuvent se faire dans le cadre de l'universalité technologique, qui supprime bien plutôt la communication véritable, toujours concrète, en l'universalisant

abstraitement. La fausse unité du marché, a-t-il été dit, a dissous le sens de la communauté, encore présent et agissant dans les idées, notamment de l'« État-providence » et de l'« État-nation » ; renonçant à s'affirmer comme une communauté, comme *la* communauté effective, renonçant à être et, d'abord, à former à son être, et à tout être vrai, dans l'éducation dont il avait la garde, l'État a favorisé une éducation enfermant chacun dans l'abstraction de l'agent de l'économie, passif de celle-ci en son destin aveugle, en l'aliénant en sa réalité d'homme acteur de lui-même. Mais la réalité finit par s'abstraire de son abstraction, dans la crise d'aujourd'hui.

Plusieurs intervenants ont appelé à une éducation restaurant l'État et, à travers lui, une véritable communauté humaine, en étant elle-même, c'est-à-dire non pas ce qui referme l'homme dans lui-même, mais ce qui le grandit, ce qui le fait se grandir, au-dessus de ce qu'il est, en ce qu'il doit et, donc, peut être. Et l'on a, de divers côtés, estimé venue l'heure d'un « État de l'éducation » incitant, à travers le maître qui libère, l'élève à se libérer en assumant librement sa liberté native d'abord seulement en soi ; puisqu'un tel effort fonde la vie proprement morale ou éthique – je prends ici, ne serait-ce que par nécessité, ces deux termes comme synonymes –, on a pu définir l'éducation réclamée pour notre époque comme éducation à la morale ou à l'éthique, c'est-à-dire à la liberté en tant qu'affirmation normative de soi. C'est ainsi qu'on a considéré comme impérative l'addition, voire – puisqu'il s'agit de ce qui est jugé essentiel – l'imposition, à la valeur du bien-être, de celle dont l'affirmation est plus qu'une impulsion, une obligation, de la liberté. Elle doit, même et déjà dans l'économie libérée du désastreux économicisme, être instituée en principe radical et ultime, alpha et oméga de tout comportement humain. Sans doute, a-t-on, chez certains, mis en garde contre un libéralisme excessif ou dévoyé négligeant tout solidarisme dans l'oubli que l'on n'est libre qu'en libérant aussi les autres. Mais l'accord dans l'affirmation de la liberté comme principe dans tous les domaines de la vie humaine est général, ce qui explique que la figure d'un Amartya Sen, dont l'absence ici a été regrettée, soit cependant si présente à nombre d'entre nous.

Elle n'y est toutefois pas seule, et j'ai été frappé, heureusement il va sans dire, par la présence fréquente, souvent explicite, des grands penseurs de la tradition philosophique, notamment occidentale, de Platon à Kant pour le moins, et ce alors même qu'on veut répondre à l'état actuel jugé d'abord négatif du monde par une philosophie permettant réellement d'agir sur lui. La question qui se pose dès lors est celle-ci : la phi-

philosophie proposée est-elle assez originale, donc adéquate, si le monde qu'elle doit redresser est, en sa négativité, aussi nouveau qu'on le dit ? Certes, elle affirme, dans l'exposé qu'elle vient de donner d'elle-même, des problèmes nouveaux, dont la solution appelle une fondation éthique, même s'ils se concrétisent de manière extra-éthique, par exemple juridique et politique. Trois exemples en ont été développés, dont la matière première est, soit le rapport de l'homme à la nature, soit le rapport des hommes entre eux. Le premier cas a concerné le problème devenu pré-occupant de la répartition de l'eau entre les différents groupes humains. Le second cas a été illustré, pour une part, dans le traitement de la question urgente de l'extension aux entreprises, privées ou publiques, d'une responsabilité morale jusqu'à présent attribuée de façon déterminée seulement aux individus, et, pour une autre part, dans l'examen, brûlant aux yeux de certains, de la migration intercontinentale des cerveaux. Mais ces objets nouveaux d'une théorie et pratique adaptée à notre temps exigent-ils la position de principes éthiques basiques inouïs ? Les orateurs se sont interrogés. Et, pour évoquer la thèse du grand absent de ces Entretiens, le Président Imamichi – auquel vont nos si amicales et reconnaissantes pensées –, selon laquelle le monde humain tant changé par la technologie de l'information et de la communication ne peut être maîtrisé humainement que par une nouvelle éthique, elle a été l'objet ici même de notre réflexion, que l'on a appelé à poursuivre.

En d'autres points d'elle-même, la philosophie éthique explicitée au cours de ces journées a renvoyé, en dehors d'elle, à des moments de la philosophie traditionnelle qu'elle n'a thématiques que brièvement et qui peuvent par conséquent, eux aussi, appeler, s'ils sont bien fondamentaux et décisifs pour la pensée et la réalisation de l'éthique, à revenir sur la promotion de celle-ci. On a, en effet, d'une part, souligné l'importance proprement éthique du statut ontologique attribué à la liberté et au bien-être, réunis dans le bien-vivre. Absorbé avec son droit dans la nature vivante ou la Terre-Mère reconnue – dans une récente constitution sud-américaine – comme le sujet absolu du droit, le bien-vivre éthique est nécessairement pratiqué éthiquement d'une façon particulière ; la fondation ontologique de l'éthique ne peut être, dans une assomption concrète, totalisante, de la vie humaine, éthiquement indifférente. D'autre part, on a aussi reconnu l'interaction des diverses dimensions de l'existence : l'économique, le politique et le spirituel, qui comprend, certes, l'éthique, mais aussi, et combien important à notre époque, le religieux. Et d'abord, on a rappelé le conditionnement de l'économie, en deçà d'elle, par la démographie, dont le traitement philosophique, il faut

le souligner, ne saurait négliger une justification éthique d'elle-même. Mais – et l'exemple même de l'intervention politique dans la démographie en témoigne – particulièrement important, aussi au-delà de l'économie, et pour la mise en œuvre effective de toutes les activités humaines, y compris l'activité éthique, est le politique. Car c'est bien par son action – ou son abstention, qui est en fait souvent l'action la plus difficile qui soit – que tout ce qui est humain se pose effectivement, car il est, redisons-le, le lieu du pouvoir réel.

C'est pourquoi une philosophie éthique ne semble guère concrètement réalisable – ainsi qu'elle l'exige plus que jamais en sa promotion actualisée – sans une plus ample détermination, serait-elle négative, de la présupposition ontologique et de la présupposition politique de l'agir éthique. Une philosophie adéquate à l'état du monde, aussi et surtout dans le présent, me paraît donc difficilement pouvoir se passer d'un moment ontologique et d'un moment politique d'elle-même. C'est-à-dire de cela même qui est affirmé dans les deux activités dont l'unité, selon Platon, sauverait seule l'existence, le *philosophiein* et le *politeuein*. Là aussi, il faut poursuivre la réflexion, c'est-à-dire continuer de platoniser.

Les débats qui ont accompagné les communications ont bien déjà illustré un tel travail animé par le double souci d'une fondation – philosophique – radicale et d'une réalisation – politique – plénière d'un bon accomplissement de l'état présent du monde. Ce souci conjoint d'un devenir philosophique, justifié, du monde, et d'un devenir mondain – cosmique aurait dit Kant, par quoi il faut entendre aujourd'hui aussi bien cosmologique que cosmopolitique – de la philosophie, exclut tout autant un intérêt purement théorique, spéculatif, voire ludique, pour le monde – on a rappelé à juste titre que la science-fiction n'a de vertu que soumise à la critique –, qu'un intérêt purement pratique, intéressé, du monde, y compris chez celui qui se dit philosophe, pour la philosophie. Je voudrais, pour conclure, insister sur trois points relatifs à la nécessaire équation du devenir-monde de la philosophie et du devenir-philosophie du monde. – *Premièrement*, la philosophie et le monde, en son assomption culturelle finalement politico-religieuse, ne sont eux-mêmes que dans leur lien négatif respecté. Ce qui fait que la philosophie, en sa visée universelle négatrice de la culture, toujours particulière, doit refuser toute instrumentation culturelle d'elle-même. Mais aussi que, au plus loin de tout philosophisme, elle doit, reconnaissant sa nécessaire inscription dans ce qu'elle nie ou qui se nie en elle, s'enrichir du riche concert

des négations philosophiques, toujours, même malgré elles, particuliérisées par la particularité des cultures où elles sont ancrées. Une telle originalité, philosophique, négatrice de l'immédiate originalité culturelle, en faisant se mettre chaque culture à distance d'elle-même, peut seule permettre de surmonter le heurt premier des cultures, que les simples échanges, au fond seulement touristiques, fixent bien plutôt à elles-mêmes, car on n'échange que ce qu'on a, non ce qu'on est. À l'époque des conflits culturels, trop réels, seule la philosophie, dont la pratique est ainsi vitale, peut pacifier le monde en un état du monde. – À condition, *deuxièmement*, que la philosophie se mondanise en sa pratique en étant l'objet d'une diffusion démocratique à travers son enseignement. Il faut, certes, apprendre à calculer, mais aussi à penser, point sur lequel je n'ai pas à insister. – Enfin, *troisièmement* et ultime considération, cette mondanisation d'elle-même, la philosophie doit d'abord s'efforcer de la réussir chez les siens, chez les philosophes eux-mêmes, en les réunissant dans une communauté ordonnée. Il ne saurait certes, s'agir, pour eux, de chercher à élaborer la pensée unique d'un même contenu obtenu par une sorte d'abstraction gommant les différences de leurs engagements théoriques ; on a trop vécu les déboires d'antan qui ont paralysé l'UNESCO. Il s'agit, pour les philosophes, de déterminer un corps de règles, situées à tous les niveaux de l'existence humaine, et qui, n'étant pas purement formelles, rendent possible en toute culture, en tout contexte politico-religieux d'abord, l'exercice d'une pensée libre, et libérée à chaque fois en son originalité. C'est là, je crois, une responsabilité éminente de l'Institut international de philosophie. Notre présente session a montré qu'il y travaillait avec vigueur, chaleur, et bonheur.