l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (ASPLF), à laquelle se réfèrent plusieurs fois les auteurs de cet ouvrage. La «raison associative» émerge avec ce siècle, puisque le premier congrès International de Philosophie eut lieu sous l'impulsion de Xavier Léon en 1900 et que la Société Française de Philosophie fut créée en 1901. L'ASPLF fut ébauchée à partir de 1937. Elle est notamment chargée d'organiser tous les deux ans un Congrès (ainsi celui d'août 1998 à Québec). «Tous les présidents de l'ASPLF ont attiré l'attention sur l'avenir, et le vice-président Evaghélos Moutsopoulos en a fait le thème du Congrès de 1986 qu'il organisa et présida dans la Cité philosophique par excellence. Athènes» (p. 314). Mais l'avenir ne peut se construire qu'en s'appuyant sur le passé. Ainsi Anfred Buhr examine-t-il la philosophie moderne en tant qu'elle s'identifie à la raison et préconise-t-il une raison européenne. Il faut s'appuyer sur «l'Europe de la tradition classique, de la tradition des Leibniz, Fichte, Hegel ou Goethe...» (p. 319). L'Europe que nous construisons ne doit pas oublier la raison. Celui qui se refuse au concept de raison «s'installe dans l'actualité immédiate, en restant en marge de l'histoire. Confondant le processus historique avec la politique courante, il se soumet alors au système des institutions et aux irrationalités qui en émanent nécessairement. Ce faisant, il condamne le passé, c'est-à-dire nos origines, tout en se fermant la vision de l'avenir» (p. 321). Enfin, J. Wilke nous propose de «Cultiver la raison» (p. 323). Il explique son diagramme de la structure dynamique et évolutive de la raison, structure intégrant le *kairos* de la philosophie d'Evaghélos Moutsopoulos. Il conclut à une *interculture* de la raison, qui ouvre cette dernière sur l'avenir. Ainsi, en cette partie se confrontent au présent rétrospective et prospective. Il convient de se projeter vers l'avenir sans oublier le passé où se trouvent nos racines, et il convient de le faire *tous ensemble*, dans la confrontation dynamique des diverses figures que peut prendre la raison. J. Wilke, J.-M. Gabaude et M. Vadée nous offrent un ouvrage qui peut intéresser un large public. Chacun, qu'il soit ou non spécialiste de la philosophie, y trouvera son compte. La première partie pourra intéresser même le profane, tandis que le spécialiste, au gré de ses intérêts du moment, pourra se pencher sur l'un ou l'autre des articles qui composent le reste de l'ouvrage. En outre, nous avons là un plaidoyer pour la raison, ouvert à toutes les formes que peut prendre cette dernière au cours de l'histoire. Passé, présent et avenir se répondent, comme se répondent croyant et non-croyant. Mais court au long de ces pages un souffle humaniste, luttant contre une irrationalité inhumaine et close. La raison est du côté de l'humanisme et de l'ouverture. Puisse-t-elle toujours surmonter les crises et les assauts!

Bernard MILHAU

H. PALLARD, S. TZITZIS, textes recueillis et présentés par *Droits fondamentaux et spécificités culturelles*, Paris, L'Harmattan, 1997 («Horizons du Droit»).

Le présent ouvrage réunit huit études, précédées d'une introduction, présentées lors des premières journées scientifiques (4 et 5 novembre 1994, Université Panthéon – Assas, Paris II) organisées par l'équipe internationale interdisciplinaire de recherche, *Personne, culture et droits*, réunie pour analyser la question du rapport et la possibilité d'un rapprochement entre le caractère universel des droits fondamentaux et celui particulier des droits nationaux. Ainsi, la définition des droits de la personne a prétendu dès le départ à une portée universelle; mais leurs auteurs ayant détaché la nature humaine de tout principe métaphysique, elle devient variable, séparée de son principe par lequel elle peut s'intégrer dans l'universel (p. 15). De plus, analyser les droits de l'homme suppose de rappeler les présupposés philosophiques qui se trouvent derrière cette notion: la personne isolée de l'état de nature qui possède des droits subjectifs, la thèse du contrat social et le pouvoir étatique limité par les droits subjectifs de la

personne. Or, étroitement liée à la notion des droits de l'homme est celle de l'État de droit, conçu comme un gouvernement régi par la volonté de la majorité s'exprimant par les lois. Cependant, il n'est pas évident que la volonté de la majorité corresponde à l'intérêt commun (p. 16). Enfin, les critiques des droits de l'homme reposent souvent sur leur caractère formel et abstrait: trop générales, les déclarations des droits seraient au mieux inefficaces, au pire néfastes. Tels sont quelques uns des enjeux de cette recherche. Qu'il soit permis de s'arrêter ici plus particulièrement sur deux des contributions.

1. *Cultures et universalité des droits fondamentaux: les droits de l'homme contre le droit?* Pour le professeur Da Cunha, comme la démocratie et le système parlementaire sont souvent confondus, il en est de même pour la protection des droits fondamentaux: leur défense est souvent assimilée au système constitutionnaliste. Pourtant, il en existe d'autres, comme ceux mis en œuvre au Moyen Âge, l'auteur prenant l'exemple de la péninsule ibérique. La protection était corporative ou locale: il ne s'agissait pas de droits abstraits, conférés théoriquement à tous, mais de droits pour les besoins concrets, attribués à des hommes ou des corps. Ainsi, ces privilèges n'étaient pas des injustices pour le tout social, mais des lois privées, pour faire justice concrètement à un cercle spécifique d'hommes (p. 162). Les droits de la personne étaient donc défendus par des procédures qui, sans proclamations rhétoriques, arrivaient souvent à des résultats plus efficaces que les déclarations contemporaines; elles se perfectionnèrent jusqu'à l'importation du constitutionnalisme moderne. Aussi, il a longtemps été considéré que ce dernier avait mis fin à l'absolutisme de l'ancien Régime, mais il semble bien que le despotisme des Lumières ait plutôt été une préparation du constitutionnalisme (p. 161). Le résultat de cette évolution n'est pas forcément bénéfique: en donnant des droits à tous, ils ont été retirés à chacun.

Quant au problème des particularités locales de la réception des droits de l'homme dans le monde, l'auteur défend les systèmes traditionnels et originaux de protection des droits, plus pratiques que le constitutionnalisme occidental contemporain, parce qu'adaptés aux particularismes locaux, ce qui ne remet pas en cause l'universalité de l'idée d'isonimie, de proportionnalité, de justice équitable (p. 163-164). Les authentiques droits de l'homme sont des concrétisations du droit naturel, et donc des droits naturels; dans la mesure où ces droits sont rendus positifs, il sont aussi des droits positifs. Ainsi, les principes sont fondamentalement universels et atemporels, en termes absolus, mais les formules positives du droit peuvent être spécifiques à chaque culture ou même chaque pays (p. 165). Il est même possible de distinguer les droits fondamentaux des droits de l'homme, qui recouvrent pourtant la même notion, mais avec une perspective différente: les premiers du point de vue national, les seconds sous l'angle international (p. 155, n. 27). Par conséquent, si les droits de l'homme sont égaux pour tous, les droits fondamentaux sont différents selon les besoins, le temps et le lieu, ce qui est le mécanisme traditionnel du droit en général: le «droit naturel doit être médiatisé par différentes formes de droit positif (le droit naturel est déjà la médiatisation sous le plan juridique naturel de la loi naturelle, d'ordre moral, plus vaste) (p. 166). Cette dernière formule mériterait sans doute d'être précisée, car une interprétation trop rapide ou malveillante pourrait laisser supposer une confusion de la morale et du droit, alors que celui-ci vise l'avoir (les biens, les honneurs), tandis que celle-là vise l'être (la conduite, la conscience). En tout état de cause, il faut laisser les diverses sociétés faire leur propre application concrète des mêmes principes, car le bien à défendre est le droit naturel et non le moyen par lequel il est protégé (p. 167).

2. *Nature et ambiguïtés de la notion des droits de l'homme: le droit contre les droits fondamentaux?* Mais, comprendre les droits de l'homme suppose de s'interroger sur leur légitimité, ce à quoi Stamatiou Tzitzis invite: il s'agit de «voir quel homme ils visent et, par là, les fins qu'ils servent ou doivent servir» (p. 43). Les droits de la Déclaration de 1789 peuvent être analysés comme des *sollen*, ensuite démentis, car celle-ci donne le pouvoir à la loi, au nom de l'utilité générale, de les restreindre. Pour paraître conséquents, les révolutionnaires

affirment le mythe de la loi, expression de la volonté générale: de cette manière, les citoyens ont la conviction que leurs droits naturels sont contrôlés par leur volonté (p. 44). Cette affirmation moderne des droits de l'homme (la tradition chrétienne défendant depuis toujours la fraternité et la dignité humaine) n'a pu être possible que par la modification de la perspective philosophique de l'école du droit naturel classique à l'école moderne: passage de la nature cosmologique et vivante (*physis*) à la nature humaine et fixe, évolution de l'humble méthode dialectique à la confiance aveugle en la raison humaine (*ego cogito*), substitution du droit attribut au droit attribué (distribution des peines et des récompenses en fonction des mérites), et donc d'un droit subjectif (établi *a priori*) à un droit objectif (déterminé *a posteriori*). Ainsi, dans l'expression *droits de l'homme*, «le génitif ne les désigne pas comme l'objet extérieur au sujet (droits qui reviennent à l'homme), mais comme le fruit de la subjectivité (droits qui viennent de l'homme)» (p. 49). Les droits de l'homme sont donc des postulats hypothético-déductifs de la raison; ils sont censés représenter une doctrine de métaphysique naturelle qui se projette dans l'expérience politique, mais celle-ci n'est cependant qu'une apparence cachant une phénoménologie politique (p. 46): la Déclaration de 1789 pose les droits «dans le champs des idées ontologiques comme la vérité, l'Être suprême, la loi naturelle, sans être capable d'approfondir les rapports entre les étants (les manifestations de l'être) et l'être lui-même conçu comme présence de ce qui est». Ainsi, l'erreur des révolutionnaires est d'avoir pris l'étant pour l'être même (p. 47). Du fait de leur origine rationnelle subjective, les droits de l'homme «sont des figures de la conscience que la raison rend, par les expériences, comme choses existantes mais non pas susceptibles d'être déterminées avec rigueur. C'est pourquoi il y a plusieurs générations des droits de l'homme» (p. 50). La question de l'universalité et de l'effectivité des droits fondamentaux découle du choix fait entre les deux courants: le droit vient-il de l'homme ou revient-il à l'homme? Si le droit est attribut (de la personne), les droits de l'homme dépendent directement du régime politique (État de droit réalisé ou non): c'est toute l'ambiguïté et même l'aporie historiciste. En revanche, seul le droit attribué permet au droit d'être juste (isonimie arithmétique ou géométrique) et réel (règlement d'un litige).

Cependant, arrivé à ce stade de l'analyse, se pose encore la question de l'origine du droit (attribué): selon Michel Villey, tiré de la nature des choses, ou, selon Stamatios Tzitzis, du *prosôpon*, qui «témoigne de cette capacité qui permet à l'homme de dépasser les inclinations primaires de sa nature et de faire corriger les folies de la raison par sa conscience et ses jugements, car seule la conscience humaine peut démarquer les limites du bien et du mal et nous élever de la matérialité de l'existence à la créativité spirituelle» (p. 53). Cette solution alternative à ce que l'auteur appelle le droit naturel théologique, n'ouvre-t-elle pas la porte à la subjectivité? Toutefois, il rappelle que le *jus* est ce qui est attribué selon la *dignitas*, transposition de l'*axia* grecque. Ainsi, attribuer un droit à quelqu'un sans considération de son mérite est ou bien un don, ou bien un geste de cruauté. Or, confondant la valeur existentielle de l'homme «avec la dignité désignant le mérite qui est acquis par ses activités, les droits de l'homme [modernes] acquièrent un statut doctrinal et un caractère absolu», phénomène pouvant mener à des injustices, comme de prendre plus en considération le coupable que la victime (p. 56). Certes, «l'homme a le droit d'être une personne, c'est-à-dire de se voir reconnu la dignité humaine d'une façon potentielle. [Mais] il doit la mériter, ce qui implique qu'il ne s'agit pas là d'un droit inaliénable» (p. 56, n. 46), mais d'un droit qu'il peut perdre, une dignité dont il peut être déchu. En définitive, un certain universalisme n'est envisageable que comme ouverture de l'étant vers l'être: «contrairement au positivisme juridique, l'homme n'impose pas les valeurs (les normes juridiques, le droit positif) aux choses, et contrairement au naturalisme théologique, sa raison ne saisit pas un droit préétabli, selon les exigences d'une loi naturelle». Là est donc discernable un droit naturel exprimant le rapport de l'étant avec l'être, qui peut être appelé *dikaion physikon*. Aussi, le droit naturel ne vient pas de l'homme, mais revient à l'homme, transcende la volonté et la nature tout en

existant dans l'un et l'autre (p. 61). Cette solution, dernière étape du raisonnement, unissant, même en les distinguant, mais en ne hiérarchisant pas explicitement et en n'attribuant pas précisément un domaine respectif à la nature et la volonté, peut ne pas convaincre totalement.

Trop brièvement présenté, cet ouvrage a le mérite de soulever des questions que le conformisme médiatique considère trop souvent comme résolues. Mais le propre de la philosophie n'est-il pas de soulever des questions là où n'apparaissent *a priori* que des évidences?

Guillaume BERNARD

R. ANDORNO, *La bioéthique et la dignité de la personne*, Paris, PUF, 1997, 128 pp. («Médecine et Société», 1).

Monsieur Roberto Andorno, professeur à l'Université Australe de Buenos Aires, offre avec cet ouvrage – présentation synthétique de sa thèse de doctorat: *La distinction juridique entre les personnes et les choses à l'épreuve des procréations artificielles*, Paris, LGDJ - Montchrestien, 1996 (*Bibliothèque de droit privé*, 263) – une vue d'ensemble introductive des problèmes éthico - juridiques soulevés par les biotechnologies. La question fondamentale de la bioéthique est de savoir comment la vie humaine doit être traitée: jusqu'ou aller dans la maîtrise de l'homme par l'homme, faut-il faire tout ce qui est techniquement possible? Employé pour la première fois aux États-Unis par le professeur Van Rensselaer Potter en 1971, le mot bioéthique signifie *éthique de la vie*; celle-ci fait partie de «la branche de la philosophie qui s'occupe d'étudier la moralité de l'agir humain». Par conséquent, c'est à l'éthique de diriger les biotechnologies, et non l'inverse (pp. 3-4). Or, les conclusions dépendant directement des principes, il s'agit de déterminer et de critiquer les différentes options qui peuvent être prises comme fondement, puis d'en tirer les conséquences.

1. *Fondements et enjeux de la bioéthique*. Le positivisme considère la technique comme une activité neutre, placée au-delà du bien et du mal (p. 7). Le développement scientifique suffirait donc «à assurer l'instauration d'une société harmonieuse grâce à l'application systématique des méthodes rationnelles dans tous les domaines». Ainsi, le monde naturel cesse «d'être regardé comme un reflet de l'harmonie du cosmos pour devenir une sorte de chantier dont l'unique fonction est de produire de l'utilité»; ce qui était «objet de contemplation» devint «objet d'exploitation» (p. 8). En effet, pour l'attitude classique, l'homme vit dans un ordre naturel, régi par une loi qu'il est capable de reconnaître, alors que dans le schéma baconien, il cherche à transformer la réalité, cessant «d'être un administrateur du monde naturel, pour devenir son maître absolu» (pp. 11-13). Mais, avec les biotechnologies, la question se complique du fait qu'elles n'opèrent plus «sur le monde extérieur mais sur l'homme lui-même» (p. 14). La logique du projet scientifique amène à une modification du mode d'être de l'homme, le faisant passer de l'univers du *donné* à celui du *construit*, en remplaçant «les mécanismes *naturels*, qui sont opaques et relativement imprévisibles, par des mécanismes *artificiels*, qui sont parfaitement maîtrisables» (p. 118). À l'inverse, pour la pensée classique, l'homme est «sujet» et non pas «objet» de droit; les techniques ne sont non pas des fins en elles-mêmes, mais de moyens au service de l'homme, qui ne doivent pas pouvoir se retourner contre lui (p. 119). Ainsi, la mission de la bioéthique est «d'orienter les techniques afin qu'elles ne se fourvoient pas dans des rôles qui ne leur correspondent pas» (p. 120). Il s'agit donc de distinguer les domaines de l'éthique, du droit et de la science.

Pour le subjectivisme, les principes sont affaire de convention; le bien est donc affaire de choix. En revanche, pour le réalisme, les principes sont objectifs et transcendants à l'homme, et le bien n'est pas construit mais reconnu (pp. 15-16). Ces deux courants donnent lieu à deux