



Aymeric MARTINEZ

**Entre autonomie et vulnérabilité :
La dignité humaine au cœur de l'action humanitaire**

Mémoire de Master 1 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie

Spécialité : Histoire de la philosophie et philosophies du langage

Sous la direction de Mme. Marlène Jouan

Année universitaire 2014-2015

Remerciements

Je présente mes remerciements à ma directrice de mémoire, Mme. Marlène Jouan, ainsi qu'à M. Denis Perrin et à toutes les personnes qui ont, de près ou de loin, semé une graine dans mes travaux.

Sommaire

AVANT L'HUMANITAIRE.....	11
DE L'HUMANITE A L'HUMANITAIRE.....	11
LES ACTEURS DE L'HUMANITAIRE.....	12
LES RAISONS DE L'ACTION HUMANITAIRE.....	14
QUELLES CONCEPTIONS DE LA DIGNITE ?.....	15
LA SOUVERAINETE DE L'INDIVIDU.....	19
L'AUTONOMIE CHEZ KANT.....	20
MILL ET LE GOUVERNEMENT DE SOI.....	22
THEORIE « HIERARCHIQUE » DE L'AUTONOMIE PERSONNELLE CHEZ FRANKFURT.....	23
L'APPROCHE NATURALISTE.....	27
FAIBLESSE DE LA VOLONTE.....	29
LA DIGNITE EN DROIT INTERNATIONAL.....	36
LA DIGNITE DANS L'ACTION HUMANITAIRE.....	37
POLITIQUE DU DEVELOPPEMENT.....	39
L'APPROCHE PAR LES CAPABILITES.....	41
L'ETHIQUE DU CARE.....	43
QU'EST-CE QUE LA VULNERABILITE ?.....	48
QUELLES REPOSES AUX SITUATIONS DE VULNERABILITE ?.....	50
LA RESILIENCE.....	53
LA REDEVABILITE.....	56

Introduction

« - Celui qui prend sur lui d'accomplir une acte individuel de charité, commençai-je, attente à la nature de l'homme et fait fi de la dignité personnelle de son obligé. Par contre, l'organisation de la "charité sociale" et la question de la liberté individuelle sont deux choses différentes, mais qui ne s'excluent point. La bonne action privée continue à exister parce qu'elle correspond à un besoin de l'homme : au besoin vital d'exercer une influence directe sur son prochain. »

Féodor Dostoïevski, *L'Idiot*.

Lorsque nous parlons d'action humanitaire, ou bien de « faire de l'humanitaire », nous parlons tout d'abord de faire quelque chose. Dès lors que agissons, se pose la question de la légitimité que nous avons d'agir, de nos justifications, de l'évaluation de nos actions. Le tout n'étant pas simplement de faire, mais de bien faire quelque chose. A partir de là se déploient nos considérations éthiques. Celles-ci nous permettent non seulement de justifier nos actes à priori, en leurs étant chronologiquement antérieurs, mais aussi de les évaluer à postériori. Les courants éthiques actuellement dominants se sont développés à partir de l'humanisme des Lumières qui prend l'humain comme point de départ de toute réflexion, et qui fait de la rationalité humaine l'attribut par lequel le progrès moral et social devient possible. Cette rationalité permet de « découvrir » des principes moraux, de les évaluer et de les justifier. L'humain peut, de lui-même, appréhender la moralité dont il est le dépositaire. C'est-à-dire qu'il peut, par sa rationalité, découvrir les préceptes moraux sans avoir besoin d'un médiateur qui ferait le lien entre l'homme du commun et une connaissance morale accessible aux seuls érudits formés à cette tâche, comme c'était le cas des prêtres. Cette nouvelle conception morale, qui se distingue par son universalisme et ses fondements a priori, s'est largement développée depuis la tradition humaniste et continue d'influencer, sinon de déterminer, toutes nos considérations éthiques actuelles, et donc la manière de faire de l'humanitaire, qui sera le point de départ de notre réflexion.

Le terme humanitaire est formé du nom commun humanité auquel est accolé le suffixe adjectival –aire. Nous pouvons donc dire qu'est qualifié d'humanitaire ce qui a trait à l'humanité, et plus précisément, à sa préservation, à son maintien, et à son développement. Une action humanitaire est donc une action ayant pour but de préserver, de maintenir ou de développer la vie des personnes humaines ainsi que leurs capacités. Par personne humaine, ou personne, nous entendons un être dont certaines capacités spécifiques telles que la rationalité, la capacité à se projeter dans l'avenir ou celle d'évaluer une action à priori et à posteriori, le distingue des animaux non-humains, que ces capacités soient en cours de réalisation, comme c'est le cas chez le nourrisson et l'enfant, fonctionnelles, comme c'est le cas chez l'adulte, perdues, comme c'est le cas chez les vieillards séniles, ou dans l'impossibilité de fonctionner, de manière temporaire ou définitive, comme c'est le cas chez un individu dans le coma ou atteint de certains types de handicaps mentaux. Mais nous entendons aussi par là un être sensible qui doit répondre à certains besoins, tels que se nourrir, se loger ou nouer des relations avec ses semblables, et qui dispose des capacités pour ce faire dans ses conditions normales de fonctionnement, c'est-à-dire si certaines influences environnementales, sociales ou économiques n'ont pas altéré lesdites capacités ou leur possibilité d'être rendues fonctionnelles. Nous reviendrons sur les différentes capacités humaines par la suite, dans la première partie pour ce qui est de la rationalité et de l'idéal éthique qui lui correspond, l'autonomie, que nous allons introduire ci-après, et dans la seconde partie pour ce qui est des autres capacités humaines dont nous donnerons le détail ainsi que les raisons pour lesquelles elles doivent être préservées. La pensée éthique actuelle et l'action humanitaire ont toute deux l'humain au centre de leur réflexion et de leur pratique.

C'est donc à partir de la pensée humaniste que s'est développée l'action humanitaire sous l'angle par lequel nous l'analyserons, l'éthique de l'autonomie inaugurée par Kant. Pour l'instant, nous nous contenterons de définir l'autonomie comme la capacité à se donner et suivre sa propre loi. Deux remarques tout d'abord : Premièrement, il ne s'agit pas pour nous de proposer ici une éthique de l'humanitaire. Notre propos n'est pas normatif, il ne dit pas comment nous devrions faire de l'humanitaire. Il s'agit simplement de donner une description des motifs et des manières de faire, et de les évaluer à l'aune de nos conceptions éthiques actuelles, sachant que, comme nous l'avons dit précédemment, l'action humanitaire et l'éthique actuelle possèdent le même « code génétique ». Deuxièmement, lorsque nous parlons d'action humanitaire, il s'agit de la tradition humanitaire moderne telle qu'elle est apparue avec Henri Dunant et le Mouvement Croix-Rouge, ceci afin de nous permettre de

comprendre la genèse d'une nouvelle conception des relations internationales, et plus précisément de l'action humanitaire depuis 1948, date d'entrée en vigueur de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme et du Citoyen. Les types d'actions humanitaires dont nous traiterons ici seront l'aide d'urgence et l'aide au développement.

Sauver des vies, alléger les souffrances et préserver la dignité humaine : telle est la ligne de conduite principale de l'action humanitaire. Or si la vie a besoin d'être sauvée c'est qu'elle est, par essence, vulnérable. Si la dignité doit être préservée, cela laisse penser qu'elle peut être perdue, ou du moins détériorée. Mais de quelle dignité parle-t-on ici ? Que la vie humaine soit vulnérable et donc que l'humain soit vulnérable, ou du moins, puisse se trouver en situation de vulnérabilité durant le cours de sa vie, nul n'en pourrait douter. Sauf peut-être les penseurs et théoriciens de l'autonomie, qui représente la valeur philosophique dominante de l'éthique actuelle. Entendons-nous bien : notre but n'est pas de refuser ou d'enterrer l'idée d'autonomie, loin de là. Il s'agit plutôt de penser ou repenser l'autonomie au sein d'une démarche qui a pour objet (ou plutôt comme sujets) les personnes vulnérables ou en situation de vulnérabilité. Car c'est bien au bénéfice de ces personnes que nous « faisons de l'humanitaire ». Nous avons donc d'un côté une éthique de l'autonomie qui semble considérer l'humain comme un être essentiellement rationnel, auto-suffisant par nature, capable de se fixer ses propres fins et de les atteindre par ses propres moyens, et comme détaché de toute sensibilité ou influence de son environnement ; et de l'autre des personnes humaines, sensibles puisqu'elles peuvent souffrir, dépendantes des autres pour la préservation de leur vie et de leur dignité, soumises à la maladie, à la guerre, ainsi qu'aux caprices et aux aléas de la nature, et donc fondamentalement vulnérables c'est-à-dire, selon l'étymologie latine du terme (*vulnus*), exposées à la blessure. Nous montrerons comment l'action humanitaire tente de fournir des solutions à la vulnérabilité tout en préservant et en cherchant à développer l'autonomie des personnes en fondant son principe sur le concept de dignité humaine, et comment elle tente de concilier différentes définitions de la dignité afin de concilier les libertés individuelles et une certaine forme d'égalité des conditions de vie.

Pour cela, nous commencerons par déterminer ce que nous entendons actuellement lorsque nous parlons d'action humanitaire, quels en sont les principaux intervenants et quels sont ses motifs. Nous introduirons ensuite le concept de dignité ainsi que ses différentes conceptions avant de passer en revue l'évolution de la pensée sur l'autonomie à travers Kant, Mill et Frankfurt. Par la suite, nous analyserons des critiques de la rationalité à travers l'approche naturaliste de l'éthique et les cas de faiblesse de la volonté. Dans une seconde partie nous

montrons comment la dignité s'est imposée comme un concept incontournable en droit internationale ainsi que sa prépondérance dans l'aide d'urgence et l'aide au développement, et comment elle reste un concept transversal aussi bien dans les nouvelles approches du développement que dans les solutions apportées pour réduire la vulnérabilité des bénéficiaires de l'aide humanitaire. Nous en profiterons aussi pour analyser comment l'éthique du care cherche à redéfinir le sujet moral en incluant la vulnérabilité comme condition humaine, et la manière dont nous pouvons penser les conditions de vulnérabilité et les situations de vulnérabilité afin de fournir des solutions qui respectent l'autonomie des personnes.

PARTIE I

-

Idéal humain et éthique humanitaire

Chapitre 1 – L’action humanitaire

Avant l’humanitaire

L’aide aux plus démunis n’apparaît pas avec l’action humanitaire. La charité chrétienne qui est, dans l’acceptation qui nous intéresse ici, l’amour des hommes, rendait déjà désirable le bien-être d’autrui et encourage les croyants à œuvrer pour lui. Le zakât, troisième pilier de l’islam, commande aux fidèles de donner aux plus pauvres une partie de leur revenu. Dans la tradition hébraïque, la tzedaka, aumône faite aux indigents, doit être donnée car la générosité est justice. Ces différentes actions de charité (nous utilisons ce terme par commodité bien qu’il ne traduise pas correctement l’idée contenue dans le zakât ou la tzedaka) sont accomplies au profit du bien-être commun. Elles sont un devoir envers Dieu, si bien qu’on peut considérer qu’elles sont une obligation seulement si l’on considère que Dieu existe. Dans la pensée occidentale, la philosophie des Lumières transformera le devoir de charité en un idéal de « solidarité », ou de « fraternité », qui deviendra une obligation de l’homme envers l’homme. L’action de solidarité est un devoir moral qui résulte de la prise de conscience de l’état d’interdépendance dans lequel les hommes sont les uns vis-à-vis des autres qui les poussent à s’aider mutuellement. Elle est intimement liée à l’idée d’humanité comprise comme « sentiment de bienveillance pour tous les hommes » qui « se tourmente des peines des autres et du besoin de les soulager »¹. Les hommes doivent donc être solidaires entre eux car ils ont besoin les uns des autres, et agir avec humanité, c’est-à-dire chercher à soulager la souffrance d’autrui.

De l’humanité à l’humanitaire

Ce que nous appelons aujourd’hui l’action humanitaire est né en 1859, sur le champ de bataille de Solferino. Un médecin Suisse, Henri Dunant, constatant le lourd bilan en pertes humaines, relatera son expérience dans un livre intitulé *Souvenir de Solferino*. En 1863, il

¹ Denis Diderot et Jean le Rond D’Alembert, *L’encyclopédie*, « humanité », 1751

participe à la création du Comité international de secours aux militaires blessés qui deviendra quelques années après le Comité International de la Croix-Rouge (CICR), qui regroupe les différentes sociétés du Mouvement de la Croix-Rouge et du Croissant-Rouge. Son mandat est simple : sauver des vies, alléger la souffrance et préserver la dignité humaine. La première forme d'action humanitaire fut de porter secours aux blessés en temps de guerre, par souci d'humanité. L'*humanité* est d'ailleurs le premier des Principes fondamentaux de la Croix-Rouge et du Croissant-Rouge : « c'est la compassion, l'entraide, le geste vers l'autre pour le secourir, le protéger »². C'est donc une action qui se fait par humanité, mais aussi pour l'humanité, ou plutôt pour les personnes qui composent cette humanité. Cette préoccupation pour l'humanité est héritée de l'humanisme des Lumières qui place l'homme au centre de toute réflexion morale. Elle reste prépondérante dans toutes les formes que revêt l'action humanitaire, car d'une assistance aux blessés de guerre, elle s'est rapidement diversifiée pour pouvoir endiguer les maux qui touchent l'humanité. Lorsque nous parlons d'action humanitaire, nous en distinguons deux catégories. La première, l'aide d'urgence, a pour but de fournir une assistance aux personnes victimes de catastrophes ou de conflits armés. Cette aide se traduit principalement en soutien médical et sanitaire ainsi que par l'envoi de colis alimentaire. Lui est aussi associé tout le travail de déblayage après une catastrophe (tsunami, bombardement, etc.) ainsi que le soutien psychologique. La seconde catégorie, l'aide au développement, a pour visée de fournir des moyens d'assistance technique, matérielle et financière afin de favoriser le développement. Pour l'instant, nous nous contenterons de dire que l'idée de développement est intimement liée à la notion de progrès, qui tend à faire évoluer l'humanité vers un but idéal. Dans les théories du développement, le développement économique est le paradigme du progrès. L'aide humanitaire est souvent assimilée exclusivement à l'aide d'urgence, c'est pour cela que nous parlons d'action humanitaire, en tant qu'elle regroupe différents types et méthodologie d'action visant la préservation et le bien-être des personnes humaines.

Les acteurs de l'humanitaire

² Comité international de la Croix-Rouge, « Les Principes fondamentaux de la Croix-Rouge et du Croissant-Rouge », Publication CICR, 1996, réf. 0513

Quand on pense aux acteurs de l'humanitaire, on est davantage saisie par l'image des « *french doctors* » dispensant leurs soins aux abords des champs de bataille que par celle des logisticiens gérant l'envoi de matériel depuis un bureau, ou du personnel des centres d'appels collectant des fonds précieux. Mais les rouages de la mécanique humanitaire sont nombreux et variés, et pour ne pas se perdre en énumération nous distinguerons trois grands types d'acteurs. Tout d'abord les acteurs publics, nationaux ou internationaux, qui interviennent, dans le premier cas, par le biais de leurs ministères ou de leurs agences publiques de développement, et dans le second, par des Organisations Internationales Gouvernementales (OIG), telles que l'UNICEF ou le Conseil de l'Europe. Ensuite on trouve les acteurs *sui generis* principalement représentés par le Comité International de la Croix-Rouge. Il est le dépositaire du Droit International Humanitaire, et le garant de prérogatives publiques, même s'il n'a pas le statut d'organisation publique. Pour finir, on considère que les acteurs privés occupent la dernière part du terrain³. Ils sont principalement représentés par les Organisations Non Gouvernementales (ONG) parmi lesquelles on peut citer Oxfam ou Handicap International. De nombreuses entreprises privées ont aussi fait leur entrée dans les différents domaines de l'action humanitaire, que ce soit pour la reconstruction, les installations sanitaires ou tout autre programme de développement. Initiée par les Etats-Unis en Afghanistan, la sous-traitance par des filières privées est devenu monnaie courante. D'un intervenant qui agit pour répondre aux besoins d'un bénéficiaire, on glisse vers un intervenant qui répond à un cahier des charges pour satisfaire un client (le bailleur de fond)⁴. Le tableau ne serait pas complet si l'on n'y incluait pas les intervenants militaires, tels que les équipes provinciales de reconstructions ou encore les Action Civilo-Militaires (ACM) qui, « vis[ant] à faciliter l'exécution des missions opérationnelles [...] en favorisant l'acceptation et le soutien des populations concernées »⁵, ne font que brouiller la frontière entre intervenants civiles et militaires par la politique du « un sac de bombe, un sac de riz ». Pour terminer, n'oublions pas un dernier type d'intervenant, que l'on pourrait qualifier d'indirect, les donateurs et les bailleurs de fond. Dans la première catégorie nous rangeons les donateurs privés, et plus spécifiquement tous les individus de la société civile qui fournissent différents moyens matériels ou financiers. Et dans la seconde les donateurs privés tels que les fondations, ou public, qu'ils soient nationaux comme c'est le cas de différents états, ou internationaux tel que la Banque Mondiale ou le Fond Monétaire International (FMI). Ils ont tous un impact

³ Francisco Rubio et Christelle Huré, *Dictionnaire pratique de l'humanitaire*, Paris, Ellipses, 2010, pp. 9-10

⁴ Cf. Pénélope Larzillière et Michel Galy, « Au risque du refus ? », *Humanitaire* [En ligne], 24 | mars 2010, mis en ligne le 04 juin 2010. URL : <http://humanitaire.revues.org/701>

⁵ Francisco Rubio et Christelle Huré, *Dictionnaire pratique de l'humanitaire*, Paris, Ellipses, 2010, p. 11

important dans la manière dont sont mis en place différents programmes d'urgence ou de développement en tant que le bon déroulement des programmes, bien souvent selon leurs propres prérogatives, va justifier de l'octroi de nouveaux fonds, ou au contraire induire le retrait des financements. Ce qu'il est important de noter ici, c'est que l'action humanitaire actuelle provient essentiellement des pays développés, et plus particulièrement du monde occidental, et se fait au profit des pays en voie de développement. Le courant éthique dominant qui fonde les valeurs qui justifient l'action humanitaire est issu de la philosophie occidentale, de même que les mécanismes politiques qui s'affairent à mettre en œuvre les programmes d'aide d'urgence et d'aide au développement. A partir de là, le risque est grand de faire de ces valeurs un nouvel instrument de domination. Rappelons pour mémoire que les Etats-Unis avait fait de l'Amérique Latine le terrain de jeu naturel de sa politique extérieure après que la France et le Royaume-Unis se soient appropriés, quasiment à eux seuls, à quelques exceptions près, une grande partie de ce qu'il restait du monde, à savoir l'Afrique et l'Asie, grâce à la mission « civilisationnelle » dont il s'étaient eux-mêmes investis.

Les raisons de l'action humanitaire

Le mandat du CICR, sauver des vies, alléger la souffrance et préserver la dignité humaine, sert de postulat à tous les organismes qui fournissent une aide d'urgence. Considérons indépendamment les trois propositions que contient ce mandat. La première, sauver des vies, découle du fait qu'on considère que la vie humaine possède, en elle-même, une certaine valeur et donc qu'elle mérite d'être sauvée. Cette conception n'est pas nouvelle, la tradition judéo-chrétienne considère déjà que la vie humaine, en vertu de son origine divine, est sacrée, qu'elle est incessible et inaliénable. Mais pour qu'elle soit encore une valeur actuelle, il fallut lui faire subir un processus de laïcisation, et définir ce qu'est cette valeur. Pour l'instant nous nous contenterons de dire qu'il y a une valeur inhérente à la vie humaine, et que chaque vie mérite d'être vécue. Mais chaque vie mérite-t-elle d'être vécue sous n'importe quelle condition ? La seconde proposition, alléger la souffrance, considère que la souffrance n'est pas acceptable pour la vie humaine. La souffrance que l'on vit, ou celle que l'on voit, mine, isole, révolte. Pourquoi moi ? Pourquoi eux ? Pourquoi la souffrance ? Mais qu'est-ce au juste que la souffrance ? Quand parle-t-on de douleur et quand parle-t-on de souffrance ? Paul Ricœur rapporte la douleur au corps et la souffrance à la réflexivité, au langage et au rapport à

soi. Mais la douleur, comme expérience prolongée, induit une souffrance. De même que la souffrance ne va pas sans une certaine forme de somatisation par laquelle elle est aussi vécue corporellement. Ce rapport indivisible entre douleur et souffrance amène Ricœur à parler du *souffrir*. Souffrir, c'est d'abord souffrir d'une altération du rapport à soi ou à autrui. En souffrant, nous avons une désagréable expérience de notre corporalité. Nous pouvons essayer de communiquer cette souffrance, mais elle reste inaccessible à celui qui ne souffre pas. Cette « incommunicabilité » de la souffrance isole. Mais souffrir, c'est aussi souffrir d'une diminution de sa puissance d'agir⁶. Notre corps nous trahit, nos facultés s'amointrissent, notre esprit même semble diminué. Pourtant nos aspirations semblent inchangées. Mais par défaut de capacités physiques ou défaut de volonté, nous ne sommes pas capables de les réaliser, et cette incapacité grandit encore notre souffrance. Vouloir soulager la souffrance, c'est d'abord considérer qu'elle n'est pas une condition acceptable pour l'être humain, qu'une vie qui souffre, c'est une vie diminuée. Pour autant, est-ce considérer qu'une vie dans la souffrance mérite moins d'être vécue qu'une vie sans souffrance ? Si l'on considère qu'il existe une valeur inhérente à la vie, alors toutes les vies ont la même valeur. Cette valeur, ce serait la dignité humaine. Donc, il existerait, ontologiquement, une dignité inhérente à la vie humaine. Mais toutes les vies sont-elles également dignes d'être vécues ? Certes, il y a des conditions d'existences qui sont plus désirables que d'autres. Mais y-a-t-il des conditions d'existence qui sont plus dignes que d'autres ? Car si l'on estime que l'être humain doit vivre dans la dignité, cela suppose qu'il puisse vivre hors de la dignité, ou qu'il y a des conditions d'existences qui ne sont pas dignes de l'être humain. Mais avant de savoir sous quelle conditions on considère ici que l'être humain est digne, il nous faut définir ce qu'est la dignité humaine et dans quelle sens elle est comprise dans l'action humanitaire afin de savoir ce que signifie réellement la troisième proposition, respecter la dignité humaine. Rappelons avant cela que l'aide au développement s'appuie aussi sur ces trois propositions, ainsi que sur la notion de progrès orientée vers une rationalisation d'un ordre éthique et le libre développement de l'individu et de ses possibilités entériné par un système de droit.

Quelles conceptions de la dignité ?

⁶ Philippe Svandra, « Douleur et souffrance, sur les pas de Paul Ricœur », *Soins psychiatrie*, Sept-oct. 2012, pp. 14-17

Dans son livre *Petit traité de dignité humaine*, Éric Fiat distingue cinq conceptions de la dignité. La première qu'il définit est la conception bourgeoise. Valeur érigée par la bourgeoisie en contrepoids de l'honneur réservé à la noblesse, elle établit, contrairement à cette dernière, la valeur d'un homme dans sa conduite plutôt que de son état, sa naissance. Être digne, c'est savoir se tenir, se contenir, se maintenir. Retenir ses « élans corporels », réfréner ses effusions sentimentales, ou encore ne rien laisser transparaître de sa misère. Cette conception est hiérarchisante et discriminante. Comme Fiat le rappelle, dans cette conception « tous les hommes ne sont pas digne, et tous les hommes qui le sont ne le sont pas également »⁷, tous les hommes n'ont donc pas la même valeur. Pourtant, avant que la bourgeoisie s'empare de la dignité, les religions monothéistes, ou plutôt l'*Ancien Testament*, avaient postulé que, Dieu ayant fait l'homme « à [son] image, selon [sa] ressemblance »⁸, tous les hommes sont investis d'une même valeur. La vie humaine, en tant que don de Dieu, est sacrée, et c'est en cela que consiste sa dignité. C'est une valeur ontologique qui n'admet aucune hiérarchie. Ce qu'il est aussi intéressant de noter ici, c'est qu'en faisant l'homme à son image, Dieu a fait l'homme libre. La conception monothéiste à l'avantage de rendre la dignité humaine inaliénable et universelle (Quoiqu'il eut encore fallut attendre que tous les êtres humains soient des hommes). Mais cette conception n'est valide que dans l'hypothèse que Dieu existe. Pour que la dignité soit, avec ou sans l'existence de Dieu, une valeur universelle et inaliénable, il fallut attendre Kant. Dans ses *Fondements de la métaphysique des mœurs*, le philosophe de Königsberg opère une distinction entre la valeur relative, ce qui a un prix, et la valeur intrinsèque, ce qui a une dignité.

« Ce qui a un prix peut être aussi bien remplacé par quelque chose d'autre, à titre d'*équivalent* ; au contraire, ce qui est supérieur à tout prix, ce qui par suite n'admet pas d'*équivalent*, c'est ce qui a une dignité. »⁹

Les hommes sont digne car en chacun d'eux est présente la loi morale, et elle est présente du fait de la nature raisonnable de l'homme. Le fondement de l'existence de la loi morale se trouve dans les principes à priori de la raison pure, c'est-à-dire avant toute expérience et en dehors de toute expérience. Dire de l'homme qu'il a une dignité, c'est dire qu'il doit être toujours considéré comme une fin en soi et jamais simplement comme un moyen. Kant opère ainsi une démocratisation de la dignité par rapport à la conception bourgeoise, et une laïcisation par rapport à la conception monothéiste. Fiat nous rappelle que dans la conception

⁷ Éric Fiat, *Grandeur et misère des hommes. Petit traité de dignité humaine*, Larousse, Paris, 2010, p. 123

⁸ *Ancien Testament*, Genèse 1-27

⁹ Emmanuel Kant, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, Nathan, Paris, 2004, p. 74

kantienne, « tous les hommes sont dignes d'une dignité absolue et doivent être respectés, et ceci, même si Dieu n'existait pas »¹⁰. Malgré le fait que tous les hommes soient dignes, certaines conditions d'existence, comme la pauvreté ou la maladie, peuvent les faire se sentir indignes. Dès lors, qu'est-ce qui peut permettre à l'homme de s'ouvrir au sentiment de sa dignité ? La quatrième conception, la conception relationnelle, est héritée de la philosophie hégélienne et s'inscrit dans la continuité de la conception kantienne. Elle considère, dans la lignée de Kant, que tous les hommes sont dignes. Mais pour qu'il en prenne conscience, l'homme a besoin d'autrui, qui par sa reconnaissance lui permet d'accéder à cette dignité. En reconnaissant la dignité qui est en moi, l'autre me permet d'y accéder pleinement. Fiat nous dit que, dans cette conception, la dignité est présente en l'homme comme la rose dans la graine de rose, c'est-à-dire en puissance, et que c'est par le regard d'autrui que vient s'actualiser cette dignité. Même si nous savons que nous sommes dignes, c'est parce que l'autre avoue reconnaître en nous la dignité que nous pouvons la sentir. « [...] On ne perd pas sa dignité, mais [...] on peut en perdre le sentiment »¹¹. La conception moderne est la dernière définie. Selon Fiat, elle prend sa source dans deux passions. Premièrement dans la passion démocratique, et ses idéaux de liberté et d'égalité. Dans celle-ci, la dignité va de pair avec l'indépendance, comprise comme indépendance à l'égard du corps social. L'homme est autonome s'il peut subvenir à ses besoins par ses propres efforts. Mais au-delà d'une simple réponse à des besoins, la vie doit aussi être le lieu de la réalisation de l'existence. L'homme doit pouvoir jouir de sa vie, jouir de son existence. Alors, il y a des conditions d'existence qui ne sont pas dignes de l'homme : « La misère, indigne de la dignité de l'homme en ceci qu'elle le réduit à l'effort pour persévérer dans l'être »¹². Deuxièmement, la dignité prend aussi sa source dans la passion technique, dans la maîtrise que l'homme a de la nature à l'extérieur de lui, mais surtout à l'intérieur de lui. La perte de nos facultés peut être perçue comme une diminution voir une perte de notre dignité. La vieillesse, la maladie, le handicap, toutes ces conditions réduisent nos capacités d'agir. Nous devenons dépendants des autres. Nous ne sommes plus capables de maîtriser notre propre corps. Nous sommes diminués dans nos capacités, et nous nous sentons diminués dans notre dignité. Dans cette conception, il y a des conditions d'existences qui sont plus dignes que d'autre. Fiat craint que les modernes aient réintroduit le « dignitomètre » bourgeois qui donnerait de nouveau plus de dignité à certains hommes qu'à d'autres. Il craint le retour à une dignité posturale, selon laquelle la dignité

¹⁰ Éric Fiat, *Grandeur et misère des hommes. Petit traité de dignité humaine*, Larousse, Paris, 2010, p. 141

¹¹ *Ibid.*, p. 199

¹² *Ibid.*, p. 210

dépendrait d'une certaine indépendance ou d'une certaine maîtrise, qui remettrait en question la conception ontologique kantienne de la dignité. Pourtant, dans la conception moderne ce qui peut devenir indigne ce n'est pas l'homme, ce sont ses conditions d'existence. Mais cela veut-il dire que, certaines conditions d'existence étant moins digne que d'autre, certaines vie sont moins dignes d'être vécues, voir même que certaines vies sont indignes d'être vécues ? Et si tel était le cas, qui serait à même de juger quelle vie serait digne ou indigne d'être vécues ? Pour comprendre la distinction entre la conception kanto-relationnelle et la conception moderne, car ce sont elles qui intéressent notre propos, il faut en passer par l'examen du concept d'autonomie, avant de chercher à savoir quelles sont les conditions d'existences qui sont dignes de la dignité humaine, et quels sont les fondements de cette conception.

Chapitre 2 – L'autonomie

La souveraineté de l'individu

Le terme autonome nous vient du grec *autonomos*, « qui se régit par ses propres lois ». L'autonomie est la propriété de ce qui est autonome. A l'origine, le terme servait à désigner les cités grecques qui n'étaient pas sous la tutelle d'une autre cité, mais qui étaient souveraines, comme c'était le cas d'Athènes ou de Sparte. Ce n'est qu'avec le *Traité du gouvernement civil* de John Locke qu'apparaît l'idée d'un individu souverain. Dans l'état de nature, l'homme se trouve « dans un état de parfaite liberté »¹³, il est propriétaire de son corps, de sa conscience et de ses biens, pour autant qu'il est doué de raison et qu'il peut se diriger par elle, si bien qu'aucune autorité extérieure ne peut lui être imposée s'il ne l'a librement consenti. S'il peut se diriger par lui-même, c'est tout d'abord parce qu'il est libre, et que sa liberté « consiste à être exempt de gêne et de violence, de la part d'autrui »¹⁴, c'est-à-dire que la liberté consiste en une non-ingérence de la part d'un tiers, et qu'il peut jouir de cette liberté :

[...] On jouit d'une véritable liberté, quand on peut disposer librement et comme on veut de sa personne, de ses actions, de ses possessions, de tout son bien propre, suivant les lois sous lesquelles on vit, et qui font qu'on n'est point sujet à la volonté arbitraire des autres, mais qu'on peut librement suivre les siennes propres.¹⁵

Ensuite, c'est parce qu'il est doué de raison que l'homme dispose de l'autorité suffisante pour conduire sa propre vie, car il peut de lui-même appréhender les lois naturelles, auxquelles il doit se soumettre :

L'état de nature a la loi de la nature, qui doit le régler, et à laquelle chacun est obligé de se soumettre et d'obéir : la raison, qui est cette loi, enseigne à tous les hommes, s'ils veulent bien la consulter, qu'étant

¹³ John Locke, *Traité du gouvernement civil*, Paris, Garnier-Flammarion, 1984, p. 173

¹⁴ *Ibid.*, p. 218

¹⁵ *Ibid.*, p. 219

tous égaux et indépendants, nul ne doit nuire à un autre, par rapport à sa vie, à sa santé, à sa liberté, à son bien.¹⁶

L'état de liberté dans lequel se trouve naturellement l'homme, ainsi que sa raison, sont les fondements de l'autorité qu'il a sur lui-même, de sa souveraineté. Cette souveraineté fait aussi office de restriction quant à l'intervention d'un individu dans la vie d'un autre. La liberté est définie négativement. Une autorité extérieure à l'homme n'est donc légitime que s'il l'a librement consenti. Les hommes s'associent librement par contrat afin de constituer un Etat garant des droits naturels que sont la liberté individuelle et la propriété privée, et peuvent légitimement s'opposer à l'Etat si celui-ci bafoue leurs droits naturels. Cette conception libérale, selon laquelle le rôle de l'Etat est principalement de respecter et de préserver les libertés individuelles, se retrouvera dans la philosophie de John Stuart Mill qui servira support à l'autonomie personnelle. Mais avant de parler d'autonomie personnelle, nous devons d'abord définir c'est qu'est l'autonomie pour son inventeur, Emmanuel Kant.

L'autonomie chez Kant

Chez Kant, l'autonomie est d'abord une autonomie morale. Après une morale de l'obéissance qui rendait l'individu responsable vis-à-vis d'une autorité extérieure, il s'agissait de le rendre responsable vis-à-vis de lui-même. Car comment tenir l'individu pour responsable de ses actes si sa volonté n'est pas libre et donc capable de s'autodéterminer ? Emmanuel Kant, s'inspirant de la philosophie des Lumières, invente l'autonomie¹⁷, qu'il attribue à tous les êtres doués de raison. L'autonomie morale est « dirigée contre la dépendance à la nature en soi, celle qui nous rend *immoral* à savoir : incapables d'*agir* par nous-mêmes ou de faire un usage *pur* de notre raison »¹⁸. Mais de quoi l'autonomie est-elle la propriété ? Nous avons déjà vu que pour Kant l'homme a une nature rationnelle. En plus d'une raison pure, il dispose d'une raison pratique (volonté) qui doit lui permettre de déterminer la moralité de ses actions. Mais pour que cette volonté puisse être le principe de la moralité, elle faut qu'elle puisse être déterminée uniquement par elle-même, en dehors de toute influences extérieures, c'est-à-dire qu'elle se donne sa propre loi, et non que ce soit un

¹⁶ *Ibid.*, p. 175

¹⁷ Voir : Jerome B. Schneewind, *L'invention de l'autonomie*, Paris, Gallimard, 2001

¹⁸ Marlène Jouan, « L'autonomie et les sens du consentement », Séminaire de M1, 2013

objet qui la lui donne, par le rapport qu'il entretient avec elle. La volonté peut être à elle-même sa loi car elle est libre :

La volonté est une sorte de causalité des êtres vivants, en tant qu'ils sont raisonnables, et la liberté serait la propriété qu'aurait cette causalité de pouvoir agir indépendamment de causes étrangères qui la déterminent [...].¹⁹

C'est donc la volonté, en tant qu'elle se donne sa propre loi, et que cette loi peut être érigée en loi universelle, qui est autonome. La liberté et la soumission à la loi morale sont une seule et même chose. Mais il fallait que ce qui institue la loi ait une valeur incommensurable, et donc une dignité. « *L'autonomie* est donc le principe de la dignité de la nature humaine et de toute nature raisonnable. »²⁰

Bien que chez Kant l'autonomie soit un concept essentiellement morale, on peut en distinguer une autre conception, bien qu'il ne la formule pas, dans son ouvrage *Qu'est-ce que les lumières*²¹. L'autonomie est encore une fois affaire d'indépendance, non vis-à-vis de la nature en soi, mais vis-à-vis d'une autorité extérieure. « *Sapere aude !* », ose penser (par toi-même) ! Chaque homme peut se faire savant, faire un usage public de sa raison, ne lui est requis pour cela que la liberté. Pour faire un usage public de sa raison, il lui faut une certaine liberté d'expression. La constitution politique doit lui permettre de s'exprimer librement, au moins dans le domaine public. Mais avant qu'il s'exprime, il faut qu'il ait réussi, par les efforts de son propre entendement, à atteindre une certaine liberté de pensée, une autonomie de pensée. C'est-à-dire que sans qu'il n'est besoin de tuteurs qui raisonnent à sa place, et qui maintiennent l'homme (tout autant qu'il s'y maintient lui-même par paresse ou lâcheté) dans la minorité. Puisqu'il a une nature rationnelle, il peut découvrir, à l'aune des commandements de la raison, les Lumières, qui ne sont rien d'autre que « la sortie de l'homme de sa minorité dont il est lui-même responsable »²². Mais pourquoi cette injonction penser par soi-même ? Nous l'avons déjà dit, Kant est le pivot de la transition entre la morale de l'obéissance et la morale de l'autonomie. Dans la morale de l'obéissance, le vulgaire, le « commun des hommes », a besoin de guides qui découvrent et lui enseignent ce que commande la morale. Or, dans la morale de l'autonomie, tous les hommes, armés de leur raison, sont à même de découvrir la loi morale. Mais encore faut-il qu'il est eu le courage de penser par eux-mêmes.

¹⁹ Emmanuel Kant, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, Nathan, Paris, 2004, p. 85

²⁰ *Ibid.*, p. 75

²¹ Cf. Marlène Jouan, « L'autonomie et les sens du consentement », Séminaire de M1, 2013

²² Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Traduction Piobetta, Texte en ligne (<http://webusers.imj-prg.fr/~david.aubin/cours/Textes/Kant-lumieres.pdf>), p. 1

Car ainsi « l'homme, qui est alors plus qu'une machine » pourra être traité « selon la dignité qu'il mérite »²³. Cette dernière forme une ébauche de ce qui deviendra par la suite l'autonomie personnelle, en cela que nous pouvons de nous-même et en nous-même découvrir, à l'aune des commandements de la raison, la manière de bien agir. Le déplacement qui s'opère pour arriver à l'autonomie personnelle, celle dont nous parlons lorsque nous parlons aujourd'hui d'autonomie, s'effectue de l'universel au particulier. D'une raison qui découvre des lois universelles que la volonté oblige à appliquer pour agir bien, on en arrive à agir en vertu d'un bien, personnel et subjectif, mais que nous sommes en droit de réclamer comme tel du fait de notre nature rationnelle. On retrouve cette conception de l'autonomie chez John Stuart Mill dans son ouvrage *De la liberté*.

Mill et le gouvernement de soi

Moins obligeante que la conception de Kant de l'autonomie comme obéissance à la loi morale, la conception de l'autonomie qui prime de nos jours est ainsi celle conceptualisée par Mill, qui conçoit l'autonomie comme la capacité à se gouverner soi-même, à l'autogouvernement (self-government), bien que ce dernier ne parle jamais, à proprement parler, d'autonomie, mais de liberté. Il développe la construction d'un individu pouvant faire des choix rationnels et étant capable de mettre en œuvre les moyens de les réaliser, et donc pouvant s'extraire de la tutelle de l'Etat. Le but de Mill est de recentrer la notion de bien sur l'individu. Refusant que celle-ci soit l'apanage d'une institution supérieure qui seule aurait autorité pour découvrir l'universel et obliger l'individu à s'y conformer, il fait du bien quelque chose de personnel, qui se trouve être pour la personne le meilleur choix possible en cela qu'elle l'a fait et qu'elle met en place les moyens pour y parvenir²⁴. Il élargit les limites de la conception kantienne en faisant de l'autonomie personnelle le moyen de découvrir le bien subjectif de chaque individu, tandis que chez Kant l'autonomie ne peut servir qu'à déterminer une connaissance objective. Les deux notions les plus importantes pour comprendre ce qu'est la liberté individuel (l'autonomie) chez Mill sont celle d'individualité et de choix. L'individualité fait de la décision quelque chose de personnel, en tant que l'individu fait usage de sa raison propre pour décider, malgré l'influence de facteurs extérieurs durant la

²³ *Ibid.*, p. 5

²⁴ Voir : John Stuart Mill, *De la liberté*, Paris, Gallimard, 2002

délibération. Néanmoins, il faut que la décision ne soit pas totalement conditionnée par ces facteurs, comme c'est par exemple le cas d'une décision en accord avec la coutume simplement parce que c'est la coutume²⁵. Le choix, en tant qu'il est personnel, permet réciproquement à l'individu de construire son individualité²⁶. Celle-ci devenant aussi réciproquement la raison pour laquelle l'individu peut légitimement revendiquer ses choix comme étant les meilleurs possibles pour lui-même, sans qu'aucune autorité extérieure ne puisse venir contester sa décision, sauf dans le cas où celle-ci causerait un tort à l'expression de la liberté individuelle d'un autre, ou affecterait des personnes qui dépendent de lui²⁷. Si l'individu peut donc rationnellement faire ses propres choix et mettre en œuvre les moyens de les réaliser, afin d'atteindre sa propre conception de la vie bonne et que nul ne peut le contraindre légitimement d'agir de telle ou telle manière, ou bien le faire l'instrument de la réalisation de ses propres fins, alors toute interaction extérieure s'opérant sur l'individu ne peut être réalisée sans que celui-ci y consente préalablement. C'est donc parce que l'individu peut pleinement jouir de sa liberté, ou de son autonomie, c'est-à-dire qu'il fait un choix le concernant, en accord avec son individualité, grâce à sa raison propre, qu'il convient, en toute situation et dans tous les cas où il est directement concerné, de considérer son autorité comme supérieure à toute autre. Contrairement à la conception kantienne, c'est l'individualité qui est le facteur de l'autonomie chez Mill, et qui sera repris par Frankfurt.

Théorie « hiérarchique » de l'autonomie personnelle chez Frankfurt

Afin de nourrir notre propos sur l'autonomie personnelle, examinons la théorie hiérarchique de l'autonomie développée par Frankfurt dans les années 70, car en proposant une réflexion et une évaluation de nos motifs d'action, elle introduit du relativisme dans l'autonomie, jugeant qu'il est possible que la réflexion sur les motifs qui font agir l'individu soient biaisés et ne lui appartiennent pas en propre, et peuvent faire agir la personne de manière non-autonome. Frankfurt constate que certaines occurrences du terme de *personne* peuvent tout autant inclure des animaux non-humains, qu'exclurent certains humains de la

²⁵ Cf. John Stuart Mill, *De la liberté*, Paris, Gallimard, 2002, p. 149

²⁶ *Ibid.*, p. 165

²⁷ *Ibid.*

définition de la personne²⁸. Toutes les personnes, en quelque sens que soit compris le terme de personne, possèdent des motivations et des désirs de premier ordre. Il propose alors de réduire cette définition en restreignant son application aux individus qui sont capables de former des désirs de second ordre (*second-order desires*)²⁹. Ces désirs de second ordre induisent une réflexion sur les motivations qui nous poussent à agir, il ne s'agit plus seulement de savoir ce que je désire, mais de savoir si je désire ce que je désire. Si une personne alcoolique désire boire, mais qu'elle ne désire pas avoir le désir de boire, alors soit elle cède à son désir de premier ordre et agit de manière non-autonome, soit elle choisit de ne pas boire, elle manifeste alors sa volonté, et en voulant que son désir de second ordre devienne effectif, elle en fait une volition de second ordre, et, de par ce choix, agit de manière autonome. Ce qu'il est intéressant pour nous de relever ici, est le fait qu'un individu n'est pas autonome, ou que son action n'est pas autonome, par le simple fait qu'il agit en vertu d'un choix personnel, puisque ce choix n'est pas fondé sur des motivations uniquement rationnelles, et que c'est la réflexion sur ces motivations qui permet de rationaliser un choix. Ce qui est important pour Frankfurt pour savoir si un individu agit de manière autonome, c'est la délibération qui permet l'*identification* de la personne à son désir de premier ordre³⁰. Si on doit chercher à savoir si on désire son désir de premier ordre, il faudrait chercher à savoir aussi si on désire son désir de second ordre et ainsi de suite jusqu'à l'infinie. L'identification permet de couper la chaîne des régressions en instituant des volitions de second ordre qui déterminent un jugement *décisif*. De nombreuses critiques ont été soulevées à cet endroit, la question étant de savoir à quoi la personne s'identifie, qui serait ce fameux *moi véritable*. Mais ce n'est pas ce qui nous intéresse ici. Ce qui est important pour nous, c'est de remarquer que pour Frankfurt c'est d'abord un désir, c'est-à-dire une certaine inclination sensible, qui détermine le premier motif d'une action. Ce n'est qu'ensuite que l'on cherche à savoir si l'on désire ce que l'on désire. C'est dans ce second temps qu'intervient la rationalité qui permet d'évaluer rétrospectivement notre désir de premier ordre. Par la suite, si nous nous identifions à ce désir, nous pouvons en faire une volition de second ordre, et donc agir de manière autonome. De plus, bien qu'il considère que le fait d'être un être rationnel est une condition nécessaire au fait d'être une personne autonome³¹, il considère que c'est par la volonté, ou par des volitions particulières,

²⁸ Cf. Harry G. Frankfurt, « Freedom of the Will and the Concept of a Person », in *The Journal of Philosophy*, 14 janvier 1971, p. 6

²⁹ *Ibid.*, p. 7

³⁰ *Ibid.*, p. 13

³¹ *Ibid.*, p. 12

que la personne peut agir de manière autonome³². Mais pour que l'on considère qu'une personne agit de manière autonome, il faut qu'elle ait la possibilité d'agir, c'est-à-dire qu'elle dispose des capacités lui permettant de faire de ses volitions de second ordre des attitudes conatives. Considérons une personne qui désire travailler pour, par exemple, sortir de sa condition de pauvreté. Elle évalue rationnellement ce désir dans un second temps, considère qu'elle désire désirer travailler, donc qu'elle s'identifie à ce désir, et qu'elle en fait une volition de second ordre. Elle est donc autonome par rapport à son désir de premier ordre. Néanmoins la structure sociale dans laquelle il est ne lui permet pas, pour une quelconque raison, de se procurer du travail. Il n'est donc pas en mesure de faire de sa volition une attitude conative. Un spectateur extérieur pourrait considérer, en le voyant, qu'il n'est pas autonome. Tout d'abord parce que ce spectateur pourrait se dire que même si cette personne désire travailler, elle est incapable de se « prendre en main » et qu'elle n'a donc aucune volonté. Mais aussi, et là nous nous éloignons quelque peu de Frankfurt, qu'elle n'est pas autonome au sens où elle est dépendante, par exemple de certaines prestations sociales. Une personne peut donc être autonome au sens où elle est capable de prendre des décisions rationnelles concernant sa propre existence, mais elle peut néanmoins être perçue comme non-autonome car elle ne dispose pas des capacités lui permettant de « réaliser » cette autonomie.

Nous avons donc plusieurs conceptions qui ne rapportent pas l'autonomie à la même chose. Pour Kant elle est la propriété de la volonté en tant qu'elle peut être à elle-même sa propre loi ; pour Mill, l'autonomie (liberté) provient du fait est que l'individu est capable de déterminer rationnellement son propre bien ; et pour Frankfurt, l'individu est autonome par rapport à ses désirs, à ses choix et à ses motivations lorsqu'il peut les identifier comme étant les siens. « L'autonomie-maturité »³³ chez Kant et la liberté chez Mill procèdent toute deux d'une définition négative de la liberté, comme indépendance à l'égard des déterminations externes ou d'une autorité extérieure. La liberté de la volonté (autonomie morale) a une définition négative car elle peut « agir indépendamment de causes étrangères qui la détermine [...] »³⁴, mais aussi une définition positive en tant qu'elle est capable de s'autodéterminer et d'agir selon des lois immuables. Chez Frankfurt, c'est aussi une conception positive de la liberté qui intervient car il cherche à déterminer dans quelle mesure une personne peut faire de ses désirs des volitions afin qu'il puisse réaliser ceux qui lui sont propres. Dans tous les cas, « l'autonomie est précisément cette propriété qu'à la volonté de pouvoir se conformer à des

³² *Ibid.*, p. 14

³³ Cf. Marlène Jouan, « L'autonomie et les sens du consentement », Séminaire de M1, 2013

³⁴ Emmanuel Kant, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, Nathan, Paris, 2004, p. 85

lois de la raison »³⁵, elle est toujours une capacité de choisir rationnellement. Mais elle ne dit rien de la possibilité de réaliser ces choix. Or l'idée actuelle d'autonomie (en tant que liberté positive) contient la notion d'accomplissement, la capacité réelle que nous avons de réaliser nos aspirations. Mais avant de chercher à savoir comment permettre à l'homme de réaliser ses aspirations, nous devons, puisque l'autonomie dépend toujours de l'articulation de la raison et de la volonté, éclaircir ce qu'il en est de ces deux concepts. Car l'approche universaliste initiée par Kant se confronte aux approches naturalistes de la rationalité ainsi qu'au relativisme culturelle. Ainsi, nous analyserons la rationalité à travers l'approche naturaliste, qui tente de concilier universalisme et relativisme. Puis nous examinerons les aspects psychologiques de la volonté à travers l'étude des cas de « faiblesse de la volonté ».

³⁵ Nathalie Maillard, *La vulnérabilité : une nouvelle catégorie morale ?*, Genève, Labor et Fides, Le Champs Ethique, 2011, p. 55

Chapitre 3 - Rationalité et volitions

L'approche naturaliste

Sans tomber dans les extrêmes de la sociobiologie, l'approche naturaliste de l'éthique permet de repenser l'humain comme un être avant tout biologique. Se basant sur les recherches en biologie évolutionniste et en sciences cognitives, elle propose de redéfinir les processus de moralisation en incluant des dispositions innées dans la construction de nos perceptions morales. Contre le « tout culturel et social » des théories en sciences sociales, la naturalisation de l'éthique n'affirme pas pour autant un « tout biologique », mais prône une *disposition à la moralité* à partir de laquelle peuvent se former, sous l'influence de l'environnement, diverses *règles morales*³⁶. La biologie évolutionniste a mis en avant des facteurs génétiques dans certains comportements moraux, comme l'altruisme entre apparentés, nommé « sélection de parentèle » et découvert par William Hamilton³⁷. Les sciences cognitives, quant à elles, ont démontré que certaines dispositions neurobiologiques influençaient nos prises de décisions, remettant en cause le primat de la raison sur le processus décisionnel, comme c'est le cas des « marqueurs somatiques » de Antonio Damasio³⁸ ou de l'influence des lobes préfrontaux dans le processus de moralisation³⁹. Ces différentes approches ont remis en cause ce que Jérôme Ravat appelle les « mythes de l'autonomie ». A savoir : celui de la *gouvernance rationnelle*, selon lequel les fonctions mentales seraient gouvernées par « un « moi » rationnel et substantiel ; celui de la *table rase*, qui considère l'esprit humain comme une feuille vierge sur laquelle le socioculturel et l'environnemental viennent écrire leurs caractères ; et celui de la *singularité humaine*, qui fait de l'humain une créature distincte des autres animaux par une différence d'essence, et non pas

³⁶ Jérôme Ravat, « Relativismes, universalisme et réalisme en morale. Approches naturalistes », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 12 | 2007, p. 85

³⁷ Voir : William D. Hamilton, « The genetical evolution of social behaviour », in *Journal of Theoretical Biology*, n°7, 1964

³⁸ Jérôme Ravat, « Autonomie et moralité à la lumière des approches naturalistes : la fin de l'autonomie rationnelle ? », in Marlène Jouan et Sandra Laugier (dir.), *Comment penser l'autonomie*, Paris, PUF, 2009, p. 361

³⁹ Jérôme Ravat, « Relativismes, universalisme et réalisme en morale. Approches naturalistes », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 12 | 2007, p. 84

de degré⁴⁰. Malgré cela, il considère néanmoins que ces approches « n'ont pas définitivement invalidés le concept d'autonomie rationnelle »⁴¹, mais qu'elle nous force à repenser sa définition. Pour appuyer son propos, Ravat nous parle tout d'abord des études de Turiel qui démontrent que la formation morale de l'individu commence dès l'âge de trois ans. A partir de cet âge il est déjà capable de distinguer ce qui relève de la morale et ce qui relève de la convention, et ce bien avant l'achèvement de son développement cognitif⁴². C'est donc qu'un *processus* de moralisation est déjà en marche avant même qu'on puisse le considérer comme moralement autonome. Puis, afin de ne pas tomber dans le piège du « tout génétique », Ravat met en avant le principe d'*épigenèse* qui, sous l'influence de détermination environnementales, contribuent à l'expression ou à l'inhibition de certains gènes, du fait de la plasticité neuronale. Ce qui implique que le programme génétique d'un individu ne suffit pas à déterminer ses comportements, mais que ceux-ci dépendent aussi des conditions environnementales qui permettront leur déclenchement en fonction de l'activation de certains gènes, ou de leur inhibition⁴³. Il propose par la suite une reconsidération de l'interaction nature/culture dans la formation de nos perceptions morales telle qu'elle est présentée par Richard Schweder⁴⁴. Anthropologue connu pour ses travaux sur les sociétés indienne, il distingue trois domaines éthiques innés, « l' "éthique de l'autonomie" (droits individuels, règles d'équité), l' "éthique de la communauté" (devoirs envers autrui, respect de l'harmonie sociale) et l' "éthique de la divinité" (respect de l'ordre sacré, évitement de la pollution, pureté morale) »⁴⁵. La hiérarchisation des domaines est ensuite déterminée par des facteurs sociaux ou culturels. Cela permet de dépasser la dualité nature/culture, et de penser la moralité comme le produit à la fois de la nature et de la culture. Ravat termine en considérant la rationalité dans une dimension uniquement biologique. Puisqu'il n'y a pas, entre l'humain et les autres animaux, de différence ontologique, il ne parle pas de raison, mais attribut les fonctions considérées comme constitutives de la rationalité (planification, réflexion, délibération) à une partie spécifique de notre cerveau, le cortex préfrontal, beaucoup plus

⁴⁰ Jérôme Ravat, « Autonomie et moralité à la lumière des approches naturalistes : la fin de l'autonomie rationnelle ? », in Marlène Jouan et Sandra Laugier (dir.), *Comment penser l'autonomie*, Paris, PUF, 2009, p. 360

⁴¹ Ibid., p. 357

⁴² Ibid., p. 365

⁴³ Ibid., p. 367

⁴⁴ Voir : Richard A. Schweder *et al.*, « The "Big Three" of Morality (Autonomy, Community, Divinity) and the "Big Three" explanation of suffering », in Paul Rozin et Allan M. Brandt, *Morality and Health*, New York, Routledge, 1997

⁴⁵ Jérôme Ravat, « Relativismes, universalisme et réalisme en morale. Approches naturalistes », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 12 | 2007, p. 85

développé chez nous que chez le reste du règne animal⁴⁶. Ajoutant à cela la capacité purement humaine de pouvoir rétrospectivement formulé des jugements moraux à l'endroit de nos actions, il nous permet de penser une autonomie rationnelle qui assume ses tenants naturaliste, et propose de reconsidérer le concept d'autonomie non comme une capacité figé mais comme « une dynamique », processus qu'il nommera *l'autonomisation*⁴⁷.

Faiblesse de la volonté

A partir de la théorie hiérarchique de l'autonomie de Frankfurt, on peut penser une personne que l'on qualifie d'autonome, et qui pourtant agit de manière non-autonome, nous dirons ici hétéronome. Il s'agit des cas de faiblesse de la volonté, ou de « faiblesse de volonté » comme le dit Elster, refusant de faire de la volonté une capacité substantielle de l'être humain⁴⁸. Davidson, tout d'abord, définit celle-ci comme une « action contre son meilleur jugement »⁴⁹, replaçant le bien dans la subjectivité de l'individu et non dans une connaissance objective. Le but est d'étudier les cas de faiblesse de la volonté dans une relation à la rationalité pratique. Car lorsqu'on évalue si une personne agit ou non de manière autonome, c'est toujours en fonction de sa capacité à déterminer rationnellement où est son bien et à agir en direction de ce bien. Mais on pourrait se demander si la raison est une faculté unifiée, qui seule détermine les choix et les actions d'une personne. Car, si ce n'est pas le cas, on pourrait supposer qu'une personne peut agir d'une manière plus ou moins rationnelle, selon certaines dispositions. Lorsque l'individu agit contre son meilleur jugement on considère qu'il agit de manière irrationnelle (au moins si l'on considère que dans les cas de faiblesse de la volonté le jugement et l'action sont synchronique). Mais peut-on vraiment parler de la Raison ? Tout d'abord, le but est d'étudier « les cas dits de "faiblesses de la volonté" », et les études de cas se soucient des particularités. Ensuite, parce qu'après l'avènement de la neurobiologie et autres sciences cognitives, il paraît non pertinent, bien que le terme soit pratique, de parler de la raison comme d'une capacité stable, intangible et unifié

⁴⁶ Jérôme Ravat, « Autonomie et moralité à la lumière des approches naturalistes : la fin de l'autonomie rationnelle ? », in Marlène Jouan et Sandra Laugier (dir.), *Comment penser l'autonomie*, Paris, PUF, 2009, p. 370

⁴⁷ Ibid., p. 373

⁴⁸ Éric Monnet, « Faiblesse de volonté et consentement. A partir de *Agir contre soi* de Jon Elster », in *Tracés*, n°14, 2008, p. n 1

⁴⁹ Julie Malazeigüe, « L'autonomie à la lumière de la faiblesse de la volonté », in : Marlène Jouan et Sandra Laugier (dir.), *Comment penser l'autonomie ?*, Paris, PUF, 2009, p. 76

de l'être humain. Nous parlerons plutôt de la rationalité pratique pour désigner le processus délibératif faisant entrer en jeu divers composants de la psyché humaine. Il y aurait donc échec de la rationalité pratique lorsqu'une personne, à la suite d'une délibération, prend une décision, mais agit en désaccord avec sa décision, et puisqu'il s'agit de cas particulier, échec de la subjectivité. « Double échec de la subjectivité », rappelle Julie Mazaleigue, « en regard des normes de rationalité », mais aussi par « l'impuissance du sujet à s'approprier son acte »⁵⁰. Impuissance donc à *s'identifier* à son acte, à s'y reconnaître comme le sujet agissant, et y reconnaître une de ses volitions comme motrice de cet acte. Davidson réinterprète la relation entre le jugement et l'action et propose, pour relier ceux-ci, son « principe de continence ». Normatif, il s'annonce comme ceci : « accomplissez l'action jugée la meilleure sur la base de toutes les raisons pertinentes disponibles »⁵¹. Mais toutes les raisons pertinentes ne sont pas forcément suffisantes, encore faut-il pouvoir justifier ces raisons. Davidson reprend à son compte le jugement *prima facies* de Hempel, qui fonde un jugement des probabilités sur la bases de toutes les informations disponibles pour autant qu'elles n'entre pas en contradiction et fassent découler un jugement d'un raisonnement illogique. Il établit ces jugements « à première vue » comme des jugements pratiques sur lesquels viennent se poser des jugements catégoriques qui tranchent « à l'aveugle ». Dès lors, on supprime la relation entre l'action et ses raisons et c'est dans cet écart que vient se loger l'irrationalité. Mais c'est aussi cet écart qu'est censé combler le principe de continence, en régulant nos évaluations afin de nous permettre de pouvoir justifier, pour nous et pour les autres, les motifs de nos actions, et les raisons ces motifs. Si ce ne sont plus les actions qui sont évaluées, mais les intentions, on court le risque d'une régression à l'infini. Nous avons déjà vu que Frankfurt, sur un point similaire, coupe la chaîne des régressions en instituant des volitions de second ordre qui détermine un jugement *décisif*. Mais dans ce cas nous avons deux moments distincts. Le premier où la personne découvre ses désirs ou ses motivations, et donc son agentivité morale, et le second où, par un processus décisionnel, la personne se fait sujet. C'est cette même distinction qui pose problème pour comprendre l'irrationalité pratique car elle établit une hiérarchie entre deux niveaux d'intentionnalité et rend un acte à la fois rationnel en tant que l'agent peut donner les raisons de son actions, mais irrationnel en tant qu'il ne peut donner les raisons de ces raisons⁵². Pour dépasser cette difficulté, il faut sortir de la vision d'un sujet unifié possédant un esprit lui aussi unifié. C'est ce que propose Davidson en divisant l'esprit

⁵⁰ *Ibid.*, p.76

⁵¹ Donald Davidson, *Paradoxe de l'irrationalité*, Combas, Editions de l'éclat, 1991, p. 62

⁵² Cf. Julie Malzeigue, « L'autonomie à la lumière de la faiblesse de la volonté », in : Marlène Jouan et Sandra Laugier (dir.), *Comment penser l'autonomie ?*, Paris, PUF, 2009, p. 82

afin de pouvoir faire interagir divers phénomènes mentaux par des liens causaux sans pour autant que les uns soient les raisons des autres, et qu'il soit possible qu'une action soit rationnelle et irrationnelle en même temps : il suffit de « supposer que l'esprit peut être scindé en plusieurs structures quasi-indépendantes qui interagissent entre elles de diverses manière »⁵³, division de l'esprit qui n'est pas sans rappeler les théories psychanalytiques. En donnant une cause psychologique à l'irrationalité et donc au cas de faiblesse de la volonté, il permet de comprendre certain de ces cas comme la résultante d'un traumatisme psychologique, ou au moins d'un état de choc, parmi lesquels on trouve, outre les violences sexuelles, les catastrophes naturelles, les conflits, et toutes les autres formes de violences physique.

Puisque pour combler le fossé entre l'évaluation et l'action il faut faire usage du principe de continence afin de diriger son action en vertu du plus grand nombre de raisons pertinentes disponibles, on peut supposer qu'une personne agit toujours de la manière qui lui paraît la meilleure à un instant t , mais jamais de manière objectivement rationnelle. Car l'influence de facteurs psychologiques atténue la prépondérance supposée de la rationalité dans les choix d'une personne. On peut aussi supposer qu'une personne s'identifie à son choix, mais qu'elle s'identifie mal, qu'elle se trompe, si elle est, par exemple, sujette à un accès de colère ou bien en état de choc. Pour autant, on peut considérer que cette personne n'a pas agi de manière irrationnelle puisqu'elle peut l'avoir fait en fonction de toutes les raisons pertinentes dont elle disposait effectivement dans son accès de colère ou dans son état de choc. On peut aussi considérer qu'elle s'identifie bien, mais seulement à un instant t , qu'elle considère malgré tout comme constitutive de ce qu'elle est, et que malgré son accès de colère ou son état de choc, elle considère avoir agi de manière autonome. Un observateur extérieur pourrait donc considérer qu'un individu agit de manière hétéronome, ou plutôt de manière plus ou moins autonome, car il juge, soit que l'influence de facteurs psychologiques est trop importante pour qu'il agisse de manière « suffisamment » rationnel car il dispose de trop peu de « raisons pertinentes », soit qu'il se trompe lorsqu'il s'identifie à ses motifs.

Jon Elster propose lui aussi une étude, sur la « faiblesse de volonté » cette fois ci, que nous examinerons à travers la lecture qu'en fait Éric Monnet dans son article « Faiblesse de volonté et consentement »⁵⁴. Traitant de trois conférences prononcées au Collège de France regroupées

⁵³ Donald Davidson, *Paradoxe de l'irrationalité*, Combas, Editions de l'éclat, 1991, p. 36

⁵⁴ Éric Monnet, « Faiblesse de volonté et consentement. A partir de *Agir contre soi* de Jon Elster », in *Tracés. Revue de Sciences humaine*, 12 | 2008

sous le titre *Agir contre soi*, une analyse est faite de la définition de la faiblesse de volonté et de ses mécanismes, puis des réponses qu'on peut lui apporter. Contre les paradoxes de l'irrationalité et la perception synchronique de la faiblesse de volonté telle qu'elle est notamment présente chez Davidson, Elster propose de considérer la faiblesse de volonté comme diachronique, c'est-à-dire séparant l'action et le jugement qui la précède en deux moments distincts qui se suivent temporellement. Dans un cas de faiblesse de volonté, la personne ne modifie pas ses raisons, il y a simplement, à un instant donné, un renversement de ses préférences⁵⁵ conditionné par trois facteurs distincts. Tout d'abord *l'escompte hyperbolique du futur*, qui fait que la personne préfère échapper à un léger désagrément imminent quitte à subir un préjudice plus grand, sans aucun déclencheur extérieur. Ensuite il y a les *déclencheurs perceptifs et cognitifs* qui, en induisant des stimuli du fait de leur proximité spatiale ou visuelle, déclenchent un comportement non voulu chez la personne⁵⁶. C'est par exemple le cas d'un fumeur ayant décidé d'arrêter mais qui ne peut s'empêcher de fumer du simple fait que quelqu'un fume à côté de lui. Puis viennent les *motivations viscérales*, les appétits et émotions, qui agissent « par un renforcement du désir pour le bien moindre, par un raccourcissement de l'horizon temporel ou par la production de croyances biaisées »⁵⁷. Ces trois facteurs produisent sept comportements relevant de la faiblesse de volonté. Pour notre propos nous n'en retiendrons que deux, la procrastination et la non-observance, qui bien que pouvant relever en partie des déclencheurs perceptifs et émotifs ou des motivations viscérales, sont principalement déterminés, du moins dans les cas que nous étudierons, par l'escompte hyperbolique du futur. Une fois les mécanismes mis au jour, Monnet analyse les réponses qui sont proposées afin de contrer les cas de faiblesse de volonté. Elles sont réparties entre les réponses individuelles, qu'elle soit intra-psychiques ou extra-psychiques, et les réponses collectives ou institutionnelles, qui sont celles apportées par une autorité légale. Ce sont ces dernières qui nous intéresseront dans un prochain travail, afin de savoir si un Etat ou une institution peut forcer un individu, ou un groupe d'individu, à « agir pour lui », et si oui quelle seront les méthodes qui pourraient être jugées réalisable, le spectre du paternalisme risquant à tout instant de profiter des zones d'ombre pour s'infiltrer. Les deux différentes formes de

⁵⁵ *Ibid.*, p. n 5

⁵⁶ Voir : Jon Elster, *Agir contre soi : la faiblesse de volonté*, Paris, Odile Jacob, 2007

⁵⁷ Éric Monnet, « Faiblesse de volonté et consentement. A partir de *Agir contre soi* de Jon Elster », in *Tracés. Revue de Sciences humaine*, 12 | 2008, p. n 7

réponses collectives ou institutionnelles sont le *paternalisme d'Etat* et l'*auto-paternalisme collectif*⁵⁸.

Donc plutôt que de raison et de volonté, nous parlerons de rationalité et de volitions particulières. La rationalité n'est pas une faculté unifiée de l'être humain, elle regroupe plusieurs processus cognitifs qui subissent l'influence de facteurs psychologiques. De même, des volitions particulières peuvent être transformées en efforts conatifs, être réalisées, mais leur réalisation dépend, encore une fois, de dispositions psychologiques à certains instants. Néanmoins, nous continuerons de considérer la rationalité comme une capacité constituante de la nature humaine, et comme condition nécessaire à l'existence d'une rationalité pratique, de même que la volonté comme capacité constituante de la nature humaine sera la condition d'existence de volitions particulières, même si cette volonté n'est qu'une capacité théorique qui ne peut être connue qu'à travers ses expressions particulières. L'autonomie sera ainsi penser comme un processus dynamique découlant de la rationalité pratique et de volitions particulières, mais alors l'autonomie d'une personne ne pourra être évaluée qu'à travers ce qu'elle réalise, ou ce qu'elle a la possibilité réelle de réaliser. Néanmoins nous considérons l'homme comme un être autonome en cela qu'il a la possibilité d'agir de manière autonome, c'est-à-dire qu'il a la capacité de choisir ses propres fins. Mais pour qu'il jouisse d'une autonomie effective, il faudra aussi qu'il ait les moyens de réaliser ses fins.

Malgré le passage d'une conception universaliste du bien, fondé sur une conformité à une loi universelle, à une conception individualiste qui trouve sa légitimité dans la subjectivité même de l'individu, la dignité humaine procède toujours de l'articulation de ces deux facultés que sont la rationalité et la volonté. Nous pensons que les modernes (la philosophie actuelle) ne remettent pas en cause la dignité intrinsèque de la vie humaine. La vie reste digne, mais il y a des conditions d'existence qui ne sont pas dignes de la dignité humaine, qui ne sont pas dignes de l'humanité dont l'homme est le dépositaire, et qui lui font perdre le sentiment de sa dignité. La conception relationnelle nous disait que c'est dans la relation soi-autrui que l'homme s'ouvre au sentiment de sa dignité. Nous pensons que c'est dans la relation de soi à soi qu'ensuite est maintenu ce sentiment. Si je ne reconnais plus moi-même ma propre dignité, la reconnaissance d'autrui ne sera pas d'un grand secours. Dans la conception moderne ce qui peut devenir indigne ce n'est pas l'homme, ce sont ses conditions d'existence. Celles-ci ne lui font pas perdre sa dignité, mais le sentiment de sa dignité. Plus, si les modernes considèrent qu'il y'a des conditions qui ne sont pas dignes de la dignité humaine,

⁵⁸ *Ibid.*, p. n 12

c'est bien qu'il considère que la dignité est une valeur intrinsèque et inaliénable de l'homme. Ils conservent bien la conception ontologique de la dignité, mais lui ajoute une dimension posturale selon laquelle l'homme doit aussi pouvoir vivre sa dignité, se sentir digne. Cette conception a le mérite de ne pas se cantonner au domaine philosophique, mais permet de faire de la dignité un concept qui a une portée prescriptive dans le domaine politique. C'est maintenant ce que nous allons voir.

PARTIE 2

-

Dignité pratique et pratique de la dignité

Chapitre 4 – Politique de la dignité

La dignité en droit internationale

La Charte des Droits Fondamentaux de l'Union Européenne proclame dans son article premier que « La dignité humaine est inviolable. Elle doit être respectée et protégée »⁵⁹. On la retrouve aussi dans la convention d'Oviedo relative à la protection des droits de l'homme et de la dignité de l'être humain à l'égard des applications de la biologie et de la médecine : « Convaincus de la nécessité de respecter l'être humain à la fois comme individu et dans son appartenance à l'espèce humaine et reconnaissant l'importance d'assurer sa dignité [...] »⁶⁰. Mais sa première occurrence en droit international date de la déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 (nous dirons maintenant des droits humains, ou DUDH). Sa substituant par exemple au « bonheur de tous »⁶¹ de la déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, elle sert de principale justification à l'établissement et au maintien des droits humains. La DUDH considère « que la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde »⁶². Chez Kant, nous l'avons vu, la dignité procède de l'autonomie, la liberté de l'homme le rend digne, et le respect de cette dignité commande qu'on « traite l'humanité aussi bien dans [sa] personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen. »⁶³. La DUDH conserve cette idée de toujours considérer l'humanité en l'homme, et donc l'homme, comme une fin en soi, et c'est là-dessus qu'elle fait reposer la dignité humaine. Celle-ci deviendra ensuite le fondement de la liberté humaine, plus précisément des libertés fondamentales qui constituent les droits fondamentaux : les droits individuels, dits civiques et politiques ; et les droits collectifs, dits sociaux et économiques. L'établissement, le maintien et le respect de ses droits constituent le fondement du respect de la dignité humaine, ce qui permet aux hommes de « vivre dignement ». Ces droits fondamentaux sont aussi appelés

⁵⁹ Charte des Droits Fondamentaux de l'Union Européenne, Article premier, 18 décembre 2012

⁶⁰ Convention pour la protection des Droits de l'Homme et de la dignité de l'être humain à l'égard des applications de la biologie et de la médecine : Convention sur les Droits de l'Homme et la biomédecine, Préambule, 4 avril 1997

⁶¹ Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, Préambule, 26 août 1789

⁶² Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, Préambule, 1948

⁶³ Emmanuel Kant, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, Nathan, Paris, 2004, p. 67

droits naturels car on considère qu'ils appartiennent en propre à l'homme avant et en dehors de toute association politique. Cette conception est principalement celle du libéralisme. Nous n'entrerons pas dans une critique détaillée des différentes théories libérales, mais pour notre propos, nous définirons le libéralisme politique comme l'ensemble des théories politiques qui font de la liberté le premier et le plus fondamental des principes politiques. Néanmoins, nous distinguerons du libéralisme « classique », qui vise principalement à limiter le pouvoir du souverain et cantonne son rôle au maintien des libertés individuelles, le libéralisme « social », qui étend le pouvoir du souverain au maintien des droits sociaux, économiques et culturelles, quitte à lui accorder pour cela un pouvoir de coercition plus large. Cette extension du maintien des droits individuelles jusqu'au maintien des droits collectifs se retrouve dans l'article 22 de la DUDH : « Toute personne [...] a droit à la sécurité sociale ; elle est fondée à obtenir la satisfaction des droits économiques, sociaux et culturels indispensables à sa dignité et au libre développement de sa personnalité [...]. »⁶⁴. Là encore, c'est la dignité qui est invoquée, mais aussi le progrès individuel. Dans l'action humanitaire la dignité sert aussi de fondement et de justification, mais différentes conceptions entrent en jeu.

La dignité dans l'action humanitaire

Nous parlions, dans le chapitre 1, des raisons de l'action humanitaire. Nous avons expliqué les justifications sur lesquelles se fondaient l'obligation de sauver des vies, et celle d'alléger la souffrance, et déterminé que ces obligations se fondaient sur une certaine valeur, la dignité humaine. Maintenant que nous l'avons définie et explicité le champ conceptuel et politique dans laquelle elle est pensée, nous pouvons analyser sous quel angle elle détermine des actions qui, bien que différentes, répondent à une même exigence : respecter la dignité humaine. Cette troisième proposition, ou troisième obligation, contient les deux précédentes, mais fait intervenir deux conceptions différentes de la dignité.

La première conception est ontologique, donc à rapprocher de la conception kantienne. Elle considère la dignité comme inhérente à la vie humaine. Chaque vie humaine a une égale valeur, mérite d'être préservée et ne peut être sacrifiée même au profit d'une ou plusieurs autres. Cette conception découle directement de l'idée, religieuse à ses débuts puis humaniste

⁶⁴ Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, Art. 22, 10 décembre 1948

dans son élan, que la vie, en tant que telle, est sacré. Cette « sacralité de la vie » sera remplacée, comme le démontre Jean-Yves Goffi, par l'idée de dignité, plus pratique notamment en bioéthique, mais aussi en droit international⁶⁵. C'est à partir de cette conception qu'est défendue l'idée que s'il faut, autant que faire se peut, sauver des vies, c'est parce qu'elles le méritent. Donc, dans les situations où l'intégrité physique de personnes humaines est menacée, il faut intervenir au plus vite afin de limiter les préjudices causés. Il est donc de notre devoir de fournir une aide d'urgence. Cette égale dignité de chaque vie humaine va aussi servir à établir un des premiers principes humanitaires énoncés par le Comité International de la Croix-Rouge (CICR), le principe d'impartialité ou de non-discrimination. Selon celui-ci il ne sera fait « aucune distinction de nationalité, de race, de religion, de condition sociale et d'appartenance politique. Il s'applique seulement à secourir les individus à la mesure de leur souffrance et à subvenir par priorité aux détresses les plus urgentes. »⁶⁶.

La seconde conception est posturale et est à rapprocher de la conception moderne. L'idée est que pour que l'humain ne se contente pas de survivre mais puisse bel et bien développer ses capacités et s'épanouir en tant que membre à part entière de la famille humaine, il est besoin qu'il dispose d'un minimum de biens, de droits et de possibilités d'avenir, afin que son existence coïncide, en quelque sorte, avec l'idée que nous nous faisons d'une vie digne d'être vécue (même si, comme nous l'avons dit précédemment, chaque vie humaine possède, ontologiquement, la même valeur, dans les faits certaines conditions d'existence sont plus enviables que d'autres, et ainsi jugées plus dignes d'être vécues). C'est cette conception particulière de la dignité humaine qui va servir à justifier, par exemple, l'aide au développement, cette dernière étant « un processus qui permet aux êtres humains de développer leur personnalité, de prendre confiance en eux-mêmes et de mener une existence digne et épanouie » (rapport commission SUD)⁶⁷. Les conditions d'existence qui ne sont pas dignes de l'homme sont principalement associées à la souffrance, en tant que douleur et en tant que restriction de son champ d'action et des possibilités qu'il a de se réaliser, et donc d'une entrave à la capacité qu'il a de se développer. L'aide au développement est aussi une action contre la souffrance humaine car, comme le rappelle Paul Ricœur : « la souffrance n'est pas uniquement définie par la douleur physique, ni même par la douleur mentale, mais par la diminution, voire la destruction de la capacité d'agir, du pouvoir-faire, ressenties comme une

⁶⁵ Jean-Yves Goffi, « La dignité de l'homme et le bioéthique », in Sens Public. Revue électronique internationale [www.sens-public.org], 2004/11 – 2008/06 (réédition)

⁶⁶ Comité international de la Croix-Rouge, « Les Principes fondamentaux de la Croix-Rouge et du Croissant-Rouge », Publication CICR, 1996, réf. 0513

⁶⁷ Commission Sud, *Défis au Sud : Rapport de la Commission Sud*, Ed. ECONOMICA.1990

atteinte à l'intégrité de soi »⁶⁸. On pourrait objecter qu'un paysan roumain qui survit grâce à une économie de subsistance se contente de sa condition et ne souffre pas d'une entrave à son développement, mais la conception moderne de l'homme comme être indépendant (liberté négative) et autonome (liberté positive) conçoit les conditions d'existence de ce paysan comme indignes de la dignité humaine. La conception moderne de la dignité ne va pas sans une certaine conception du développement, qui a elle-même évolué ces soixante dernières années.

Politique du développement

Vers fin des années 1940, la notion de développement fait son entrée sur la scène politique internationale, ainsi que son postulat pratique : l'aide au développement. Dans son discours sur l'état de l'Union de 1949, Harry Truman, alors président des Etats-Unis d'Amérique, pose les bases d'une nouvelle forme de politique étrangère :

« Nous devons entamer un nouveau programme qui mette les avantages de nos avancées scientifiques et de notre progrès industriel au service de l'amélioration et de la croissance des régions sous-développées. Plus de la moitié des gens de ce monde vivent dans des conditions proches de la misère. Leur nourriture est insuffisante. Ils sont victimes de maladies. Leur vie économique est primitive et stationnaire. Leur pauvreté constitue un handicap et une menace, tant pour eux que pour les régions les plus prospères. Pour la première fois de l'histoire, l'humanité détient les connaissances et les compétences pour soulager la souffrance de ces gens. Les États-Unis occupent parmi les nations une place prééminente quant au développement des techniques industrielles et scientifiques. Les ressources matérielles que nous pouvons acheminer pour aider les autres peuples sont limitées. Mais nos impondérables ressources en connaissances techniques sont en constante augmentation et sont inépuisables. Je pense que nous devons rendre accessibles les avantages de notre connaissance technique aux peuples pacifiques afin de les aider à réaliser leurs aspirations à une vie meilleure. Et, en coopération avec les autres nations, nous devons favoriser l'investissement de capital dans les régions qui ont besoin de se développer. Notre but devrait être d'aider les peuples libres du monde à produire, par leurs propres efforts, plus de nourriture, plus de vêtements, plus de matériaux de construction, et plus d'énergie mécanique afin d'alléger leurs fardeaux »⁶⁹

Les premières problématiques du développement étaient essentiellement liées au développement économique d'un pays. On pensait que l'augmentation des richesses d'un

⁶⁸ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 223

⁶⁹ Harry S. Truman, Discours sur l'état de l'Union, Point IV, 20 janvier 1949 (C'est nous qui traduisons)

pays augmenterait le niveau de vie de sa population. Il fallait augmenter la productivité de certain secteur d'activité des pays concernés pour endiguer la famine, la misère, augmenter leur résistance face aux désastres ; en une phrase : élever le niveau de vie de la population mondiale afin que chacun puisse vivre décemment. On pensait que l'augmentation du PIB, entraînant nécessairement une augmentation du niveau de vie, devait donc augmenter le bien-être d'une population. Aussi, les premières formes d'aide au développement étaient principalement axées sur l'augmentation des ressources matérielles des bénéficiaires. C'est ce qu'indique la préface de la *Critique de la Raison Humanitaire* : « l'aide fonctionne en quelque sorte comme une injection de progrès économique, social et technique dont le principe actif est le productivisme »⁷⁰. Mais cette approche du développement fut critiquée pour son aspect purement économique et il apparut que le développement devait d'abord être humain. De nouveaux facteurs devaient être pris en compte pour évaluer le niveau de développement d'un pays. L'intégration de nouveaux facteurs pour évaluer le développement humain, tels que le taux d'alphabétisation ou la mortalité infantile, a permis de donner une autre dimension à la notion de développement. Comme le rappelle Esther Duflo : « Peu de sujets font autant consensus que la santé et l'éducation, à la fois comme valeur et comme facteur de croissance »⁷¹. A la suite des approches « humaines » du développement, d'autres thématiques de l'aide au développement ont vues le jour. Parmi elles on peut citer l'éducation, les systèmes de microfinance, ou encore le soutien aux politiques de l'Etat ou à différents programmes de renforcement de la gouvernance locale. Depuis, l'aide au développement ne se contente plus d'aider ses bénéficiaires à se fournir les biens de base (nourriture, vêtements, logement), mais contribue à développer leur potentiel et leurs capacités afin qu'ils puissent pleinement réaliser leur autonomie. Il fallait non seulement augmenter leurs possibilités de choix, mais aussi leur permettre d'atteindre les objectifs qu'ils s'étaient choisis. Cette nouvelle approche du développement fait suite aux travaux sur les capacités de Amartya Sen et Martha Nussbaum. Nous allons examiner l'approche par les capacités de Nussbaum, qui fait suite à celle de Sen, mais qui fait de la dignité humaine un concept central.

Chapitre 5 – De nouvelles approches de l'homme et du développement

⁷⁰ Boris Martin et Karl Blanchet, *Critique de la raison humanitaire*, Paris, Cavalier bleu, 2006, p. 12

⁷¹ Esther Duflo, *Lutter contre la pauvreté (I), Le développement humain*, Paris, Seuil et La République des Idées, 2010

L'approche par les capacités

« Que sont les *capacités* ? Ce sont les réponses à la question : "Qu'est-ce qu'une personne est capable de faire et d'être ?" »⁷². L'approche par les capacités est centrée les possibilités et les moyens dont disposent effectivement les personnes afin de réaliser la vie qu'ils jugent bonne pour eux-mêmes. Au-delà d'une simple liberté de choisir, elle se consacre aussi à déterminer sous quelles conditions ces choix peuvent être réalisés. Martha Nussbaum commence par définir différents types de capacités. Les premiers facteurs déterminant pour ce que nous définirons plus tard comme capacités combinées sont les caractéristiques propres d'une personne, c'est-à-dire sa condition physique, son état de santé mental ou encore son niveau d'éducation. Celles-ci sont appelées capacités internes. Ensuite, les seconds facteurs à prendre en compte sont les conditions sociales, politiques et économiques dans lesquelles cette personne évolue. Ainsi, des capacités internes et des conditions sociales, politiques et économiques favorables permettront l'émergence de capacités combinées. Si, par exemple, une personne dispose de la capacité de se former une pensée politique et que l'Etat dans lequel il vit lui permet d'exprimer et de faire valoir son opinion, nous pouvons dire qu'elle dispose d'une capacité combinée. En revanche, si l'Etat en question ne permettait pas de s'exprimer librement, sa capacité interne ne pourrait pas devenir une capacité combinée, de même que si l'Etat, bien qu'il permette à chacun de participer au processus politique, ne lui fournissait pas le niveau d'instruction suffisant pour former une pensée politique. Une capacité combinée est une possibilité de faire ou d'être ceci ou cela. Le choix de réaliser une capacité combinée, c'est-à-dire d'en faire un fonctionnement, appartient à chacun selon ses préférences. Les capacités combinées sont des options, et selon Nussbaum : « Les options sont des libertés, et la liberté a une valeur intrinsèque »⁷³. L'approche par les capacités s'inscrit dans la continuité du libéralisme politique, il n'est donc pas étonnant qu'elle fasse de la liberté la valeur suprême, mais elle est surtout une théorie sur la justice sociale. Pour cela, « elle est dès le départ évaluative et morale : elle demande, parmi toutes les choses que les êtres humains peuvent apprendre à faire, lesquelles sont vraiment valables, celles qu'une

⁷² Martha Nussbaum, *Capabilité : Comment créer les conditions d'un monde plus juste*, Flammarion, Paris, 2012, p. 39

⁷³ *Ibid.*, p. 46

société minimalement juste doit chercher à nourrir et soutenir »⁷⁴. Celles qui seront considérées comme valables seront celles qui seront en accord avec l'idée que nous nous faisons de la dignité humaine et d'une vie digne d'être vécue. Nussbaum ne remet pas en cause la conception ontologique de la dignité, bien au contraire, mais s'appuie dessus pour déterminer des conditions qui ne sont pas digne de l'homme. Puisque les hommes sont porteurs d'une égale dignité, il faut qu'ils disposent d'un minimum de capacités centrales qui leur assure une vie digne d'être vécue. Dix capacités centrales sont proposées sans lesquelles la condition humaine devient indigne de la dignité qu'elle suppose (Annexe 1). Si l'approche est fondée sur la dignité c'est parce qu'elle permet de préserver l'autonomie de la personne, de respecter ses choix et son indépendance. Si elle était fondée sur la satisfaction, il serait aisée pour un Etat de mettre en place des politiques qui répondent aux besoins de personnes, mais d'une manière paternaliste, sans pour autant leur permettre de développer leur personnalité. Les considérations ayant trait à l'éducation serait reléguées au second plan. Parmi les capacités centrales, il reste encore à déterminer un seuil, un minimum requis de chacune de ces capacités. L'approche par les capacités reconnaissant le pluralisme des valeurs, Nussbaum propose, en l'absence de gouvernement global, de laisser l'établissement de ce seuil au processus politique démocratique de chaque Etat, les variations d'histoire et de culture de chacun de ces Etat jouant un rôle prépondérant dans sa détermination. Néanmoins, la raison pratique et l'affiliation, en tant que capacités centrales, sont décisives et doivent bénéficier d'une attention particulière :

« Si les gens sont bien nourris mais n'ont pas la possibilité d'exercer la raison pratique et leur capacité de prévisions en ce qui concerne leur santé et leur nutrition, leur situation n'est pas pleinement compatible avec la dignité humaine : on a pris soin d'eux comme on prend soin des enfants. Une bonne politique dans le domaine de chacune des capacités est une politique qui respecte la raison pratique de l'individu. C'est une autre manière de désigner l'importance du choix dans le concept même de capacité comme liberté. Il est plus facile de comprendre pourquoi la capacité de la raison pratique organise toutes les autres : la possibilité d'organiser sa propre vie est une possibilité de choisir et d'organiser les fonctionnements qui correspondent aux autres capacités. Quant à l'affiliation, l'argument est semblable : elle traverse les autres capacités dans le sens où, lorsqu'elles sont disponibles d'une manière qui respecte la dignité humaine, l'affiliation en fait partie, la personne est respectée comme un être social. »⁷⁵

L'approche par les capacités préconise de nouveaux critères d'évaluation du développement et fournit un substrat théorique important sur la manière de guider des politiques publiques

⁷⁴ *Ibid.*, p. 50

⁷⁵ *Ibid.*, p. 63

afin d'orienter le développement humain pour que chacun puisse vivre une vie qui soit digne d'être vécue. Le concept de dignité est engagé à deux niveaux : L'approche par les capacités étant liée au mouvement de défense des droits humains, la première conception de la dignité découle de l'autonomie et sert à fonder le respect des libertés fondamentales. Les capacités appartenant d'abord à des individus, elle s'attache en premier lieu aux droits civiques et politiques. Mais ces droits ne pouvant de déployer que sous certaines conditions sociales et économiques, elle s'attache aussi à valoriser le respect des droits sociaux, économiques et culturels. La dignité sert alors de fondement théorique. Mais elle sert aussi de fondement pratique afin de déterminer quelles sont les conditions de vie qui sont dignes de l'homme, afin que cette dignité ne soit pas un « chèque sans provision ». Les hommes partageant tous, ontologiquement, une égale dignité, la seconde conception permet d'établir une égalité pratique de leurs conditions d'existence, au moins comme minimum qui permette à chacun de « vivre » sa dignité. L'approche par les capacités ne se contente pas de dire qu'il faut que chacun puisse librement choisir sa vie, elle affirme aussi que chacun doit pouvoir jouir d'une égale liberté de réaliser ces aspirations de vie afin que tous puissent vivre une vie qui soit digne d'être vécue, en accord avec la dignité humaine. La dignité est ici affaire de liberté tout autant que d'égalité, et ne se contente pas de penser l'être humain comme un être autonome, mais fournit des critères pratiques qui permettent à l'homme de « réaliser » son autonomie. Cette « approche du développement humain » a eu un impact conséquent sur l'aide au développement, la sortant du paradigme du « tout économique » pour la recentrer sur l'humain et instaurer des actions sur l'éducation, la gouvernance locale, les systèmes de santé ou encore le micro-crédit, pour ne citer que ceux-là.

L'éthique du care

La justice libérale fait de l'agent autonome le pivot de toute réflexion morale. Supposé auto-suffisant et ayant une existence séparée de celle des autres par nature ainsi qu'un droit sur tout, il consent à s'attacher par contrat à d'autres individus dans le seul but de poursuivre ses propres intérêts et besoins. Ces théories ne peuvent s'appliquer qu'à une certaine conception du sujet moral, à savoir un être rationnel, indépendant, capable de déterminer ses propres fins et de les atteindre par ses propres moyens (considérant que les moyens supplémentaires qu'il acquière par contrat lui sont tout aussi propres). Les théories du *care*, en

donnant une attention toute particulière à la vulnérabilité, ont cherché à redéfinir l'espace conceptuel, social et politique dans lequel se pense l'autonomie. Loin de vouloir l'abandonner, elles ont plutôt essayé de recentrer leur réflexion sur une conception plus réaliste de l'individu en intégrant la vulnérabilité, ou plutôt les vulnérabilités, dans leurs considérations morales. La première critique qu'elles opposèrent aux théories de la justice fut la construction idéalisée de ce qui peut être considéré comme sujet moral, l'être indépendant et menant une existence séparée des autres. A l'inverse l'anthropologie du *care* « est fondée sur une critique de l'autonomie et sur la vulnérabilité comme condition humaine »⁷⁶. En posant la vulnérabilité intrinsèque de l'humain, les théories du *care* le place dans un système d'interdépendance, pas dans un simple état relationnel comme c'est cas dans les théories contractualistes, mais dans un état de dépendance naturelle et sociale. La première occurrence de celle-ci se trouve dans la relation mère-enfant, ou ce dernier ne peut survivre sans les soins prodigués par sa mère. Mais en s'arrêtant à une description de la vulnérabilité telle qu'on la retrouve dans la relation mère-enfant, il est évident que si l'on veut, à partir de cette description, établir des prescriptions en terme de politique publique, on risque de tomber dans les travers d'un paternalisme (ou d'un maternalisme) d'Etat. Pourtant, malgré les critiques formulées à l'endroit de l'autonomie, le but des éthiciennes du *care* n'est pas d'en abandonner le concept, mais plutôt d'en redéfinir la portée car le *care* « signifie, en premier lieu, que les humains ne sont pas pleinement autonomes, mais doivent toujours être envisagés comme interdépendants »⁷⁷. De plus, en instituant la vulnérabilité comme une notion abstraite, on risquerait de passer à côté, voire de nier les vulnérabilités particulières. Car, à l'encontre des théories de la justice trop abstraite, le *care* est soucieux du particularisme. Il « revendique un primat de la description des pratiques morales dans la réflexion éthique »⁷⁸ donc un souci de savoir ce que nous faisons *dans un cas particulier* plutôt que de savoir ce que nous devons faire *dans tous les cas*. Le problème, à vouloir fonder un principe de justice sur une conception idéalisée de l'être humain, est que ce principe offre une réponse standardisée aux divers problèmes qui se présenteront. Dès lors, il faudra donner une description des différents types de vulnérabilité afin de ne pas en faire un concept vide sous lequel placer tous ceux que l'on ne peut considérer comme des agents moraux, et qui seront de ce fait relégués au simple rang de victimes, d'êtres doués d'une humanité, mais d'une humanité inférieure, dont on

⁷⁶ Pascale Molinier, Sandra Laugier, Patricia Paperman, *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Payot, Paris, 2009, p. 28

⁷⁷ Joan Tronto, *Un monde vulnérable*, La découverte, Paris, 2009, p. 212

⁷⁸ Sandra Laugier, « Vulnérabilité et expression ordinaire », in Pascale Molinier, Sandra Laugier, Patricia Paperman, *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Payot, Paris, 2009, p. 169

prendrait soin du fait qu'ils possèdent tout de même une humanité, mais qu'on ne pourrait jamais penser comme des sujets autonomes.

Joan Tronto et Benerice Fisher donne du *care* cette définition : «Une activité caractéristique de l'espèce humaine qui inclut tout ce que nous faisons en vue de maintenir, de continuer ou de réparer notre "monde" de telle sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde inclut nos corps, nos individualités (*selves*) et notre environnement, que nous cherchons à tisser ensemble dans un maillage complexe qui soutient la vie »⁷⁹. Ce que nous pouvons retenir de cette définition, c'est qu'il est question d'une *activité*, que cette activité est *relationnelle*, et qu'elle a pour but de *soutenir la vie*. Il n'est pas seulement question de vie humaine, mais de la vie en générale. Cette activité de *care* se dispense en quatre phases, le fait de préserver l'idiome anglais permettant d'en nuancer les différents aspects. Ces quatre phases étant les mêmes que celles qui structurent le déroulement de l'action humanitaire auprès des bénéficiaires. Tout d'abord « le fait de se soucier de quelqu'un ou de quelque chose (*caring about*) ». C'est le fait d'identifier un besoin, de reconnaître qu'un autre que nous est dans une nécessité qui fait qu'il a besoin d'aide pour se sortir d'une certaine situation, ou pour conserver son intégrité (quelle qu'elle soit) malgré cette situation. Vient ensuite le fait « de prendre soin de quelqu'un (*caring for*) ». Une fois le besoin reconnu, on se place dans une relation de responsabilité vis-à-vis de la personne, on accepte d'être celui qui va mettre en place la réponse approprié (mais pas nécessairement celui qui va dispenser le soin). Puis il s'agit par la suite « de soigner quelqu'un (*care giving*) ». C'est l'activité de soin proprement dite, celle qui répond aux besoins de la personne identifiée comme devant recevoir un *care*, mais n'importe qui ne peut pas dispenser le soin, il faut pour cela disposer de certaines compétences afin que l'action soit efficace. Pour terminer, « être l'objet du soin (*care receiving*) »⁸⁰, constitue la dernière phase du *care*. Il ne s'agit pas simplement d'être receveur du soin, mais aussi de d'offrir un retour sur la qualité du soin dispensé, une réponse évaluant l'activité et la compétence de celui qui agit. L'idée et de faire du bénéficiaire un agent actif de la relation de *care*, et pas simplement une victime que l'on soigne. On retrouve cette approche dans les Normes de redevabilité HAP et les principes du Projet Sphère, dont nous parlerons au chapitre 7, où la responsabilité n'est pas seulement de répondre à un besoin, mais de bien répondre à un besoin en laissant à chacun, intervenant comme bénéficiaire, la possibilité d'évaluer la manière de faire non seulement afin d'améliorer la pratique, mais aussi

⁷⁹ Joan Tronto, « *Care démocratique et démocraties du care* », in Pascale Molinier, Sandra Laugier, Patricia Paperman, *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Payot, Paris, 2009, p. 37

⁸⁰ *Ibid.*, p. 37-38

afin de ne pas laisser le bénéficiaire dans une position purement passive ou la gestion de sa propre existence lui est soustraite sous couvert de prendre soin de lui. Néanmoins, la différence notable est que l'éthique du care « insist[e] sur la nécessité de se considérer tous comme bénéficiaire du care »⁸¹, donc de reconnaître que nous sommes tous dans une relation d'interdépendance les uns par rapport aux autres. En revanche, on constate que dans l'action humanitaire, la relation de dépendance est unilatérale. Ce n'est pas un « maillage complexe » qui « soutient la vie » mais plutôt des tyroliennes humanitaires qui depuis les cimes ou trônent les puissants font descendre leur charité jusqu'aux nécessiteux. Comme le rappelle Layla Raïd dans *Care et politique chez Joan Tronto*, « Les premiers et seconds moments moraux (*caring about* et *caring for*) sont associés plutôt à un rôle public, typiquement celui du « chef de famille » »⁸², tandis que les deux autres moments (*care giving* et *care receiving*) sont le plus souvent le fait d'une strate inférieure de la société, ou dans le cas de l'action humanitaire, les pièces de moindre valeur sur l'échiquier géopolitique. Ainsi l'identification du besoin et le fait d'en prendre la responsabilité sont-ils l'apanage d'états (des pays développés), des organisations internationales publiques ou d'ONG dont le poids politique va croissant sans cesse, tandis que ce sont très majoritairement bénévoles, volontaires ou personnel local qui assument le rôle de dispensateur de soin au profit de vulnérables bénéficiaires qui ont, déraisonnablement, choisis de naître en pays en voie de développement.

De ce fait, instauré le *care* en tant que politique publique, dans notre cas de politique publique internationale, risquerait de dériver vers une politique de la bienveillance, où la personne, pensée en terme de vulnérabilité ne serait plus considérée comme sujet possédant des *droits*, mais comme patient d'une attention particulière que l'on prend seulement en compte en vertu de ses *intérêts*. C'est ce que rappelle Tronto en soulignant que le risque, en démocratie, à faire du care une politique uniquement « pour les plus vulnérable », c'est que « ce processus rend la "vulnérabilité" différente de la citoyenneté et l'en rend incapable »⁸³. Elle rappelle aussi l'observation de Uma Narayan comme quoi « le colonialisme était un discours de care »⁸⁴, l'ancien discours sur la civilisation et le christianisme ayant été remplacé par un discours sur le développement. Encore une fois, le risque de faire d'une

⁸¹ Pascale Molinier, Sandra Laugier, Patricia Paperman, *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Payot, Paris, 2009, p. 29

⁸² Layla Raïd, « Care et politique chez Joan Tronto », in Pascale Molinier, Sandra Laugier, Patricia Paperman, *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Payot, Paris, 2009, p. 77

⁸³ Joan Tronto, « Care démocratique et démocraties du care », in Pascale Molinier, Sandra Laugier, Patricia Paperman, *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Payot, Paris, 2009, p. 44

⁸⁴ *Ibid.*, p. 39

politique publique une politique de la bienveillance et d'établir de nouveau un paternalisme institutionnel est grand. Si nous voulons maintenir une éthique du *care* dans l'action humanitaire, déjà présente car elle se fixe comme objectif d'agir auprès des « populations vulnérables », il nous faut définir la vulnérabilité en tant que concept, les vulnérabilités particulières, soit les différentes expressions de la vulnérabilité, ainsi que le statut des personnes « vulnérables » ou « en situation de vulnérabilité ». De plus, il devient d'autant plus important de savoir ce que le bénéficiaire *veut*, afin que « la relation d'aide [...] répond[e] au besoin réels d'autrui » et que « le sujet ne [...] projet[e] ses propres besoins, ni se condui[se] de manière paternaliste, suivant sa propre conception de la situation »⁸⁵.

⁸⁵ Nathalie Maillard, *La vulnérabilité : une nouvelle catégorie morale ?*, Genève, Labor et Fides, Le Champs Ethique, 2011, p. 185

Chapitre 6 - Vulnérabilité et vulnérabilités

Les éthiques du *care* ont proposé de repenser nos catégories morales en considérant la vulnérabilité comme constitutive de la condition humaine. Elles nous obligent à redéfinir le sujet moral : L'idéal du sujet autonome et comme existant en dehors de toute influence corporelle, temporelle et sociale n'est pas à même de rendre compte de la réalité de la vie humaine, il crée simplement une situation temporaire dans laquelle l'humain ne fait que passer, et restreignant ainsi la communauté morale à des êtres qui, s'ils ont existés, ne l'ont pas fait parmi nous, ou alors pas bien longtemps. Mais pour inclure la vulnérabilité dans nos considérations éthiques, il faut tout d'abord la définir et en définir la portée. Elle est d'abord un concept descriptif avant de pouvoir être un concept normatif. Il nous faudra analyser ce qu'elle apporte au concept d'autonomie mais aussi ce qu'elle lui enlève. L'enjeu est ici de taille, les différentes occurrences de la vulnérabilité pouvant, si elles sont mal comprises, nous pousser à comprendre le patient moral comme un individu essentiellement mineur et, sous couvert d'agir pour sa préservation et son maintien, lui enlever toute liberté d'autodétermination. Dès lors, il nous faudra examiner comment l'articulation de la dignité, de l'intégrité et de la vulnérabilité permettent de préserver à l'humain son autonomie et la valeur de son consentement.

Qu'est-ce que la vulnérabilité ?

De quoi parlons exactement lorsque nous parlons de vulnérabilité ? Il faut en distinguer les différentes significations afin d'en saisir toute les nuances. Nathalie Maillard nous dit « qu'un individu est vulnérable dans la mesure où, premièrement, il peut être menacé dans sa subsistance physique et les conditions de son existence biologique ; deuxièmement, il peut être menacé dans ses conditions de fonctionnement normales (les capacités qui font sa nature spécifique sont endommagées) »⁸⁶. Voyons cela plus en détail. Distinguons d'une part la vulnérabilité *ontologique* « qui désigne le plus souvent notre fragilité corporelle et

⁸⁶ *Ibid.*, p. 196

biologique »⁸⁷, nous sommes vulnérable du fait même que la vie humaine est vulnérable en tant qu'elle peut être altérée, diminuée ou arrêtée. Non seulement en tant qu'existence *corporelle*, parce que nous sommes des êtres incarnés, et que par là nous sommes dépendant de la satisfaction que nous pouvons offrir à certains *besoins* pour vivre, mais aussi en tant qu'existence *temporelle*, parce qu'à certain moment de notre vie (enfance, maladie, vieillesse) nous dépendons d'autres personnes pour répondre à ces besoins. Et d'autre part la vulnérabilité sociale « qui désigne la fragilité de groupes particuliers et des personnes défavorisées dans la société »⁸⁸. Elle est définie par des critères sociaux et économiques ainsi que par les capacités, induites par certains types de rapports sociaux, dont disposent lesdits groupes et personnes de pouvoir faire face aux aléas et retrouver par la suite leur état initial. Pour réunir ces deux dimensions et parler de la vulnérabilité comme constitutive de la condition humaine, Maillard crée la catégorie de *vulnérabilité anthropologique* qu'elle décrit comme « la fragilité intrinsèque du corps, de l'intégrité psychique et émotionnelle ainsi que des capacités humaines importantes »⁸⁹, elle réunit ainsi l'humain dans sa dimension corporelle et dans sa dimension relationnelle et sociale. Nous avons là un premier aspect de la vulnérabilité comme concept descriptif, nous permettant ainsi de penser l'humain dans un cadre ontologique plus fiable que si on se restreint à le penser en terme de rationalité et d'indépendance. Nous distinguerons aussi la vulnérabilité potentielle, c'est-à-dire nos conditions de vulnérabilité, qui traduit le fait que nous sommes des êtres biologiques, fragiles, soumis aux vicissitudes de la vie et au temps qui passe, ainsi que relationnels, dépendant de certaines conditions affectives et sociales pour assurer notre intégrité émotionnelle ainsi que le maintien et le bon développement de nos capacités ; et la vulnérabilité effective, c'est-à-dire des situations de vulnérabilité à travers lesquelles s'expriment des vulnérabilités particulières. Nous considérerons donc la maladie (comprendant le handicap, qu'il soit ponctuel ou définitif) ainsi que l'enfance et la vieillesse comme différentes situations de notre vulnérabilité ontologique (corporelle et temporelle), puis les différentes formes de la précarité comme des situations de notre vulnérabilité sociale.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 197

⁸⁸ *Ibid.*, p. 197

⁸⁹ *Ibid.*, p. 198

Quelles réponses aux situations de vulnérabilité ?

En éthique biomédicale, la prise en compte de la vulnérabilité de la personne, loin de lui soustraire son autonomie, a au contraire pour but de la préserver, ainsi que sa dignité, contre toute forme d'instrumentalisation, de paternalisme ou de tout autre abus. C'est que l'on considère le patient comme un être autonome, digne, étant momentanément dans une situation de vulnérabilité. La maladie est la première expérience consciente de la vulnérabilité que nous avons. Elle nous apprend deux choses fondamentales : que notre corps est vulnérable, et que nos capacités le sont tout autant. Les différentes situations à travers lesquelles devient effective la vulnérabilité ontologique placent la personne dans un état de dépendance accru. Dans ces situations, la personne n'est pas, de fait, autonome. Il convient, puisque l'étude de la vulnérabilité doit permettre de repenser l'autonomie afin de la préserver, de déterminer quels concepts permettent de penser la vulnérabilité comme un principe normatif. Kemp propose d'articuler « *Quatre principes éthiques: l'autonomie, la dignité, l'intégrité, la vulnérabilité* »⁹⁰ afin de conserver à l'humain son autonomie tout en prenant en considération sa vulnérabilité. Par le respect de ses choix, on assure au patient le respect de son autonomie. Néanmoins ses choix sont conditionnés par son état physique ou émotionnel, ainsi que par sa condition économique. Afin de pallier cette « conditionnalité », Kemp en appelle au principe de dignité. Malgré son ambiguïté du fait de sa relation étroite avec le principe d'autonomie, il propose de le considérer comme un moyen de préserver l'humain des « traitements inhumains et dégradants », idée que l'on retrouve déjà dans la DUDH. Et afin de ne pas laisser vide cette définition, il a recours au respect de l'intégrité, qu'il sépare en deux parties, l'intégrité physique, et l'intégrité psychologique. La première définit l'intégrité corporelle de la personne, le fait que nous ne sommes pas autorisés à pénétrer dans les frontières de son corps (son intimité) sans son accord, où celui de ses proches si celle-ci n'est pas à même de le donner, comme c'est le cas d'une personne dans le coma. Il y a des cas où l'urgence de la situation prévaut sur l'accord. On ne demande pas aux proches d'un patient, lors d'une réanimation, s'ils sont d'accord pour qu'il soit intubé afin de lui permettre de continuer à respirer. La seconde désigne le respect des raisons, choix et valeurs de la personne. Le principe d'intégrité permet d'élargir celui d'autonomie en prenant en compte les cas où la personne n'est plus capable d'auto-détermination comme c'est le cas lorsqu'elle est inconsciente ou en état de choc. Il empêche que le praticien agisse contre les valeurs et les

⁹⁰ Voir : KEMP, Peter (dir.), *Le discours bioéthique*, Collection Recherches Morales, Cerf, Paris, 2004

désirs connus du patient. Mais ces trois principes n'auraient pas de fondement s'il n'étaient articulés à celui de vulnérabilité. Car c'est parce que la vie et les capacités humaines sont vulnérables, au sens descriptif du terme, que la vulnérabilité, cette fois-ci comme principe normatif, commande de les préserver, du fait du respect de la dignité et de l'intégrité de la personne humaine. Car, nous l'avons vu, l'autonomie, en tant que capacité réalisée, peut être perdue, que ce soit de manière ponctuelle ou définitive. Il en va de même pour la dignité, si l'on considère que des « traitements inhumains ou dégradants » réduisent ou suppriment la dignité de la personne. Et c'est aussi le cas de l'intégrité, qu'elle soit physique ou psychologique, car il est possible de violer l'intimité d'une personne ou d'agir contre ses valeurs. La vulnérabilité prescrit donc de maintenir et de préserver l'intégrité afin que soient maintenus et préservés la dignité et l'autonomie, puisque chacune de ces capacités sont, elles aussi, essentiellement vulnérables⁹¹. Elles ne sont pas vulnérables parce qu'elles peuvent être blessées, mais parce qu'elles sont « sous la menace de subir un tort », c'est-à-dire que certains actes effectués sur une personne menacent son intégrité, sa dignité ou son autonomie.

La vulnérabilité sociale affecte les capacités de la personne, ce qu'elle est capable de dire, de faire, la place qu'elle peut s'attribuer au sein d'un tissu relationnel. Nous sommes socialement vulnérables parce que certaines dispositions peuvent enrayer les moyens que nous avons de nous « réaliser ». Ces dispositions sont au nombre de trois : la pauvreté qui « affecte les "propriétés sociales fondamentales" (se vêtir, se nourrir, se loger) », la marginalité qui affecte les « capacités à agir » et le mépris social qui affecte les « compétences verbales »⁹². En plus de vulnérabiliser les capacités sociales, ces différents états de précarité mettent l'individu qui les subit dans un état de sensibilité accrue aux différentes formes d'exploitation. A la différence des différentes situations de vulnérabilité ontologique où la personne peut être abusée, instrumentalisée ou manipulée parce qu'on profite de son incapacité à former un jugement correct, dans les situations de vulnérabilité sociale la personne est consciente de ne pas être respectée « à la hauteur d'une personne humaine » mais ne peut, dans la plupart des cas, rien faire ni rien dire. Consciente de sa condition, elle consent malgré tout (nécessité fait loi) à son exploitation, mais pas de ce consentement plein et entier ou elle accepte et adhère à ce qu'on lui propose, plutôt d'un accord à demi-mot où, n'ayant pas d'autres choix, elle cède. Là aussi, la dignité est un concept central pour savoir ce que nous pouvons ou ne pouvons pas faire à l'homme. Et là aussi, la dignité ne reste pas une valeur descriptive mais devient une

⁹¹ Cf. Nathalie Maillard, *La vulnérabilité : une nouvelle catégorie morale ?*, Genève, Labor et Fides, Le Champs Ethique, 2011, p. 167-171

⁹² *Ibid.*, p. 197

valeur normative qui nous permet de déterminer ce que nous devons faire pour permettre aux personnes en situation de précarité de vivre dignement. Les réponses que nous devons offrir pour combattre les situations de précarité renvoi à l'approche par les capacités.

Chapitre 7 – Vulnérabilité et autonomie : Les réponses de l'action humanitaire

Dans l'action humanitaire, la vulnérabilité est une notion centrale. On vient toujours en aide aux « personnes les plus vulnérables »⁹³, aux « personnes touchée par les catastrophes ou exposées aux désastres, aux conflits, à la pauvreté ou à d'autres crises »⁹⁴ ou aux pauvres⁹⁵. L'aide d'urgence répond principalement aux situations de vulnérabilité ontologique, lors de catastrophes naturelles ou conflits armés, en fournissant des soins et une écoute afin de préserver l'intégrité physique et psychologique des personnes, en mettant en place des systèmes de protection spécial pour les enfants, ou en veillant à maintenir les installations sanitaire à un niveau qui empêche la propagation de microbes, de virus ou de bactéries. L'aide au développement s'occupe de relever le niveau de vie des personnes en situations de vulnérabilité sociale afin de leur permettre de mener une vie digne d'être vécue, en leur fournissant des biens matériels, un certain niveau d'éducation, des moyens politiques et financiers de réaliser leurs aspirations de vie, etc. Dans la réalité, la frontière nette entre urgence et développement, significative il y a encore vingt ans de cela, tend à s'estomper. L'idée que les divers aspects de l'action humanitaire avaient pour raison commune le bien-être humain, appuyée par l'approche des droits humains « aida beaucoup à apaiser les tensions entre personnels humanitaires "d'urgence" et du "développement" »⁹⁶. La déclaration de Stockholm préconise ainsi de « dispenser l'aide humanitaire selon des modalités qui favorisent le redressement et le développement à long terme »⁹⁷. Cette indistinction croissante entre urgence et développement, appuyée par la création de certaines associations telles que le groupe URD (Urgence-Réhabilitation-Développement) qui promeut dans ses thématiques d'action et de réflexion les champs croisés de l'urgence et du développement, tend à uniformiser les normes et principes d'action de l'action humanitaire. Ce sont ces mêmes normes et principes qui permettent de fournir une réponse appropriée aux différentes situations de vulnérabilité, tout en tentant de préserver et de rendre effective l'autonomie des

⁹³ Le Projet Sphère, *La Charte humanitaire et les standards minimums de l'intervention humanitaire*, Rugby, Practical Action Publishing, 2011, p. 34

⁹⁴ HAP international, *La norme HAP 2010 de redevabilité humanitaire et de gestion de la qualité*, Genève, HAP international, 2010, p. 1

⁹⁵ Voir : Esther Duflo, *Lutter contre la pauvreté (I), Le développement humain*, Paris, Seuil et La République des Idées, 2010, et Esther Duflo, *Lutter contre la pauvreté (II), La politique de l'autonomie*, Paris, Seuil et La République des Idées, 2010

⁹⁶ Boris Martin et Karl Blanchet, *Critique de la raison humanitaire*, Paris, Cavalier bleu, 2006, p. 44

⁹⁷ Conférence des Nations-Unies sur l'environnement, Déclaration de Stockholm, 1972

personnes, en s'appuyant sur la dignité humaine, et permettent de tenir à distance le spectre du paternalisme. La prise en considération de la vulnérabilité et le souci du respect de l'autonomie ont fait émerger deux concepts incontournables dans l'action humanitaire actuelle : la résilience et la redevabilité.

La résilience

Ces dix dernières années ont vu émerger et s'amplifier le concept de résilience dans l'action humanitaire. D'abord utilisé en physique, pour mesurer la capacité d'absorption d'un choc d'un matériau, et en psychologie, pour évaluer la capacité pour un individu de se reconstruire après un traumatisme, il est devenu un concept incontournable pour les acteurs de l'urgence et du développement. Bien que chaque intervenant ajoute sa nuance à la définition du terme, l'idée transversale est de pouvoir évaluer la capacité d'une communauté ou d'un individu à supporter un choc ou un stress, et leurs capacités à se remettre de ce choc ou de ce stress et à poursuivre leur développement. Il « constitue un antidote positif à la connotation négative de "vulnérabilité" »⁹⁸. La résilience doit fournir les moyens d'anticiper et de prévenir les catastrophes et apporter des solutions concrètes afin de sortir les populations touchées des situations de vulnérabilité qui les affectent. Le Cadre d'action de Hyogo pour des Nation et des collectivités résilientes face aux catastrophes définit la vulnérabilité comme « les conditions déterminées par des facteurs et processus physiques, sociaux, économiques et environnementaux qui accentuent la sensibilité d'une collectivité aux conséquences des aléas »⁹⁹. Et définit l'aléa comme il suit :

Manifestation physique, phénomène ou activité humaine susceptible d'occasionner des pertes en vies humaines ou des préjudices corporels, des dommages aux biens, des perturbations sociales et économiques ou une dégradation de l'environnement. Font partie des aléas les conditions latentes qui peuvent à terme constituer une menace. Celles-ci peuvent avoir des origines diverses: naturelles (géologiques, hydrométéorologiques ou biologiques) ou anthropiques (dégradation de l'environnement et risques technologiques).¹⁰⁰

La résilience sert de pivot pour articuler des réponses conjointes aux problématiques liées au changement climatique, aux catastrophes et à la pauvreté. En cherchant à atteindre un objectif

⁹⁸ François Grünewald, « La résilience : concept porteur ou mot à la mode », in *Humanitaire en mouvement*, n°10, septembre 2012

⁹⁹ Cadre d'action de Hyogo pour 2005-2015 : Pour des Nation et des collectivités résilientes face aux catastrophes

¹⁰⁰ *Ibid.*

commun, la réduction de la vulnérabilité, à l'aide d'un outil partagé, les acteurs de l'humanitaire peuvent apporter des solutions mieux structurées aux différents aspects de la vulnérabilité. Cependant, le traitement d'une thématique aussi vaste que la vulnérabilité à travers le seul prisme de la résilience risque d'occulter les aspects spécifiques de certaines situations de vulnérabilité. En se concentrant sur les similitudes des différentes situations afin de fournir une réponse cohérente, on risque de passer à côté des particularités de chaque situation, et d'apporter une solution qui, bien que cohérente, ne correspond réellement à aucune situation. De plus, le risque d'une réponse globale est l'exclusion pure et simple des bénéficiaires dans le processus de décision et la mise en place des différentes actions les concernant. Comme le rappelle Jean-Christophe Adrian : « La possibilité de choisir est une dimension essentielle dans le sentiment de dignité des populations. La résilience individuelle ne saurait être consolidée si la dimension de dignité est oubliée »¹⁰¹. La réponse à la vulnérabilité ne doit pas occulté le respect de l'autonomie des personnes. La résilience doit être appréhendée comme la manière dont une population est capable de mettre en place des stratégies de survie pour s'adapter à un changement et se renforcer, et les moyens que peuvent fournir des intervenants extérieurs afin de consolider ces stratégies, plutôt que comme un solution globale qui ne considère les bénéficiaires seulement à l'aune de leur vulnérabilité, et qui nie leur capacité à fournir pour eux-mêmes des solutions appropriées. C'est pour cela que le concept de résilience fait encore débat dans le milieu humanitaire, mais une réflexion constante de la part de ses acteurs sur la portée du concept de résilience permet peu à peu de gommer les imperfections et de construire des solutions particulières pertinentes articulées autour d'un concept global. Les intervenants qui choisissent de prendre la responsabilité d'apporter des solutions aux situations de vulnérabilités ne doivent pas perdre de vue le respect de l'autonomie des personnes. La résilience doit permettre « de transformer la notion négativement connoté de vulnérabilité en des approches plus positives et plus dignes »¹⁰². Le rôle des intervenants est alors de pallier à l'incapacité des bénéficiaires tout en respectant leurs choix. Ils exercent une autorité qui leur a été déléguée par les bénéficiaires, et doivent, en contrepartie, assumer une *responsabilité* vis-à-vis d'eux quant au bon exercice de cette autorité. Mais il est possible que cette autorité soit abrogée par les intervenants sans avoir été reconnue par les bénéficiaires, et que la responsabilité assumée ne le soit qu'en vertu de besoins imaginés par les intervenants, et non des besoins réels des personnes concernées. Ce

¹⁰¹ Jean-Christophe Adrian, « La résilience urbaine », in *Humanitaires en mouvement*, n°11, Février 2013, p. 6

¹⁰² François Grünewald et al., « La résilience : un mot à la mode et utile », *Humanitaires en mouvement*, n°11, Février 2013, p. 13

premier principe, celui de responsabilité, permet de réduire l'asymétrie de la relation d'aide, mais uniquement dans un cadre théorique, puisque des dérives sont possibles en pratique. Pour pallier à ce manque, le principe de redevabilité a été introduit dans la littérature humanitaire. Nous ne ferons pas une liste de tout ce qui se fait en matière de prescription humanitaire, mais nous nous arrêterons aux ouvrages qui définissent la notion de redevabilité, et qui en font un principe normatif grâce à des critères d'évaluation précis.

La redevabilité

Le principe de redevabilité s'est développée dans la continuité du principe de « responsabilité ». Le terme redevabilité provient de l'anglais *accountability*, et se traduit en français par une double définition, comme « responsabilité » et comme « reddition de comptes ». La dernière définition n'intéressant que le côté financier, c'est-à-dire la responsabilité des acteurs de l'humanitaire vis-à-vis de leurs bailleurs de fond, nous nous concentrerons sur la première définition qui s'attache à la qualité de l'action vis-à-vis des bénéficiaires ainsi que vis-à-vis des donateurs. Une fois qu'un besoin a été identifié, les intervenants choisissent en effet d'en assumer la responsabilité. Mais la seule responsabilité ne suffit pas si on ne peut justifier qu'elle a été assumée correctement. La redevabilité vient compléter la responsabilité en « y ajoutant une exigence supplémentaire : cel[le] de donner à voir que la responsabilité a été assumée et que les engagements ont été tenus »¹⁰³. Les bénéficiaires ne sont plus de simples patients qui subissent passivement une intervention mais deviennent agents actifs dans la relation d'aide, ce qui permet d'augmenter leur prise en compte en tant que sujets autonomes, de donner un poids non négligeable à leur voix dans les prises de décision, et ainsi d'améliorer leur contrôle sur des actions dont ils sont les premiers concernés. « La redevabilité peut ainsi se définir comme étant l'obligation de rendre compte de l'exercice d'une responsabilité. »¹⁰⁴. La notion de redevabilité a été reprise dans de nombreux travaux qui préconisent d'en faire un principe central pour l'évaluation d'un programme. C'est le cas de la *Chartre humanitaire et les standards minimum de l'intervention humanitaire* du Projet Sphère, ainsi que de La normes HAP 2010 de redevabilité humanitaire et de gestion de la qualité. Ces deux documents font de la

¹⁰³ Agence Française de Développement, Le défi de la « redevabilité » des agences de développement dans leurs propres pays et face à leurs pairs, p. 6

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 6

redevabilité un principe normatif. Ils établissent des critères précis sur lesquelles l'évaluer afin qu'elle ne soit pas un simple impératif théorique qui serait évalué différemment suivant l'organisation qui intervient.

Le Projet Sphère est le fruit d'une réflexion croisée de différentes ONG et du Mouvement de la Croix-Rouge et du Croissant Rouge afin d'établir une Charte humanitaire et des standards minimums de l'intervention humanitaire qui servent de base de travail commune permettant une meilleure réponse à la détresse des populations touchées par des catastrophes. La demande constante des bénéficiaires de pouvoir se réapproprier leur vie et leurs moyens de subsistance en étant, au même titre que les intervenant, des agents actifs de l'action humanitaire dont ils bénéficient, pour ne plus subir une aide « descendante », amena les acteurs de l'action humanitaire à repenser leurs manières de faire. D'une première vision de l'aide voulant, consciemment ou non, affirmer sa supériorité en « faisant pour », on dérive rapidement vers un modèle plus coopératif, ou un « fait avec ». Le Projet Sphère considère le droit de vivre dans la dignité comme un précepte fondamental de l'action humanitaire. Il construit autour une méthodologie d'action appuyé par des principes de protection, comme le fait que les activités « bénéficient avant tout aux personnes les plus touchées et les plus vulnérables »¹⁰⁵, et des standards minimums afin que les personnes puissent vivre dans la dignité. Il insiste dans le même temps sur la nécessité de rendre compte de la manière dont a été assumée la réponse à un besoin en renforçant, dans ses standards, le principe de redevabilité précédemment énoncé. Le Projet fait de la participation des populations au processus consultatif ainsi que décisionnel un des organes principaux de la méthode d'action qu'il préconise. Il permet ainsi aux bénéficiaires de participer activement à l'élaboration et au déroulement des programmes qui les concernent. Les nouvelles préoccupations des acteurs de l'humanitaire, c'est-à-dire les moyens d'intégrer au mieux les bénéficiaires de l'aide dans les décisions et les actions qui les concernent, sont pleinement assumées par le Projet Sphère. Il reconnaît « que les personnes touchées par une catastrophe ou un conflit armé pourvoient à leurs besoins élémentaires [...] grâce aux efforts qu'elles consentiront elles-mêmes »¹⁰⁶. Comme le rappelle *La Charte humanitaire et les standards minimums de l'intervention humanitaire* du Projet Sphère, ce dernier se propose d'apporter sa « pierre à l'élaboration d'un

¹⁰⁵ Le Projet Sphère, *La Charte humanitaire et les standards minimums de l'intervention humanitaire*, Rugby, Practical Action Publishing, 2011, p. 34

¹⁰⁶ Le Projet Sphère, *La Charte humanitaire et les standards minimums de l'intervention humanitaire*, Rugby, Practical Action Publishing, 2011, p. 23

cadre pratique de la redevabilité »¹⁰⁷. Il n'est pas encore question de fonder une norme à laquelle se référer pour évaluer les critères de respect de la redevabilité, celle-ci viendra par la suite avec La norme HAP de redevabilité humanitaire et de gestion de la qualité (abrégée en : La norme HAP de redevabilité)

La norme HAP de 2010 de redevabilité est, quant à elle, la version révisité et amélioré de l'édition de 2007. Elle a réunie, pour son élaboration, des travailleurs humanitaires, des bailleurs de fonds, ainsi que des victimes de catastrophe afin de produire, après une analyse de différente méthode d'action, des grilles d'évaluation qui puissent correspondre aux exigences de qualité auxquelles peuvent s'attendre les différentes parties prenantes de l'action humanitaire, qu'il s'agissent des intervenants et des bailleurs de fonds, ou des bénéficiaires. Elle a été fondée, en partie, grâce aux recherches du Projet Sphère. Cette norme s'applique aussi bien aux programmes d'aide d'urgence, qu'à ceux d'aide au développement. Elle estime que la redevabilité est le « *moyen par lequel le pouvoir est exercé de manière responsable* »¹⁰⁸, c'est-à-dire qu'elle la conçoit comme une responsabilité qu'endosse un intervenant, qui exerce l'autorité pour un tiers, d'agir « conformément à ce qui a été convenu »¹⁰⁹, mais aussi comme un critère qui permet audit tiers de demander des comptes quant aux décisions et aux actions le concernant. Elle fait de la participation des bénéficiaires, et de l'obtention de leur consentement éclairé, des principes clés pour le bon déroulement d'un programme, pour que celui-ci réponde au plus près à leurs besoins réels. Afin que la participation des populations soit pertinente et que leur consentement soit valide, elle préconise une diffusion maximale de l'information concernant chaque programme. Toutes les organisations qui interviennent doivent faire connaître leur nature, leurs affiliations, leur mandat, c'est-à-dire la thématique sur laquelle elles se proposent d'intervenir, mais aussi leurs ressources, leurs décisions et leurs avancées. Il est aussi nécessaire, pour respecter la norme, qu'elles mettent en place un système de dépôt et de traitement des plaintes, pour que le personnel humanitaire ainsi que les bénéficiaires puissent, à chaque instant, s'exprimer sur le déroulement des programmes en cours. Cela permet non seulement un contrôle permanent des programmes par les intervenants et les bénéficiaires, mais surtout de demander des comptes sur ses programmes à n'importe quel instant afin que ceux-ci répondent au mieux aux besoins des personnes qu'ils se proposent d'aider.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. iii

¹⁰⁸ HAP international, *La norme HAP 2010 de redevabilité humanitaire et de gestion de la qualité*, Genève, HAP international, 2010, p. 1

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 1

Conclusion

Les problématiques de l'action humanitaire se situent en équilibre entre la reconnaissance, la prise en charge et les solutions apportées quant à la vulnérabilité effective de ses bénéficiaires et le respect de leur autonomie personnelle. Les réponses apportées aux situations de vulnérabilité sont principalement axées sur des communautés ou des collectivités, rarement sur des individus, quitte à nier les vulnérabilités particulières ou pire, nier la spécificité des individus. Le concept de résilience offre une approche globale de la réduction de la vulnérabilité, ou plutôt de la réduction des risques. Mais une action humanitaire axée sur la réduction des risques pourrait se contenter, plutôt que d'apporter des solutions durables aux situations de vulnérabilité, de les maintenir à un seuil acceptable : acheter la paix sociale plutôt que d'agir sur les causes profondes de la misère ou du changement climatique. Car pour qui réduisons nous les risques ? Friedrich von Hayek nous dit que « c'est clairement un devoir moral pour tous, au sein de la communauté organisée, de venir en aide à ceux qui ne peuvent subsister par eux-mêmes [...] ne serait-ce que dans l'intérêt de ceux qui entendent être protégés contre les réactions de désespoir des nécessiteux »¹¹⁰. Dès lors, comment ne pas voir dans ce « devoir moral » un outil de contrôle social, si ce n'est un outil de domination. Afin de pallier à l'instrumentalisation de l'aide et au paternalisme bienveillant, pour ne pas dire infantilisant, la redevabilité est censée permettre aux bénéficiaires de se réapproprier les moyens qui sont mis à leur disposition, de faire valoir leurs choix, en un mot, de faire respecter leur autonomie. Malheureusement, dans les faits, la redevabilité s'exerce plutôt entre vis-à-vis des bailleurs que des bénéficiaires. Cet outil qui était censé leur permettre un meilleur contrôle sur l'aide dont ils sont les principaux intéressés risque de se retourner contre eux si les bailleurs décidaient de faire pression sur les intervenants. S'ils se mettaient à dire, avec Sarah Conly, que, les recherches en psychologie et en économie comportementale contredisant l'idée de l'humain comme être rationnel sur laquelle repose la valorisation de la liberté individuelle, la mise en place de programmes coercitifs est justifié s'il sont fait pour le bien de ses bénéficiaires¹¹¹ ?

¹¹⁰ Friedrich von Hayek, *The constitution of liberty*, University of Chicago, Press, 1960, cité dans : Caroline Broudic, « Les ONG, cheval de Troie du néolibéralisme ? », *Humanitaire*, 39 | 2014, 64-75.

¹¹¹ Voir : Sarah Conly, *Contre l'autonomie*, Hermann, Paris, 2015

Le concept de dignité humaine permet d'articuler la vulnérabilité et l'autonomie dans l'action humanitaire. D'abord attaché à la liberté humaine, il décrit une valeur ontologique de l'homme qui permet de fonder les libertés fondamentales, ou droits fondamentaux, et fournit une approche commune aux acteurs de l'urgence et du développement. Il permet aussi d'établir un seuil de justice sociale, une équité pratique qui permette à chacune de vivre dignement. Conception posturale qui n'exclut pourtant pas la conception ontologique, on peut néanmoins se demander si elle n'ouvre pas la voie à des dérives coercitives. Car comment établir ce seuil ? Par processus démocratique lorsqu'il est possible, mais que faire dans le cas contraire ? Si nous considérons que certaines conditions doivent être respectées pour permettre à chaque individu de vivre une vie digne de la dignité humaine, alors nous devons aussi considérer que par égard au respect de la dignité humaine, il se peut que dans certaine situation nous devons obliger les individus à vivre dignement. Pour détourner les propos d'un célèbre humaniste : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera à être digne. La dignité humaine, qui devait permettre d'offrir des réponses à la vulnérabilité tout en conservant le respect de l'autonomie personnelle, risquerait de se changer en un nouvel outil de domination.

Dès lors, comment l'action humanitaire peut-elle conserver sa légitimité à agir dans un cadre éthique qui fait de l'autonomie la valeur suprême tout en continuant à s'appuyer sur le concept de dignité humaine pour réduire la vulnérabilité de ses bénéficiaires, sans risquer de dériver vers différentes formes de paternalisme, voire de domination ? La notion de consentement, qui découle de l'autonomie personnelle, fournit une solution à cette problématique. Puisque chacune est libre de choisir sa propre vie, alors toute intervention sur l'individu doit être soumise à son accord. Mais comment s'établit cet accord ? Qu'est-ce que contient ce consentement ? Puisque les bénéficiaires de l'action humanitaire sont en situation de vulnérabilité, quelle liberté, quelle marge de manœuvre ont-ils réellement lorsqu'ils consentent ? Et, la vulnérabilité étant principalement appréhendée de manière collective, qui peut se faire le médiateur légitime de ce consentement ? Ce sont ces problématiques que nous étudierons dans un prochain travail.

Bibliographie

- CONLY, Sarah, *Contre l'autonomie*, Hermann, Paris, 2015
- DAVIDSON, Donald, *Paradoxe de l'irrationalité*, Combas, Editions de l'éclat, 1991
- DUFLO, Esther, *Lutter contre la pauvreté (I), Le développement humain*, Paris, Seuil et La République des Idées, 2010
- DUFLO, Esther, *Lutter contre la pauvreté (II), La politique de l'autonomie*, Paris, Seuil et La République des Idées, 2010
- ELSTER, Jon, *Agir contre soi : la faiblesse de volonté*, Paris, Odile Jacob, 2007
- FIAT, Éric, *Grandeur et misère des hommes. Petit traité de dignité humaine*, Larousse, Paris, 2010
- FRANKFURT, Harry G., « Freedom of the Will and the Concept of a Person », in *The Journal of Philosophy*, 14 janvier 1971
- GOFFI, Jean-Yves, « La dignité de l'homme et le bioéthique », in Sens Public. Revue électronique internationale [www.sens-public.org], 2004/11 – 2008/06 (réédition)
- HAMILTON, William D., « The genetical evolution of social behaviour », in *Journal of Theoretical Biology*, n°7, 1964
- JOUAN, Marlène et LAUGIER, Sandra (dir.), *Comment penser l'autonomie*, Paris, PUF, 2009,
- JOUAN, Marlène, « L'autonomie et les sens du consentement », Séminaire de M1, 2013
- KANT, Emmanuel, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, Nathan, Paris, 2004
- KEMP, Peter (dir.), *Le discours bioéthique*, Collection Recherches Morales, Cerf, Paris, 2004
- LOCKE, John, *Traité du gouvernement civil*, Paris, Garnier-Flammarion, 1984
- MAILLARD, Nathalie, *La vulnérabilité : une nouvelle catégorie morale ?*, Genève, Labor et Fides, Le Champs Ethique, 2011
- MARTIN, Boris et BLANCHET, Karl, *Critique de la raison humanitaire*, Paris, Cavalier bleu, 2006
- MILL, John Stuart, *De la liberté*, Paris, Gallimard, 2002
- MOLINIER, Pascale, LAUGIER, Sandra, PAPERMAN, Patricia, *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Payot, Paris, 2009
- MONNET, Éric, « Faiblesse de volonté et consentement. A partir de *Agir contre soi* de Jon Elster », in *Tracés*, n°14, 2008
- NUSSBAUM, Martha, *Capabilité : Comment créer les conditions d'un monde plus juste*, Flammarion, Paris, 2012
- RAVAT, Jérôme, « Relativismes, universalisme et réalisme en morale. Approches naturalistes », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 12 | 2007
- RICŒUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990

ROZIN, Paul et BRANDT, Allan M., *Morality and Health*, New York, Routledge, 1997

RUBIO, Francisco et HURE, Christelle, *Dictionnaire pratique de l'humanitaire*, Paris, Ellipses, 2010,

SHNEEWIND, Jerome B., *L'invention de l'autonomie*, Paris, Gallimard, 2001

SVANDRA, Philippe, « Douleur et souffrance, sur les pas de Paul Ricœur », *Soins psychiatrie*, Sept-oct. 2012

TRONTO, Joan, *Un monde vulnérable*, La découverte, Paris, 2009

TRUMAN, Harry S., Discours sur l'état de l'Union, 20 janvier 1949

Textes internationaux :

Charte des Droits Fondamentaux de l'Union Européenne, 18 décembre 2012

Comité international de la Croix-Rouge, « Les Principes fondamentaux de la Croix-Rouge et du Croissant-Rouge », Publication CICR, 1996, réf. 0513

Commission Sud, Défis au Sud : Rapport de la Commission Sud, Ed. ECONOMICA, 1990

Conférence des Nations-Unies sur l'environnement, Déclaration de Stockholm, 1972

Convention pour la protection des Droits de l'Homme et de la dignité de l'être humain à l'égard des applications de la biologie et de la médecine : Convention sur les Droits de l'Homme et la biomédecine, 4 avril 1997

Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, 26 août 1789

Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, 10 décembre 1948

HAP international, *La norme HAP 2010 de redevabilité humanitaire et de gestion de la qualité*, Genève, HAP international, 2010

Autres :

Le Projet Sphère, *La Charte humanitaire et les standards minimums de l'intervention humanitaire*, Rugby, Practical Action Publishing, 2011

Revue *Humanitaire*, n°24, Mars 2010 : Faut-il « désoccidentaliser » l'humanitaire ?

Revue *Humanitaire*, n°39, Décembre 2014 : Quel modèle économique pour quel modèle de solidarité ?

Revue *Soins psychiatrie*, n°282, Sept-oct. 2012

Revue *Humanitaires en mouvement*, n°11, Février 2013

Annexe 1

Liste des capacités centrales selon Martha Nussbaum :

1. *La vie.* Etre capable de mener sa vie jusqu'au terme d'une vie humaine d'une longueur normale ; ne pas mourir prématurément, ou avant que sa vie soit tellement réduite qu'elle ne vaille plus la peine d'être vécue.
2. *La santé du corps.* Etre capable d'être en bonne santé (santé reproductive y compris) ; être convenablement nourri ; avoir un abri décent.
3. *L'intégrité du corps.* Etre capable de se déplacer librement de lieu en lieu ; d'être protégé contre une attaque violente, agression sexuelle et violence domestique comprises ; avoir des possibilités de satisfaction sexuelle et de choix en matière de reproduction.
4. *Les sens, l'imagination et la pensée.* Etre capable d'utiliser ses sens, d'imaginer et de penser, de raisonner et de faire cela d'une manière « vraiment humaine », une manière informée et cultivée par une adéquation adéquate (y compris, mais pas seulement, une éducation de base en humanités, mathématiques et sciences). Etre capable d'utiliser l'imagination et de penser en lien avec l'expérience et la production d'œuvres et d'événements de son propre choix, religieux, littéraires, musicaux, etc. Etre capable d'utiliser son esprit en étant protégé par les garanties de la liberté de l'expression, tant pour le discours politique et artistique que pour la liberté de culte. Etre capable d'avoir des expériences qui procurent du plaisir et d'éviter les peines inutiles.
5. *Emotions.* Etre capable de s'attacher à des choses et des gens autour de nous ; d'aimer ceux qui nous aiment et qui s'occupent de nous, de regretter leur absence ; de manière générale, être capable d'aimer, de regretter, d'expérimenter la nostalgie, la gratitude, la colère légitime. Ne pas voir son développement émotionnel contraint par la peur et l'angoisse. (Défendre cette capacité signifie soutenir des formes d'associations humaines qui sont cruciales pour leur développement.)
6. *La raison pratique.* Etre capable de se former une conception et de participer à une réflexion critique sur l'organisation de sa propre vie. (Cela suppose la protection de la liberté de conscience et du culte.)
7. *L'affiliation.* (A) Etre capable de vivre avec et pour les autres, de reconnaître et d'être attentif à d'autres êtres humains, de prendre part à différents types d'interaction sociales ; être capable d'imaginer la situation d'autrui. (Protéger cette capacité signifie protéger des institutions qui constituent et nourrissent de telles formes d'affiliation, et aussi protéger la liberté d'assemblée et de discours politique.) (B) Avoir les bases sociales du respect de soi et de non-humiliation ; être capable d'être traité avec dignité et dont la valeur est égale à celle des autres. Cela suppose des dispositions pour interdire les discriminations fondées sur la race, le sexe, l'orientation sexuelle, l'ethnicité, la caste, la religion, l'origine nationale.
8. *Les autres espèces.* Etre capable de développer une attention pour de vivre en relation avec les animaux, les plantes et le monde naturel.

9. *Le jeu*. Etre capable de rire, de jouer, de jouir de loisir.
10. *Le contrôle sur son environnement*. (A) *Politique*. Etre capable de participer efficacement aux choix politique qui gouvernent sa vie ; avoir le droit de participation politique, la protection du libre discours et de la libre association. (B) *Matériel*. Etre capable de posséder (terres et biens meubles), et jouir des droits de propriété sur une base égalitaire avec les autres ; avoir le droit de chercher un emploi sur une base égale avec les autres ; être protégé contre les perquisitions et les arrestations arbitraires. Dans son travail, être capable de travailler comme un être humain, d'exercer ses raisons pratiques et d'entrer dans une relation sensée de reconnaissance mutuelle avec les autres travailleurs.¹¹²

¹¹² Martha Nussbaum, *Capabilité : Comment créer les conditions d'un monde plus juste*, Flammarion, Paris, 2012, p. 55-57

Table des matières

AVANT L'HUMANITAIRE.....	11
DE L'HUMANITE A L'HUMANITAIRE.....	11
LES ACTEURS DE L'HUMANITAIRE.....	12
LES RAISONS DE L'ACTION HUMANITAIRE.....	14
QUELLES CONCEPTIONS DE LA DIGNITE ?.....	15
LA SOUVERAINETE DE L'INDIVIDU.....	19
L'AUTONOMIE CHEZ KANT.....	20
MILL ET LE GOUVERNEMENT DE SOI.....	22
THEORIE « HIERARCHIQUE » DE L'AUTONOMIE PERSONNELLE CHEZ FRANKFURT.....	23
L'APPROCHE NATURALISTE.....	27
FAIBLESSE DE LA VOLONTE.....	29
LA DIGNITE EN DROIT INTERNATIONAL.....	36
LA DIGNITE DANS L'ACTION HUMANITAIRE.....	37
POLITIQUE DU DEVELOPPEMENT.....	39
L'APPROCHE PAR LES CAPABILITES.....	41
L'ETHIQUE DU CARE.....	43
QU'EST-CE QUE LA VULNERABILITE ?.....	48
QUELLES REponses AUX SITUATIONS DE VULNERABILITE ?.....	50
LA RESILIENCE.....	53
LA REDEVABILITE.....	56

Résumé : Nous proposons dans ce travail d'étudier les implications et les schémas éthiques complexes que forment les interactions de conceptions multiples et parfois contradictoires des concepts d'autonomie, de vulnérabilité et de dignité, analysés spécifiquement dans le cadre de l'aide humanitaire et de l'aide au développement.

Summary : In this work we study the implications and complex ethical schemes that compose multiple, and sometimes conflicting, conceptions of the concepts of autonomy, vulnerability and dignity. This analysis focuses on humanitarian aid and development assistance.

Mots-clés : autonomie, vulnérabilité, dignité, humanitaire, développement, résilience, redevabilité, éthique appliquée, droits de l'homme, capacités