

Laval théologique et philosophique



Éthique et institution : Actualité de la pensée de Jean Ladrière pour une « éthique des Droits humains »

Marc Maeschalck

Volume 57, Number 3, octobre 2001

L'oeuvre de Jean Ladrière

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/401376ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/401376ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Maeschalck, M. (2001). Éthique et institution : Actualité de la pensée de Jean Ladrière pour une « éthique des Droits humains ». *Laval théologique et philosophique*, 57(3), 447–468. <https://doi.org/10.7202/401376ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 2001

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

Érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

ÉTHIQUE ET INSTITUTION

ACTUALITÉ DE LA PENSÉE DE JEAN LADRIÈRE POUR UNE « ÉTHIQUE DES DROITS HUMAINS »

Marc Maesschalck

Institut supérieur de Philosophie
Université Catholique de Louvain

RÉSUMÉ : Bien que Jean Ladrière attache une grande importance à la critique kantienne de la raison, son projet philosophique le conduit à se démarquer sensiblement du kantisme politique, en particulier dans sa conception du rôle des institutions comme médiation éthique de la raison pratique. Cette démarcation est d'autant plus flagrante si on la met en perspective avec les positions de Rawls et de Habermas sur la question des Droits humains. On s'aperçoit alors que les thèses de Ladrière permettent de prendre en compte les réquisits du pragmatisme rortyen contre l'universalisme moral, sans pour autant perdre l'exigence d'une forme de corrélation, dans l'action présente, entre la visée de solidarité et l'effort d'ajustement aux situations concrètes.

ABSTRACT : Even though Jean Ladrière attaches great importance to the Kantian critique of reason, his philosophical project leads him to distance himself clearly from Kantian politics, especially in his conception of the role of institutions as ethical mediators of practical reason. This demarcation is all the more flagrant when put into the perspective of the positions of Rawls and of Habermas on the question of Human Rights. It becomes plain that Ladrière's theses enable us to take into account the requisites of Rortyan Pragmatism against moral universalism, without doing away with the necessary correlation to be maintained, when we act in the present, between aiming at solidarity and adjusting to concrete situations.

À première vue, il ne fait aucun doute que Jean Ladrière s'inscrit dans la tradition intellectuelle kantienne. Son ouvrage sur *Les limitations internes des formalismes* (1957) n'hésite pas, en effet, à relire les théorèmes de limitation, et Gödel en particulier, à la lumière du projet plus global d'une critique de la raison théorique, balisant ainsi, dès le milieu des années cinquante, une voie que des lectures comme celle de Putnam dans *Mathematics Without Foundations* (1967) viendront confirmer quelque dix ans plus tard¹. Mais l'on retrouve également, chez Jean Ladrière, l'analogie chère à Kant entre les lois de la raison théorique et celles de la raison pratique. Enfin, l'espérance s'affiche aussi, chez Ladrière, comme une catégorie décisive pour aborder les domaines de la foi et de l'horizon moral de l'action. On pourrait donc

1. Lecture que H. PUTNAM reprend d'ailleurs succinctement encore dans *Representation and Reality* (1988), trad. fr. de C. Tiercelin, *Représentation et réalité*, Paris, Gallimard, 1990, p. 193-194.

s'attendre à retrouver le philosophe de Louvain parmi les chantres kantien d'un nouvel ordre moral du monde garantissant la paix universelle grâce au gouvernement éclairé d'une société des nations.

Pourtant, il n'en est rien. Bien avant que n'émergent des questions comme celle de la *Global Justice*, Jean Ladrière s'interrogeait sur la signification universelle des Droits humains et scrutait en eux un processus plus global de réalisation progressive d'un *telos* éthique déterminable uniquement du point de vue de son effectuation et, donc, comme structure temporelle². On pourrait bien entendu faire valoir que c'était forcer d'emblée la note que de présenter Ladrière comme un kantien. Sa « politique » est aussi inspirée de la leçon aristotélicienne et, en particulier, du rapport entre la gestion de la Cité et le « *bien vivre ensemble*³ », la vie vertueuse. Sa critique de la raison théorique se déplace vers un concept *internaliste* de limitation parce qu'à la différence du transcendantalisme, Ladrière ne s'arrête pas à la structure catégoriale des lois, mais explore la *productivité sémantique* des modèles formels et met en question l'abîme qui se creuse entre la cartographie des systèmes de représentation visant à guider des opérations et la manifestation du monde comme processus essentiel de donation de la vie. De ce point de vue, Ladrière croise aussi la critique de la raison scientifique élaborée par le dernier Husserl dans la *Krisis*⁴.

I. UN PROJET PHILOSOPHIQUE ORIGINAL

Toutes ces divergences par rapport au kantisme se recourent au point focal de la philosophie de Jean Ladrière, dans sa théorie du langage comme *manifestation de l'événement de la raison humaine*. Pour lui, le dynamisme qui traverse l'être humain « n'est pas seulement l'invention de réponses appropriées à des situations offertes par le milieu⁵, c'est aussi l'instauration d'un langage (au sens le plus général du mot), dans lequel l'existence se pose devant elle-même comme énigme et au moyen duquel l'être humain tente de trouver une réponse à cette énigme et de dire ce qu'il en est de lui-même⁶ ». Et ce langage est l'attestation événementielle d'une structure propre au dynamisme qui s'y produit, une structure temporelle de l'existence humaine. Bien entendu, la théorie performative du langage trouve sa place dans une telle conception, de même qu'une approche herméneutique du sens offert en énigme à travers son instauration langagière. Mais, en même temps, le lien posé entre la structure et l'événement marque une spécificité au plan d'une certaine conception de la *réflexivité*. En

2. Cf. J. LADRIÈRE, « Les Droits de l'Homme et l'historicité », repris dernièrement dans J. LADRIÈRE, *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Namur, Artel ; Montréal, Fides, 1997, p. 266. Nous citerons DH.

3. Cf. J. LADRIÈRE, « L'invention politique », dans *Phénoménologie et politique. Mélanges offerts à Jacques Taminaux*, Bruxelles, Ousia, 1989, p. 378 (nous citerons Pol) ; ID., « Les incertitudes de la conscience historique », *Les Cahiers de l'école des sciences philosophiques et religieuses*, 13 (1993), p. 71 (nous citerons Euro).

4. Cf. J. LADRIÈRE, *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973, p. 19-37 (le chapitre premier). Nous citerons VSD.

5. La faculté d'adaptation dans une perspective naturaliste, comme l'indique le texte.

6. DH, p. 267-268.

effet, le dynamisme de l'existence ne semble pouvoir, en définitive, attester sa structure propre qu'à travers sa manifestation événementielle et pour autant qu'on y saisisse un certain redoublement : c'est au moment où, par le langage, l'être humain questionne son énigme, qu'il se révèle à lui-même questionnant comme structurellement constitué, non seulement *pour* questionner, mais *comme* questionnement. Son activité langagière est le *signe* d'une structure interne de son existence, l'indice d'une structure qu'il est.

Précisons encore cette idée. Il ne s'agirait que d'une analogie si le redoublement par lequel la réflexivité est caractérisée ne consistait qu'à affirmer que la structure interne de l'existence humaine recèle tous les éléments qu'on peut trouver dans la structure d'un questionnement, tels l'inachèvement, l'ouverture, l'attente, etc. Mais la proposition avancée par Ladrière est d'une tout autre portée. Elle porte sur le mode d'être de l'existence humaine. La réflexivité que rend possible le langage humain renvoie à la question que nous sommes, c'est-à-dire à l'être humain en tant qu'il existe sous le mode d'un questionnement, d'une activité qui est structurellement une interrogation sur son propre dynamisme. Pour l'instant, nous nous contenterons de la formule selon laquelle cette structure d'interrogation va au-delà de l'intuition commune d'une conscience de soi chez soi et chez autrui pour « poser *a priori* la nécessité d'une médiation⁷ ». Structurellement, l'être humain se révèle ainsi, par l'événement de son langage, comme questionnant son dynamisme d'advenue à l'effectivité de la parole. Vais-je pouvoir m'exprimer ? Vais-je pouvoir faire advenir un sens ? La réflexivité apparaît dès lors comme cette capacité de se détacher de l'effet déterminé que l'on produit pour faire retour à la vertu productive elle-même qui cherche à faire de cet effet un acte de présence à soi, l'adhésion à ce qui est en train de se produire⁸. « Ainsi, l'action qui se fait se dit à elle-même la portée et la signification de ce qu'elle instaure en s'accompagnant d'une parole où devient manifeste pour son propre compte cette clarté à soi qui donne à l'action d'être vraiment un commencement premier⁹. » Par l'événement de la parole, l'action accède ainsi au redoublement réflexif qui, au-delà des effets et des objectifs planifiés, renvoie à la signification de l'action, c'est-à-dire à la mise en question du pouvoir d'advenue de l'existence impliquée dans cette action.

Cette conception de la réflexivité détermine l'être humain comme étant essentiellement affecté, dans son mode d'être, par une « mise en suspens¹⁰ » qui maintient son existence à la fois dans l'incertitude de son accomplissement et dans l'attendu dépassement de cette incertitude. L'avantage d'une telle conception n'est pas tant dans l'originalité de sa forme (l'auto-affection « potentielle », la mise en suspens de

7. Pol, p. 368.

8. À propos de ce « redoublement réflexif », Ladrière précise bien : « Ce n'est pas la prise de conscience rétrospective qui, dans un deuxième moment, ressaisit ce qui s'est produit dans l'action. C'est la clarté intérieure qui adhère à l'action au moment même de son effectuation » (Pol, p. 383).

9. Pol, p. 283.

10. DH, p. 269.

l'actuel au nom d'une advenue de sens incertaine¹¹), que dans la *corrélation* qu'elle rend nécessaire pour tester cette forme. En effet, seule l'actualité du moment concret d'une action permet de vérifier cette *mise en tension de l'actuel et du potentiel*, c'est-à-dire de procéder à ce redoublement réflexif qui permet de ressaisir un acte concret du point de vue de l'adhésion qui s'y joue à l'instauration d'un destin éthique, c'est-à-dire du « remplissement progressif, dans le concret de l'existence historique, de ce que l'être humain porte en lui dès l'origine sous la forme d'une pure anticipation de lui-même¹² ».

Une question cruciale se pose donc, pour toutes les actions humaines, dès qu'elles sont saisies sous le prisme de cette réflexivité, à savoir comment peut s'y jouer une déstabilisation du moment présent pour participer à l'instauration d'un destin éthique. Cette question n'a rien de rétrospectif. Elle met en évidence la corrélation qui détermine l'*enjeu* de toutes les actions humaines : la réalisation de l'avenir dépend moins de son anticipation comme horizon que d'une distance de soi à soi au présent qui le fait émerger comme possible déjà là et comme pouvoir encore à réaliser. De cette corrélation d'une *entéléchie* et du *conatus* qui lui convient au moment présent, découle la signification éthique de tous les actes humains et, pratiquement, leurs enjeux. Énoncer un enjeu éthique, c'est, dès lors, tenter de vérifier cette corrélation, d'évaluer la manière dont l'être humain, dans le flux événementiel des déterminations¹³, s'est mobilisé pour aller à la rencontre de sa propre fin¹⁴.

II. LA QUESTION DES DROITS HUMAINS

Ce survol trop rapide d'enjeux déterminants de la philosophie de Jean Ladrière n'avait d'intérêt que de mettre en évidence l'ampleur et la cohérence d'un *projet philosophique*. S'il est donc effectivement périlleux de classer Ladrière parmi les kantien, l'opération qui consisterait à faire méticuleusement la part des influences diverses le serait tout autant. Par-delà les décisions locales ou sectorielles que le travail de l'œuvre a nécessairement engendrées, c'est un projet philosophique qui s'impose et qui n'a de cesse d'articuler une certaine disposition existentielle des êtres humains à la réalisation d'une destinée éthique supportée par la réflexivité que rend possible le langage lorsqu'il est lui-même conçu comme ce pouvoir de mise en ordre du monde toujours tenu en suspens par le flux des déterminations historiques¹⁵.

Un élément fondamental de ce projet nous semble pouvoir jouer un rôle capital pour clarifier les enjeux que devrait rencontrer une « éthique des Droits humains ».

11. Cf. DH, p. 271.

12. *Ibid.*

13. Cf. J. LADRIÈRE, « Éco-éthique et philosophie de l'histoire », *Acta Institutionis Philosophiae et Aestheticae*, 17 (1999), p. 113. Nous citerons ECO.

14. Cf. J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, 2 tomes, Paris, Cerf, 1984 ; t. 2 : *Les langages de la foi*, p. 330. Nous citerons AS.

15. À cet égard, « L'éthique et la dynamique de la raison » (*Rue Descartes*, 17 [1994], p. 47-69) est certainement un des articles qui illustre le mieux cette perspective parmi les nombreux articles écrits par l'auteur.

C'est ce point précis que nous voudrions maintenant nous attacher à exposer et qui expliquera indirectement la distance de Ladrière par rapport à la version banalisée du kantisme politique dans ce domaine.

Pour mettre en évidence l'originalité du propos de Ladrière, nous allons le profiler sur l'horizon de deux philosophies politiques bien connues actuellement et toutes deux d'inspiration kantienne, à savoir celles de Habermas et de Rawls. Nous nous intéresserons ici exclusivement à la manière dont ces auteurs s'opposent sur la question des Droits humains. La thèse que nous efforcerons de démontrer est que cette question a la particularité d'engendrer une sorte de *crise* à l'intérieur de ces pensées qui amène un déplacement, voire un renversement, de leur ligne de partage habituelle.

1. La position de Habermas

À propos de la guerre du Kosovo, Habermas s'est exprimé dans les médias, notamment dans *Die Zeit*¹⁶ et dans *Le Monde des Débats*¹⁷. Il reprend la thèse anti-réaliste, déjà avancée dans son opuscule sur la Paix perpétuelle, en défendant l'établissement d'un ordre cosmopolitique, grâce auquel « les infractions aux droits de l'homme ne seraient pas directement jugées et combattues selon des critères moraux, mais poursuivies, dans le cadre d'un ordre juridique étatique, selon des procédures judiciaires institutionnalisées, *tout comme* des actions criminelles¹⁸ ». Selon Habermas, « ces procédures institutionnalisées permettront d'éviter à la fois l'indifférence morale du droit, et la désignation directement morale d'"ennemis"¹⁹ ». Cependant, dans les situations d'urgence que nous connaissons où « les conflits locaux se multiplient au prix d'un nombre important de victimes et d'actes de cruauté²⁰ », Habermas suggère deux autres principes d'action : « faire appel à la valeur morale du droit des gens pour légitimer une intervention » et « agir dans sa sphère d'influence géopolitique ». Pour étonnant qu'il soit, ce deuxième principe est clairement énoncé dans le texte donné à *Die Zeit* : « Comment peut-on [...] faire une politique qui veut faire respecter les droits de l'homme partout [...] ? La question se pose même si on ne veut pas intervenir partout — non pas en faveur des Kurdes, non pas en faveur des Chéchènes ou des Tibétains, mais bien devant sa propre porte, dans les Balkans déchirés²¹. »

Une telle position devient alors difficile à distinguer de celle des réalistes puisqu'intervient un principe strictement géo-stratégique, tandis qu'elle doit concéder à la

16. J. HABERMAS, « Bestialität und Humanität. Ein Krieg an der Grenze zwischen Recht und Moral », *Die Zeit*, 18 (1999), 29 avril 1999.

17. J. HABERMAS, « Du droit des peuples au droit des citoyens du monde ? », *Le Monde des Débats* (juin 1999), p. 8-9.

18. J. HABERMAS, *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, trad. par R. Rochlitz, Paris, Cerf, 1996, p. 95-96.

19. *Le Monde des Débats*, p. 9.

20. *La paix perpétuelle*, p. 35.

21. Nous remercions Caroline Migeot et Kathrin Schulz du Centre de Philosophie du Droit pour la traduction.

critique de Carl Schmitt, focalisée sur le danger d'une moralisation du droit, qu'il est nécessaire, vu la sous-institutionnalisation des droits humains, que la frontière entre le droit et la morale « s'atténue ». Mais, surtout, cette position s'avère difficilement conciliable avec l'idée procédurale du droit que défend par ailleurs Habermas, à savoir « la force de légitimation résidant dans des discussions qui concourent à la formation de l'opinion et de la volonté, et dans lesquelles les forces d'obligation illocutoires qui sont à l'œuvre dans l'usage du langage orienté vers l'intercompréhension, peuvent être mises à profit pour réunir volonté et raison — et pour parvenir à des convictions sur lesquelles tous les individus peuvent s'accorder sans contrainte²² ». Or, face à la sous-institutionnalisation des droits des citoyens du monde, Habermas n'a de cesse d'invoquer la forme conventionnelle d'un ordre cosmopolitique doté d'une « force exécutive qui serait, au besoin, capable d'assurer le respect des droits de l'homme en intervenant dans la souveraineté des États nationaux²³ ».

On est en droit de se demander si un tel modèle ne manque pas fondamentalement l'articulation entre l'autonomie privée et l'autonomie publique puisque, dans ce cas, le droit à d'égales libertés subjectives d'action est simplement imposé en tant que droit moral comme une limite extérieure au législateur souverain et il est en même temps instrumentalisé, en tant que réquisit fonctionnel d'un pouvoir supra-national, au nom de la réalisation de ses fins subjectives²⁴. On voit mal, en effet, comment dans cette création conventionnelle pourrait se réaliser « cette figure de pensée qu'est l'auto-législation et en vertu de laquelle les destinataires sont en même temps les instigateurs de leurs droits²⁵ ».

2. La position de Rawls

Face à ce genre de problème, la position de John Rawls n'est guère plus cohérente, mais accuse également certaines fissures internes. Pour éviter la réduction culturaliste de la valeur normative des Droits humains et tenter de leur conférer la force d'une norme minimale pour une « juste société politique des peuples²⁶ », Rawls est obligé de modifier sensiblement la portée de son constructivisme moral. Alors que celui-ci concerne d'abord, dans les sociétés libérales, la formation discursive de l'opinion des citoyens sur des principes raisonnables de justice sociale, il semble plutôt concerner, dans la société politique des peuples, la formation discursive de l'opinion des représentants officiels des peuples appartenant à des États bien ordonnés²⁷. On se trouve dès lors en présence d'un « constructivisme étendu » dont la caractéristique distinctive est d'être compatible avec des sociétés qui autorisent « des inégalités

22. J. HABERMAS, *Droit et démocratie, Entre faits et normes*, trad. par R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997, p. 119.

23. *La paix perpétuelle*, p. 61.

24. Cf. *Droit et démocratie*, p. 120.

25. *Ibid.*

26. J. RAWLS, *Le droit des gens*, trad. par B. Guillarmé, Paris, Esprit, 1996, p. 75.

27. Cf. *ibid.*, p. 69.

fondamentales entre ses membres²⁸ » et traitent ceux-ci non comme des citoyens dotés de droits individuels, mais comme des membres de groupes ou associations, dotés seulement de droits qualifiant, « c'est-à-dire des droits qui qualifient les personnes pour accomplir leurs devoirs au sein des groupes auxquels elles appartiennent²⁹ ». Rawls pense établir de la sorte un « régime » de coopération politique équitable. Il y arrive sans doute au sens conventionnel d'un accord minimalement acceptable entre des intérêts différents³⁰, car l'idée est bien, en définitive, que « même si une société est privée d'égalité fondamentale, il n'est pas déraisonnable pour elle de revendiquer l'égalité lorsqu'elle est confrontée aux autres sociétés³¹ ». Quant à la possibilité de discriminer effectivement des sociétés à « hiérarchie consultative » où les personnes, faute d'être reconnues comme des citoyens libres et égaux, le sont « comme des membres responsables de la société qui peuvent reconnaître leurs obligations et devoirs moraux et jouer leur rôle dans la vie sociale³² », elle suppose de la part des sociétés libérales une capacité interprétative aiguë, d'autant plus que cette discrimination dépendra du rapport avec des représentants officiels de ces sociétés hiérarchiques. N'est-ce pas plutôt l'intérêt des sociétés libérales à trouver un *modus vivendi* avec les sociétés hiérarchiques que Rawls tend à défendre à travers sa conception constructiviste des Droits humains ? Toutes ces sociétés auraient, écrit-il, « un intérêt commun à changer la façon dont la politique entre les peuples — la guerre et les menaces de guerre — a été conduite jusqu'à présent³³ ». Il semble péremptoire, de ce point de vue, de défendre qu'il n'y a « aucune différence pertinente entre [...] la façon dont la conception de la justice comme équité est élaborée [...] pour une société interne ou pour une société des peuples³⁴ ». « Dans les deux cas, nous utilisons la même idée fondamentale d'un procédé raisonnable de construction dans lequel des agents rationnels équitablement situés (les participants comme représentants de citoyens, dans un cas, et de peuples ou de sociétés, dans l'autre) choisissent des principes de justice pour l'objet qui est pertinent, que ce soit leurs institutions internes propres ou le droit partagé des peuples³⁵. »

Le point commun serait donc le constructivisme. Mais pour l'article célèbre sur le constructivisme moral de Kant³⁶, il faut quand même se souvenir que l'idée essentielle était plutôt « qu'une conception de la justice remplit son rôle social si des citoyens

28. *Ibid.*, p. 70.

29. *Ibid.*, p. 76.

30. Une telle perspective se rapprocherait dès lors de celle défendue par E. HAAS (« Why collaborate ? Issue-linkage and international regimes », *World Politics*, 32, 3 [1980], p. 357-405), selon la perspective définie dès 1975 par J. RUGGIE (« International responses to technology, concepts and trends », *International Organization*, 29, 3 [1975], p. 557-584). Cf. R.O. KEOHANE, *After Hegemony. Cooperation and Discord in the World Political Economy*, Princeton, Princeton University Press, 1984, p. 57-59 et 132.

31. J. RAWLS, *Le droit des gens*, p. 70.

32. *Ibid.*, p. 66.

33. *Ibid.*, p. 73.

34. *Ibid.*

35. *Ibid.*

36. Cf. J. RAWLS, « Kantian constructivism in moral theory », *The Journal of Philosophy*, 77 (1980), p. 515-572.

également consciencieux et partageant à peu près les mêmes croyances trouvent qu'ils sont conduits normalement à une convergence d'opinions suffisante quand ils respectent le cadre de délibération qu'elle a établi³⁷ ». Dans le cas du « constructivisme étendu », une certaine expérience intuitive commune des discutants ne semble plus de mise, de même que la « réflexivité » des représentants à l'égard de la « dignité égale de tous à être des membres à part entière de la coopération sociale tout au long de leur vie³⁸ » et « une source autonome de revendications légitimes³⁹ ». La confrontation au texte de 1990 sur le *Libéralisme politique* est encore plus problématique dans la mesure où l'on y lit que dans le constructivisme, le point de vue objectif requis est toujours « celui de personnes rationnelles et raisonnables correctement définies⁴⁰ », à savoir, dans la théorie de la justice comme équité, « le point de vue de citoyens libres et égaux, correctement représentés⁴¹ ».

En fait, Rawls semble se replier sur le type de choix rationnel que rend possible son constructivisme pour établir un lien entre un « constructivisme interne » et un « constructivisme étendu ». Mais du même coup, il met entre parenthèses l'exigence du consensus par recoupement qui vise à donner une stabilité au simple *modus vivendi* acquis par l'accord rationnel. C'est pourquoi Rawls se voit obligé de préciser encore pour masquer la différence : « [...] j'ajoute seulement ici, sans argumentation ni preuve, mais en espérant que cela semblera plausible, que ces sociétés respecteront un juste droit des gens pour des raisons plus ou moins semblables à celles qui motivent les peuples libéraux, et qu'à la fois eux et nous estimerons en fin de compte que les jugements auxquels ce droit conduit sont acceptables compte tenu de nos convictions⁴² ». Ce postulat ne tient en définitive que parce qu'il est immédiatement appuyé par une restriction du « eux » à des sociétés hiérarchiques dont « l'ordre juridique est guidé par une conception de la justice visant le bien commun qui garantit que cet ordre honore les droits de l'homme⁴³ ».

Mais comment interpréter en pratique cette restriction dans le cadre de la construction d'un régime de coopération avec des représentants officiels de ces sociétés ? En élaborant une sorte d'échelle d'équivalence entre les citoyens égaux et les membres inégaux d'une structure communautaire, entre les droits individuels des uns et les droits qualifiant des autres, entre la structure délibérative de la société libérale et la structure consultative de la société hiérarchique ? En fait, il suffirait de s'accorder substantiellement sur un certain nombre de droits particuliers à respecter et non de s'ingérer dans la manière de les imposer ou de les développer. Il suffirait donc que le système juridique d'une société hiérarchique garantisse, à sa façon, « les droits à la vie, à la sécurité, à la propriété personnelle et les éléments de la règle de droit, ainsi

37. Cf. J. RAWLS, « Le constructivisme kantien dans la théorie morale », trad. par C. Audard, dans J. RAWLS, *Justice et démocratie*, Paris, Seuil, 1993, p. 136.

38. *Ibid.*, p. 116.

39. *Ibid.*

40. J. RAWLS, *Libéralisme politique*, trad. par C. Audard, Paris, PUF, 1995, p. 152.

41. *Ibid.*

42. J. RAWLS, *Le droit des gens*, p. 72-73.

43. *Ibid.*, p. 73.

que le droit à une certaine forme de liberté de conscience et de liberté d'association⁴⁴ », pour que cette société soit un partenaire acceptable d'un régime de coopération politique équitable. Les Droits humains sont ainsi séparés des garanties constitutionnelles ou des droits de la citoyenneté démocratique pour être réduits à une classe particulière de droits dont la spécificité est d'être en même temps « la limite extérieure du droit interne des sociétés admissible pour les membres respectables d'une société des peuples⁴⁵ ».

On remarque ainsi que, sur ce point particulièrement délicat, c'est le procéduralisme de Rawls qui tend à s'effacer pour ne laisser en place qu'une détermination substantielle des Droits humains dont l'ultime garantie est le pouvoir interprétatif des sociétés libérales par rapport aux « sociétés autres » et « la bonne foi de la part des officiels pour expliquer et justifier l'ordre juridique à ceux auxquels il s'impose⁴⁶ ». Or, si l'on en croit le texte de 1990, le procéduralisme inhérent au constructivisme moral provient précisément de l'intégration, à la forme de la procédure délibérative sur les principes de justice, de conceptions de base du citoyen et de la société bien ordonnée⁴⁷. Délibérer sur une conception politique de l'équité, de ce point de vue, c'est nécessairement se situer comme partenaires d'une discussion partant de l'idée fondamentale d'une société comme système équitable de coopération entre citoyens rationnels et raisonnables et de l'idée tout aussi fondamentale du citoyen comme personne considérée en tant que libre et égale dans son association aux autres⁴⁸. Il semble ainsi que pour un « constructivisme restreint ou interne », la procédure est posée « en utilisant comme points de départ les conceptions fondamentales de la personne et de la société, les principes de la raison pratique et le rôle public d'une conception politique de la justice⁴⁹ ». Dans le cadre du « constructivisme étendu », Rawls admet, par contre, une équivalence hypothétique sur les conceptions fondamentales du citoyen et de la société, pour se concentrer sur les principes de la raison pratique (proposer un choix rationnel pour un traitement égal dans la société des peuples) en espérant créer de la sorte un régime de coopération qui pourrait modifier, au moins au plan externe, le rôle public d'une conception de la justice (l'intérêt de participer à la concertation dans des enceintes internationales).

Le « constructivisme étendu » apparaît ainsi, pour les besoins de la cause, comme un constructivisme « minimal », axé sur des garanties substantielles difficilement vérifiables et découplé de toute tentative de procéduralisation des pratiques juridiques des sociétés hiérarchiques. Mais on peut aussi se demander jusqu'à quel point le « constructivisme étendu » ne révèle pas d'une manière plus générale le caractère accessoire du procéduralisme dans la théorie de Rawls. Le recours aux idées intuitives de base de la démocratie et de la personne morale n'est-il pas un moyen

44. *Ibid.*, p. 77.

45. *Ibid.*, p. 78.

46. *Ibid.*, p. 75.

47. Cf. J. RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 138-139.

48. Cf. *ibid.*, p. 138.

49. *Ibid.*, p. 140.

circonstanciel⁵⁰ pour éliminer l'illusion d'un accord fondé sur une unité des principes vrais et pertinents concernant la nature humaine et la théorie sociale⁵¹, un accord qui, dans une société démocratique bien ordonnée de type moderne, n'existe pas, vu le contexte *subjectif* de la justice⁵² ? Si c'est le cas, l'accord sur une vérité partielle dépendant des croyances présentes de communautés particulières peut très bien être échangé, en dehors des sociétés démocratiques bien ordonnées, avec l'unanimité réalisée par le pouvoir coercitif continuellement exercé par un État hiérarchique. L'essentiel du constructivisme de Rawls est alors de « supposer qu'il existe d'autres formes d'unité que celles qui sont définies par des principes fondamentaux tout à fait généraux formant un ensemble cohérent⁵³ ». Une telle unité peut être obtenue soit de manière procédurale, soit de manière coercitive, pour des partenaires acceptant de participer à la recherche progressive de principes dans une séquence appropriée de cas et admettant la règle de cohérence que « les principes appropriés à l'objet de chaque accord doivent être subordonnés à ceux qui s'appliquent aux objets de tous les accords précédents, ou alors coordonnés et ajustés aux autres au moyen de règles de priorité⁵⁴ ». Le constructivisme pousse donc à l'extrême la vertu de la « publicité », la « réconciliation grâce à la raison publique⁵⁵ ». « L'espoir est de réduire, par cette méthode, les différences qui existent entre les idées politiques en conflit même si on ne peut pas totalement les supprimer, afin de préserver une coopération sociale fondée sur le respect mutuel⁵⁶. » Cet espoir se fonde en dernière instance plus sur la position du spectateur impartial de Hume et de Smith que sur la position kantienne, dans la mesure où, au-delà du procéduralisme, c'est une sorte d'alchimie de la *sympathie* universelle qui devrait permettre d'espérer la réconciliation des peuples⁵⁷...

3. Bilan d'une crise théorique des approches normatives des Droits humains

En traversant cette crise de deux philosophies politiques provoquée par l'épreuve des Droits humains, on s'aperçoit que tant le procéduralisme habermassien que le constructivisme de Rawls perdent pied et se replient sur des solutions conventionnelles, celle d'un droit cosmopolitique soutenu par un véritable pouvoir exécutif ou celle d'un régime international de coopération politique susceptible de tolérer des systèmes juridiques fondés sur l'inégalité et la restriction des libertés publiques. Mais ces solutions de repli font aussi peu de cas des efforts déployés par ces mêmes auteurs pour sortir du conventionnalisme politique et favoriser la formation discursive

50. Cf. J. RAWLS, *Le constructivisme kantien*, p. 106 et 138.

51. Cf. *ibid.*, p. 110.

52. Cf. *ibid.*

53. Cf. J. RAWLS, *Le droit des gens*, p. 45-46.

54. *Ibid.*, p. 46.

55. Cf. J. RAWLS, « La théorie de la justice comme équité : une théorie politique et non pas métaphysique », trad. par C. Audard, dans *Justice et démocratie*, p. 215.

56. *Ibid.*

57. Keohane s'intéresse ainsi à un concept d'« *empathetic interdependence* » en fonction d'une « interdépendance situationnelle » entraînant un intérêt pour le bien-être d'autres collectivités (R.O. KEOHANE, *After Hegemony*, p. 123).

de la volonté générale par le débat public. Tout se passe comme si chacun des auteurs procédait à un saut vers le pôle qu'il a lui-même identifié comme l'anti-thèse de sa démarche.

D'un côté, alors que Habermas s'efforce de tabler sur les compétences communicationnelles des acteurs sociaux pour domestiquer, par la légitimation, les instances de régulation sociale toujours occupées à coloniser le monde vécu, le voilà qui propose de soutenir une nouvelle forme de colonisation, à savoir la subsumption du droit international sous un droit cosmopolitique fort, pour compenser par une puissance exécutive de sanction (multiplier les tribunaux internationaux et appliquer leurs sanctions) la sous-institutionnalisation des Droits humains.

D'un autre côté, alors que Rawls s'efforce d'asseoir le rôle de la libre raison publique dans la formation du jugement des citoyens sur la justice politique, le voilà qui propose de tabler sur la bonne foi des représentants des sociétés hiérarchiques jugées recevables, en supposant que leurs convictions sur la société bien ordonnée et la nature humaine finiront par s'ajuster à celles des sociétés libérales, bien que dépendantes d'une unanimité produite par coercition politique. Alors que le « constructivisme interne » attend que la libre raison publique fasse évoluer la bonne foi garantie par le contexte subjectif des démocraties libérales, le « constructivisme étendu » attendu plutôt que la bonne foi des représentants d'État hiérarchique à l'égard des Droits humains fasse évoluer une raison publique sous contrainte.

Ce saut réalisé tant par Habermas que par Rawls met en évidence les présupposés plus généraux de leur réflexion politique. La volonté procédurale ou constructiviste de dépasser l'opposition, voire l'exclusion, de l'autonomie privée et de l'autonomie publique conduit à deux types de synthèses inachevées que la question des Droits humains fait éclater.

D'une part, chez Habermas, la synthèse s'appuie sur les compétences pragmatiques des acteurs individuels, en supposant leur adhésion rationnelle à l'universalisme moral, et tente de transformer les conditions d'institutionnalisation du monde commun en le soumettant aux règles d'argumentation correcte susceptible de fonder une intercompréhension. Comme cette visée d'auto-transformation des conditions d'institutionnalisation du monde commun suppose à son tour un espace public susceptible de laisser se déployer un tel processus, la question des Droits humains fait éclater ce postulat implicite et amène à forcer l'émergence d'un tel espace où est reconnue la validité de la résolution universaliste des conflits d'intérêt.

D'autre part, chez Rawls, la synthèse s'appuie sur la vertu de la délibération publique sur les principes de justice, en supposant les ressources institutionnelles d'un État favorisant ce processus de délibération par sa « neutralité active », et tente de transformer les convictions des citoyens en les amenant à supporter le consensus politique sur les principes de justice par un consensus moral obtenu à partir de l'ajustement de leurs croyances. Comme cette visée d'auto-transformation des convictions suppose à son tour une compétence réflexive chez les membres de la société et, en

particulier, une distance personnelle à l'égard des doctrines compréhensives⁵⁸, la question des Droits humains fait éclater ce postulat et amène à considérer que l'intérêt bien pesé d'un partenaire à accepter une limite extérieure pour participer à un régime de coopération pourrait conduire sa société à respecter un juste droit des gens « pour des raisons plus ou moins semblables à celles qui motivent les peuples libéraux⁵⁹ ».

Rawls en vient donc à espérer une adhésion morale des représentants des sociétés hiérarchiques, là où Habermas est contraint d'exiger la fondation d'un nouvel ordre politique mondial garantissant l'application du droit et fournissant anticipativement les cadres d'une reconstruction discursive de la société des nations.

4. La position de Ladrière

Lorsque Ladrière s'intéresse à l'émergence des Droits humains et à la promesse politique qu'ils représentent, il se fixe plutôt sur la « téléologie des droits de l'homme⁶⁰ », en tant qu'« ils expriment les implications sociales de la vie éthique⁶¹ ». Cet angle d'approche en apparence plus strictement éthique que politique s'explique par le fait que Ladrière est d'abord attentif à la *corrélation* qui les détermine dans leur historicité. Comme figures d'une exigence éthique, les Droits humains sont « réellement transcendants par rapport aux circonstances de leur application⁶² ». Mais comme expressions langagières dans la formalité d'un corps de doctrine juridique, « ils sont eux-mêmes pris dans la finitude de l'exprimable⁶³ » et « restent toujours en deçà de l'exigence qu'ils rendent visible, [...] particuliers, nécessairement fragmentés, limités dans leur prétention et dans leur pouvoir⁶⁴ ». Ils expriment donc bien la corrélation entre un possible « entéléchique » et sa dépendance à l'égard d'un pouvoir concret d'effectuation, un *conatus*.

Le fait d'appliquer cette structure aux Droits humains n'est pas une manière de faire l'impasse sur leur dimension politique ou sur les enjeux de leur évolution doctrinale. La corrélation a plutôt pour vertu d'élargir le débat que de le restreindre. Elle indique, en effet, une co-dépendance dont il faudrait pouvoir tenir compte au plan de l'effectuation historique des Droits humains : la co-dépendance entre l'affirmation formelle du possible qu'incarnent les Droits humains dans notre histoire mondiale et l'effort pratique pour remplir progressivement cette forme à travers des situations concrètes permettant de vérifier cet enjeu. Plus précisément encore, la corrélation

58. Ce point est discuté aussi par Molly Cochran qui pense que cette position de Rawls s'appuie en dernier ressort sur une conception de la personne équivalente à une notion du bien en soi (cf. M. COCHRAN, *Normative Theory in International Relations. A Pragmatic Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 39).

59. J. RAWLS, *Le droit des gens*, p. 73.

60. DH, p. 274.

61. *Ibid.*

62. DH, p. 275.

63. *Ibid.*

64. DH, p. 275-276.

qu'indique Jean Ladrière amène à envisager de manière plus stricte la *structure temporelle* du processus d'effectuation des Droits humains. En effet, « la rationalité à elle seule n'est qu'une forme ; elle ne peut animer effectivement une démarche collective que si elle est médiatisée par une certaine structure du temps⁶⁵ ». Quelle structure temporelle pourrait donc convenir au processus d'effectuation des Droits humains ?

Pour étrange qu'elle puisse paraître *a priori*, cette question jette un pont, à environ 30 ans de distance, entre les réflexions de Ladrière et celles de Rorty⁶⁶. Si l'on s'en tient à l'article « Prospective et utopie », publié pour la première fois en 1969 dans la *Revue Générale Belge*, la question que nous venons de poser pourrait se formuler comme suit : faut-il appliquer au processus d'effectuation des Droits humains l'utopisme rationnel ou l'utopisme poétique ? Formulée à partir de l'article de Rorty, intitulé *Moral Universalism and Economic Triage*⁶⁷, la question donnerait à peu près ceci : faut-il appliquer au processus d'effectuation des Droits humains un utopisme universaliste ou un utopisme poétique ? Nous indiquerons, bien entendu, en quoi les questions de Ladrière et de Rorty diffèrent malgré l'effet induit par notre reformulation, mais nous reviendrons ensuite au versant positif de la comparaison pour indiquer un certain point d'accord qui ne nous semble pas négociable.

Quand Ladrière distingue utopisme rationnel et utopisme poétique, il a à l'esprit un certain rapport au temps qui a commencé avec la civilisation industrielle⁶⁸. Alors que l'utopisme rationnel est la traduction opérationnelle de ce rapport au temps, l'utopisme poétique est une réaction face à l'emprise de cette traduction sur les liens sociaux.

L'utopisme rationnel est un mode d'appropriation du temps par sa réduction à la dimension du futur. Cette réduction consiste à diviser le temps en étapes d'un processus indéfini de croissance rempli par des projets d'accumulation sanctionnés par une méthode d'erreur/élimination⁶⁹. La forme pratique de coordination et de contrôle de ces projets est celle du plan. Le plan permet l'intégration des sous-systèmes dans une perspective globale grâce à un ensemble de paramètres stratégiques, variables avec le temps, dont certains peuvent être strictement endogènes, alors que d'autres peuvent jouer un rôle de « variables de contrôle ». De ce point de vue *systemique*, une variable éthique ne peut jouer qu'un rôle de contrôle extérieur aux paramètres ajustables des systèmes⁷⁰.

L'utopisme poétique naît en réaction contre l'emprise de la raison planificatrice sur le monde vécu. Il perçoit, dans les formes d'organisation produites par celle-ci, des effets de déshumanisation des rapports sociaux soumis à l'abstraction formelle du

65. VSD, p. 213.

66. En fait 1969 pour le texte de Ladrière (VSD, p. 211-225) et 1996 pour celui de Rorty.

67. Reprenant la conférence à l'Unesco de 1996 et traduit en français par G. Arnaud, R. RORTY, « Universalisme moral et tri économique », *Futuribles*, 223 (septembre 1997), p. 29-38.

68. Cf. VSD, p. 212.

69. Cf. VSD, p. 213.

70. Cf. ECO, p. 117-118.

calcul des fonctions individuelles dans l'appareil de production sociale. C'est pourquoi l'utopisme poétique revendique la créativité immédiate dans un espace social ordonné au pur présent de la totale possession de soi dans un authentique rapport dialogal avec autrui, c'est-à-dire une intersubjectivité sans les contraintes du rapport aux choses, à leur production et à leur usage⁷¹.

Le bilan que l'on peut tirer de cette contradiction est moins dans les défauts respectifs de ces deux utopismes⁷² que dans l'impossible *corrélation* de leurs vertus respectives. Le développement social semble, en effet, nous contraindre à accepter comme une nécessité la séparation de la transformation efficace des conditions concrètes d'existence et l'expression même de la vie dans sa capacité créatrice à satisfaire sans détour le désir de bonheur. *Entéléchie* et *conatus* ne pourraient donc être mobilisés corrélativement.

Pour les Droits humains, une telle disjonction semblerait indiquer qu'il n'y a pas de corrélation possible entre une perspective dure privilégiant l'intégration systémique par le biais de contraintes interventionnistes — comme c'est le cas de Habermas — ou par des régimes de négociation — comme c'est le cas de Rawls, et une perspective plus humanitaire et pragmatique privilégiant des opérations de sensibilisation à la souffrance d'autrui pour renforcer l'institutionnalisation de vrais liens de solidarité, comme c'est le cas de Rorty. On aurait ainsi, dans l'écart entre l'interventionnisme militaire des uns et le millénarisme humanitaire des autres, un reflet de la contradiction des utopismes hérités de la société industrielle.

5. De Ladrière à Rorty

La distinction élaborée par Rorty obéit à une autre logique. Sa préoccupation est d'abord de dénoncer l'ambiguïté de toute position morale cherchant à fonder son utilité publique sur une vision métaphysique de l'être humain. À une morale commençant par répondre à la question « que sommes-nous ? », Rorty oppose la possibilité d'une morale répondant à la question « qui sommes-nous ? ». Mais, loin d'être établie dans nos pratiques, cette possibilité souffre plutôt d'une double oblitération, celle provoquée par la contradiction entre l'utopisme universaliste et l'utopisme poétique.

Pour le premier, la communauté humaine est un moyen pour améliorer les conditions d'existence de tous⁷³. D'une vertu coopérative des humains rendant possible l'accumulation, découle, de manière très classique, la question d'une redistribution équitable. Le niveau de généralité auquel se place cet utopisme ne lui permet même pas d'interroger son environnement socio-historique dans une communauté réelle qui justifie sa croyance dans le pouvoir d'enrichissement d'une communauté, pas plus

71. Cf. VSD, p. 223.

72. Le premier ouvrant « sur un avenir indéfini dont le contenu reste purement formel et abstrait » (VSD, p. 224), détaché de la vie ; le deuxième, confiné dans un rôle prophétique d'annonciation de l'imminence d'un « pur royaume de parole, par delà toutes les médiations » (*ibid.*).

73. Cf. R. RORTY, « Universalisme moral et tri économique », p. 31.

d'ailleurs qu'il n'anticipe les problèmes que poseront les limites matérielles de son principe abstrait de redistribution⁷⁴.

Pour l'utopisme poétique, et en réaction à l'instrumentalisation du collectif qui dirige le premier, la communauté est une fin en soi. L'être humain possède la capacité de s'identifier à un projet et à reconnaître chez des semblables ce désir de partager un même projet. La question « qui sommes-nous ? » apparaît dès lors comme l'horizon fédérateur d'un élan de communion qui correspond à une disposition « quasi religieuse » ou mystique des êtres humains.

De nouveau, comme chez Ladrière, c'est à une impossible corrélation que conduit la contradiction mise en évidence par Rorty. Il y a, dans l'utopisme universaliste, une efficacité du principe de redistribution qui provient de son ancrage dans l'expérience de sociétés d'accumulation. Par ailleurs, il y a dans l'utopisme poétique une dynamique d'authenticité qui provient plutôt d'une capacité humaine à produire des vocabulaires finaux auxquels nous nous identifions. Mais la corrélation de l'*entéléchie* et du *conatus* semble à nouveau impossible dans la mesure où, chez Rorty, cette séparation est renforcée par la division sociale des sphères privée et publique. Ce que nous apporte la relation à un vocabulaire final dans la sphère privée est de peu d'utilité pour l'application d'un principe de redistribution dans la sphère publique. Il est même préférable de renforcer cette disjonction pour éviter l'illusion qu'un vocabulaire final posséderait effectivement un savoir autorisé pour déterminer l'ordre bon de la société⁷⁵. Mais il n'en reste pas moins que, minimalement, l'attention au respect de l'autre à partir du vocabulaire final dont il se réclame peut s'avérer être un principe d'utilité publique pour guider le développement d'une société libérale⁷⁶. La question de la corrélation n'est donc pas vide de sens quand on tient compte de l'exigence d'élargissement d'une communauté réelle à travers la sensibilisation à la multiplicité des vocabulaires susceptibles de manifester la souffrance d'autrui.

Si on applique la dissociation repérée par Rorty au domaine des Droits humains, on se trouve de nouveau face à deux dynamiques d'effectuation radicalement différentes⁷⁷. Soit il faut, en raison d'une nature humaine universelle, imposer le respect des Droits humains à une communauté universelle qui sera, dans les faits, aussi large que le sera la force effectivement mobilisée pour faire respecter ces droits. Le « Nous » constitué par cette communauté des Droits humains sera donc l'ensemble des personnes qui peuvent effectivement compter sur la force d'application du Droit, c'est-à-dire qui ont les garanties suffisantes pour avoir confiance dans les déclarations d'engagement des pouvoirs concernés. Il en résulte que ce « Nous » sera variable, même au sein des riches États de Droit et que l'absence d'autre mécanisme que celui

74. Cf. *ibid.*, p. 33.

75. Cf., notamment, R. RORTY, *Contingence, ironie et solidarité*, trad. par P.-E. Dauzat, Paris, Colin, 1993, p. 170.

76. Cf. *ibid.*, p. 135.

77. R. RORTY, « Human rights, rationality and sentimentality », dans R. RORTY, *Truth and Progress. Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 167-185.

de l'usage de la force entraînera une régulation rationnelle de cet usage suivant des principes de tri économique dans l'allocation des ressources⁷⁸.

Soit il faut privilégier les actions éducatives à travers les récits médiatiques ou littéraires, de manière à favoriser des redescriptions des sociétés riches qui leur permettent d'incorporer la proximité des situations de violation des Droits humains. On pourrait alors compter sur la mobilisation des ressources civiques de solidarité qui transformeraient la donne institutionnelle par l'élargissement pratique du « Nous moral conversationnel⁷⁹ ».

Néanmoins — et à la différence, pensons-nous, d'autres textes antérieurs de Rorty —, la conférence sur l'universalisme moral pointe vers une troisième voie qui repose, à sa manière, le problème de la *corrélation*. Un utopisme poétique pondéré par le réalisme des redescriptions dans l'espace perspectiviste d'une société libérale n'apporte que peu d'éléments au problème d'une institutionnalisation des Droits humains capable d'offrir d'autres garanties que celle de l'application de principes soumis à la régulation du tri économique. Par contre, la critique de la formule universaliste met l'accent sur le caractère purement formel d'institutions qui ne peuvent donner de *garanties* par rapport à l'application de leurs principes fédérateurs. Il en découle indirectement, pour Rorty, ce que pourrait être le véritable rôle d'une institution : donner à ses membres des *garanties* telles qu'elles puissent produire de la confiance entre eux parce qu'ils partagent la conviction que l'institution est capable de tenir ses promesses, c'est-à-dire de s'engager de manière lisible à des actions concrètes en fonction de situations possibles⁸⁰.

III. LA QUESTION INSTITUTIONNELLE

Ce schéma institutionnel, simplement esquissé par Rorty, ouvre une piste vers une forme de corrélation entre une capacité de conviction chez les êtres humains et un effort d'efficacité à l'égard du futur par un *engagement garanti*. L'institution apparaît ainsi comme le moment privilégié où doit s'effectuer une médiation dont le propre est de suspendre l'adhésion formelle à des principes généraux pour produire un accord entre le processus de reconnaissance d'une communauté (la confiance) et l'assertabilité garantie dont celle-ci s'avère capable (l'engagement). Seul ce rapport entre confiance et engagement est susceptible de définir la *solidarité* d'une communauté réelle, une *solidarité instituée*.

Si l'on tient compte de ce schéma institutionnel avancé par Rorty, on remarquera qu'il ouvre aussi une piste intéressante pour envisager la corrélation à partir de la contradiction mise en évidence par Ladrière. Une forme d'efficacité rencontre une

78. Cf. R. RORTY, « Universalisme moral et tri économique », p. 36.

79. Cf. R. RORTY, « Les assertions expriment-elles des prétentions à une validité universelle ? », trad. par J. Poulain, dans F. GAILLARD, J. POULAIN et R. SCHUSTERMAN, dir., *La modernité en question. De Richard Rorty à Jürgen Habermas*, Paris, Cerf, 1998, p. 82.

80. Cf. R. RORTY, « Universalisme moral et tri économique », p. 36.

forme d'élan entéléchique, un travail *réflexif* sur l'assertabilité de l'institution est mis en relation avec une capacité de confiance dans le pouvoir-être d'une règle formelle.

C'est ce schéma institutionnel que nous allons maintenant tenter de préciser dans la mesure où, chez Ladrière, l'approche réflexive de la médiation permet d'aller plus loin dans la détermination de la corrélation. Si l'institution est bien conçue comme médiation chez Rorty, cette conception est plus construite chez Ladrière parce qu'il inscrit celle-ci dans son projet d'assumer, dans une théorie de l'action humaine, le « redoublement réflexif » de la rationalité qui met cette action à distance d'elle-même et en suspens dans l'acte même où elle se dit — et se reconnaît donc — comme agissante. À ce possible moment de saisie de soi comme concrétisation d'une volonté en dépassement de soi — et pourtant totalement présente en sa médiation —, correspond une forme de réflexivité susceptible de relier, dans ce moment, la situation concrète et la figure d'un enjeu qui la transcende. Pour Ladrière, l'institution procède de ce même moment réflexif et constitue un *schème*⁸¹ de la loi de figuration de l'enjeu éthique de l'existence. Elle enferme donc inévitablement un idéal de vie et ne peut se réduire en aucune manière à une simple structure fonctionnelle d'agencement de rôles. Privée ou publique, l'institution renvoie l'image de la finalité et du bien-faire humain qui s'y joue.

C'est à cette lumière qu'il faut bien entendre, pensons-nous, la critique qu'avancait Ladrière par rapport au structuralisme de Lévi-Strauss⁸². Certes, l'on peut, de manière analogique, comprendre celle-ci selon le schéma chomskyen de la compétence idéalisée du locuteur et refuser en conséquence une conception des structures de parenté qui réduirait celles-ci à un code social dont la synchronie systémique pourrait expliquer entièrement la fonction sociale. En suivant l'idée de la grammaire générative, il faudrait tenir compte de la compétence pragmatique des usagers du code et rétablir, du même coup, leur perspective diachronique. Autrement dit, s'interroger sur leur *pouvoir de traversée* du code. Mais il y a plus dans cette critique⁸³. En effet, c'est la dimension diachronique du code elle-même qui est en question et qui est escamotée par le structuralisme⁸⁴. La médiation d'un code social comprend une structure temporelle que la compétence des acteurs vient remplir à sa manière, mais qu'elle n'est pas seule à porter. Au contraire, l'action humaine vient plutôt « se médiatiser » dans le code social, c'est-à-dire qu'elle y fait advenir sa réflexivité dans une forme de vie.

Si l'institution s'inscrit, pour Ladrière, dans le plan de la théorie de l'action humaine, ce n'est donc pas simplement à titre d'effectuation ou de prolongement nécessaire, voire d'objectivation. L'institution correspond plutôt au geste primordial de la réflexivité de l'action, en ce qu'elle est, à nouveau, pour l'action et par elle, une énigme, c'est-à-dire une structure à part entière de mise en suspens de l'effectuation et de dépassement de celle-ci par visée d'un horizon. Dès lors, dire que l'institution

81. Cf. Pol, p. 381.

82. Cf. VSD, p. 164-172.

83. Cf. VSD, p. 189.

84. Cf. VSD, p. 196.

est médiation de l'action humaine ne signifie en rien, pour Ladrière, confier à une logique de décision ou à un comité des sages le pouvoir d'effectuer le lien entre la visée et l'état de choses, entre le pur concept et la situation des possibles⁸⁵. La médiation institutionnelle ne peut être signifiante pour la réalisation de l'action humaine que si elle reprend à son compte le « redoublement réflexif » de celle-ci et tâche de s'y conformer. C'est dans ce sens que l'on pourrait parler d'une « imagination institutionnelle⁸⁶ » : elle instaure une distance par rapport au projet qui la fonde et s'impose comme la figure d'un achèvement encore à venir. Mais, à la différence de la distance de soi à soi qu'instaure toute forme de parole dans le discours de l'action, l'institution produit sa distance sous la forme concrète d'un *espace social*. La réflexivité y trouve, en même temps, et indissociablement, un lieu et une manière de se loger. L'institution est ainsi le lieu de la mise en question du projet de l'action humaine. Débat et discussion, de ce point de vue, ne sont donc que des formes du logement institutionnel de la réflexivité de l'action. Chaque institution peut inventer ses formes de réflexivité, mais celles-ci ne sauvegardent cette opération primordiale que si elles articulent la mise en suspens de l'action et sa réinterprétation éthique en tant que figure d'un enjeu pour la destinée humaine⁸⁷.

En construisant le jugement de réflexivité propre à la médiation institutionnelle, Ladrière permet à la fois d'appréhender l'institution comme ce lieu où peut prendre forme un destin collectif et de déterminer le mode de jugement qui convient à ce lieu et qui rend possible l'avènement d'une conscience historique⁸⁸. On ne peut donc se résoudre, si l'on suit Ladrière, à concevoir l'institution comme le simple lieu d'une *tension* entre l'affirmation du concept et l'ajustement aux contraintes factuelles⁸⁹. Même si la notion de tension semble aller plus loin que la seule idée de critères fonctionnels appliqués par une instance de contrôle externe, elle échoue plutôt à poser une corrélation parce qu'elle n'établit aucune base de jugement. Qu'il s'agisse de mettre en tension la politique de la raison et la politique de l'entendement, le principe d'universalisation et le principe d'action, l'institution gnoséologique des normes et l'injonction du réel social historique, on se trouve toujours rivé à un schématisme distendu entre l'universel et le particulier, couplant deux opérations distinctes : celle qui rapproche la règle du schème et celle qui rapproche le cas particulier de l'image⁹⁰. Mais ces deux opérations restent bien surdéterminées par le même procédé de subsumption qui permettra à la fois de vérifier la correspondance du schème à la règle et

85. Cf. Pol, p. 386.

86. Pol, p. 387.

87. Cf. J. LADRIÈRE, « La déstabilisation de l'éthique », article repris dans J. LADRIÈRE, *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 67-89.

88. Cf. Euro, p. 55.

89. On trouve une première formulation de cette idée dans *Crise de civilisation, crise d'institutions* (exposé au II^e Congrès Européen du Mouvement International des Intellectuels Catholiques, Fribourg, 1969), repris comme chapitre XI de J. LADRIÈRE, *La science, le monde, la foi*, Tournai, Casterman, 1972, p. 189-208.

90. Nous développons cette critique du schématisme dans M. MAESSCHALCK, *Normes et contextes, Les fondements d'une pragmatique contextuelle*, Hildesheim, Zurich, New York, Olms, 2001, p. 205-208.

de la situation particulière à l'image. La seule manière de sortir de ce schématisme est de tenter de déterminer la corrélation elle-même comme un jugement.

IV. UNE ISSUE AU TRANSCENDANTALISME EN PHILOSOPHIE POLITIQUE : LADRIÈRE ET FICHTE

Nous pensons que, sur ce point au moins, Ladrière trouve une issue au transcendantalisme d'une manière qui le rapproche étonnamment de Fichte. En paraphrasant ce dernier⁹¹, nous pourrions dire que l'enjeu est ni plus ni moins, dans une théorie de l'action, d'*inverser l'opération de subsomption*. Il faut, dès lors, trouver un chemin du particulier vers l'universel. Or, n'est-ce pas ce que réalise le « redoublement réflexif » lorsqu'il passe de la situation à l'enjeu éthique qu'elle incarne en la réinterprétant comme une figure qui totalise ce qui advient à travers elle ?

Inverser la loi de subsomption est, selon l'éthique de Fichte, en 1798, le propre du jugement réfléchissant dans la mesure où celui-ci constitue une issue à l'application mécanique de l'entendement⁹². La question n'est pas de dévaloriser les opérations de l'entendement, mais d'envisager les situations pratiques qui résistent au mécanisme de subsomption. Face à de telles situations, le recours à une temporalité spécifique de l'action s'avère nécessaire pour produire un rapport plus sélectif au champ des possibles⁹³. Plutôt que d'accomplir une règle comme on poursuit la réalisation d'une tendance naturelle, il faut introduire, « dans l'élément de l'intuition commune⁹⁴ », une sélection de possibles en fonction d'une certaine appréhension du futur et d'une capacité à l'implanter dans le présent pour en orienter le développement⁹⁵. Si l'entendement mécanique assure le développement cohérent de l'organisation des rapports sociaux, le jugement réfléchissant permet de moduler le rapport temporel au processus de reproduction sociale en faisant en sorte que des possibles sélectionnés développent leur propre temporalité, à condition de jouer une fonction de médiation réflexive à l'égard du futur.

De manière générale, en chaque institution de possibles sélectionnés — comme c'est le cas de la communauté savant chez Fichte⁹⁶ —, c'est, au sens de Ladrière, la « visée d'une société où serait possible authentiquement la liberté⁹⁷ » qui est en jeu. Il

91. Cf. J.G. FICHTE, *Le système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science*, trad. par P. Naulin, Paris, PUF, 1986, p. 108-112.

92. Fichte écrit, dans ce sens : « La fonction du jugement réfléchissant n'intervient que là où la subsomption n'est pas possible et la faculté de juger réfléchissante se donne à elle-même sa loi, à savoir de renverser la loi de subsomption » (*ibid.*, p. 109).

93. Cf. *ibid.*, p. 145.

94. Cf. J.G. FICHTE, *Discours à la nation allemande*, trad. par A. Renaut, Paris, Imprimerie nationale, 1992, p. 298.

95. *Ibid.*, p. 278. Cf. M. MAESSCHALCK, « Éducation et jugement pratique chez Fichte », dans J.-C. GODDARD, dir., *Fichte : le moi et la liberté*, Paris, PUF, 2000, p. 135-163, spécialement p. 155-156.

96. Cf. M. MAESSCHALCK, « Communauté morale, convictions communes et temporalité. De Fichte à Rorty », *Les Études germaniques* (janvier-mars 2001), p. 61-80, spécialement p. 73-74.

97. Euro, p. 71.

en ressort non seulement que « la fonction des institutions politiques est d'être une médiation de la raison pratique⁹⁸ » et qu'elle est « d'essence éthique⁹⁹ », mais que la structure spécifique de cette médiation est de type *eschatologique*, c'est-à-dire qu'elle développe un mode bien particulier de temporalité, un mode qu'on pourrait, de nouveau, qualifier de *réflexif*. En effet, la médiation institutionnelle tente d'inscrire dans le présent le *type* de comportement qui, à la fois, détermine, par sa forme, des comportements actuels, mais, en même temps, vise au-delà de ces contenus d'application particuliers, une transformation générale des comportements telle que la forme déterminante du type soit elle-même dépassée et que le type généralisé devienne une forme de vie, c'est-à-dire un ordre des choses à part entière, advenant à lui-même dans l'action¹⁰⁰.

Par cette manière d'interpréter la médiation institutionnelle dans son instauration pratique comme un dispositif d'assomption de la raison dans l'histoire, Ladrière met surtout en évidence le *présent* en tant qu'il est ce moment d'incarnation de la réflexivité qui rend possible une manière de tester, dans l'action, la *corrélation* de l'être fini humain avec une exigence infinie. Au plan spéculatif, c'est même cet acte d'auto-position dans l'action par la réflexivité propre à l'existant fini¹⁰¹ qui renvoie à la source possible d'un acte d'auto-position absolu — celui de l'exister pur —, par rapport auquel l'existant fini se détache comme une existence modalisée¹⁰², tout en gardant en elle-même cette affection originaire à l'égard d'une exigence nécessitante. De ce point de vue spéculatif, la temporalité que nous avons tenté de redécrire au plan spécifique de l'institution n'est qu'un mode de la temporalité comprise comme « la structure d'effectivité, directement inscrite dans la forme du vécu, d'une condition fondamentale qui définit un mode d'être, à savoir d'être donné à soi comme non-coïncidence avec soi¹⁰³ ».

V. APPLICATION DE LA MÉDIATION INSTITUTIONNELLE AUX DROITS HUMAINS

Si l'on tient compte maintenant, dans le cadre d'une réflexion sur les Droits humains, de cette manière d'interpréter l'institution au plan du destin éthique de la raison pratique, il n'en ressort pas simplement quelques préceptes prudentiels sur la signification morale de ce qui se joue au-delà des mécanismes complexes d'institutionnalisation et d'application d'un « nouvel ordre international ». C'est le processus d'institutionnalisation lui-même que Ladrière amène à considérer de l'intérieur et pas simplement une contrainte extérieure de système. On serait donc d'emblée amené à

98. *Ibid.*

99. *Ibid.*

100. Cf. Euro, p. 70.

101. Cf. J. LADRIÈRE, « L'espérance de la raison », dans G. FLORIVAL, dir., *Création et événement*, Louvain, Peeters ; Paris, Vrin, 1996, p. 361-387, spécialement p. 383.

102. *Ibid.*, p. 384.

103. J. LADRIÈRE, « Éthique et responsabilité », dans P. CAPELLE, éd., *Le statut contemporain de la philosophie première*, Paris, Beauchesne, 1996, p. 224.

écarter tous les schémas d'analyse qui procèdent dans ce cas selon des présupposés systémiques. De plus, pour interroger le processus d'institutionnalisation des Droits humains en suivant Ladrière, il faudrait encore éviter les analyses qui mettent entre parenthèses l'auto-position de ces Droits comme exigence infinie dans une forme finie, en se contentant de *séparer* l'idéal régulateur de la raison et l'ordre de contrainte de l'entendement, comme si la reconnaissance morale pouvait être reconstruite à partir de l'imposition d'une nécessité juridique. Pour Ladrière, c'est, au contraire, en testant au présent la *corrélation* d'une exigence infinie et d'une forme finie que peut se produire la *déstabilisation* de l'action vers l'enjeu qui inscrit chaque situation en « cet effort d'auto-assomption de l'existence¹⁰⁴ ». L'institution ne peut donc avoir de sens que comme espace de réflexivité sur l'enjeu qu'elle est censée médiatiser.

On peut en conséquence avancer que, dans la perspective ouverte par Ladrière, instituer les Droits humains, c'est créer un espace de réflexivité sur les Droits humains comme projet politique¹⁰⁵ et ainsi comme médiation entre des situations et une visée. Il faudrait dès lors remettre en question toute forme d'institutionnalisation des Droits humains qui ne soit pas traversée, dans ses structures fonctionnelles, par une forme vérifiable de corrélation entre l'*entéléchie* de l'action en faveur des Droits humains et son *conatus* dans les situations pratiques.

On pourrait en tirer au moins trois indications décisives pour une institution internationale des Droits humains. Tout d'abord, une telle institution doit être chargée de l'*application* des Droits humains, c'est-à-dire de la coordination des actions visant leur respect. Elle est ainsi en prise directe sur le *conatus*, à travers l'engagement garanti qu'elle doit fournir. Ensuite, elle doit être constituée à partir de ressources concernées par l'*entéléchie* de telles actions, c'est-à-dire par des ressources susceptibles d'élargir la reconnaissance de ce type d'action, en préfigurant effectivement une communauté potentielle. Enfin, elle doit être le lieu de la constitution d'une *réflexivité* propre sur ses pratiques par la mise en débat (test) de sa corrélation entre visée et situations en tant que projet politique.

Ces trois indications nous semblent donner un cadre cohérent à des préoccupations que l'on trouve exprimées, de manière dispersée, tant dans le procéduralisme que dans le pragmatisme. On rejoint tout d'abord, de cette manière, un aspect des questions formulées par Habermas à propos d'une puissance publique d'exécution des Droits humains. Plutôt que d'assimiler immédiatement celle-ci à la forme conventionnelle du pouvoir étatique moderne, on en retient l'exigence d'une institution chargée de garantir l'effort d'application des Droits humains, sans poursuivre prioritairement dans la logique de la pénalisation associée à la fonction du juge. Ensuite, on rejoint aussi l'insistance mise par Rorty sur l'enjeu d'un élargissement concret du « Nous moral conversationnel » afin de disposer effectivement des ressources civiles susceptibles de renforcer la reconnaissance de telles institutions (confiance). Enfin, on rejoint encore un aspect de l'idée rawlsienne consistant à appuyer la for-

104. J. LADRIÈRE, « L'éthique et la tâche de la pensée », reproduit dans J. LADRIÈRE, *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 101.

105. Cf. Pol, p. 387-388.

mation de régimes de négociation pour l'application des Droits humains, dans la mesure où celle-ci est la seule à prendre en compte la nécessaire mise en scène d'un équilibre réfléchi interne au processus d'institutionnalisation des Droits humains.

En combinant ces trois exigences, grâce à la structure de médiation de la raison pratique telle que conçue par Ladrière, il me semble qu'on progresse sensiblement vers un type pratique d'institutionnalisation des Droits humains assez différents de ceux qui ont été jusqu'à présent conçus sous l'emprise du modèle des institutions internationales soumises à la souveraineté étatique. On évolue, me semble-t-il, vers la question d'une forme d'*institutionnalisation de l'action civile internationale* en faveur des Droits humains¹⁰⁶. Il faudrait donc concevoir, hors des institutions contrôlées par l'arbitrage étatique, des formes institutionnelles nouvelles au plan international susceptibles de donner sens à une société civile internationale, différente dès lors de ce qu'on appelle communément aujourd'hui (et abusivement) la « communauté internationale » et structurellement différente aussi des formes associatives prises jusqu'à présent par l'action collective dans le domaine des Droits humains, sans autre responsabilité qu'une mission auto-proclamée.

Sur ce point précis, il nous a semblé que la philosophie de Ladrière non seulement en appelait aujourd'hui à la nécessité politique d'une « imagination institutionnelle¹⁰⁷ », mais qu'à la différence de beaucoup d'autres tentatives philosophiques soulignant le même enjeu, cette philosophie permet de penser ce que signifie, en politique aussi, l'« invention de la réflexivité¹⁰⁸ » en tant que médiation de la raison pratique.

106. Il nous faudrait bien entendu développer spécifiquement ce point. Notre hypothèse est que seule une forme d'action civile internationale pourrait, par une institutionnalisation réflexive, permettre de vérifier la corrélation effective entre, d'un côté, un élargissement de sa reconnaissance par l'identification des populations concernées et, d'un autre côté, un accroissement des garanties d'engagement dans les processus d'instauration de la justice. Cette vérification proviendrait précisément de la mise en débat des formes concrètes prises, en fonction d'une visée de solidarité, à des processus d'instauration de la justice. Cette tendance est lisible, à mon sens, dans les différentes missions civiles auxquelles les Nations Unies ont été amenées à recourir, même si, du point de vue que nous avons développé, celles-ci sont soumises à un mode d'institutionnalisation inadéquat à leur forme d'action. Cette situation institutionnelle les confine d'ailleurs généralement dans des missions de contrôle.

107. Pol, p. 387.

108. Pol, p. 388.