

CHAPITRE 12. PEUT-ON FONDER LA DISCUSSION À VISÉE PHILOSOPHIQUE AVEC LES ENFANTS SUR LES DROITS DE L'HOMME, ET EN PARTICULIER LES DROITS DE L'ENFANT ?

Jean-Charles Pettier

Michel Tozzi, *Apprendre à philosopher par la discussion*

De Boeck Supérieur | « Perspectives en éducation et formation »

2007 | pages 161 à 176

ISBN 9782804155230

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/apprendre-a-philosopher-par-la-discussion--9782804155230-page-161.htm>

!Pour citer cet article :

Jean-Charles Pettier, « Chapitre 12. Peut-on fonder la discussion à visée philosophique avec les enfants sur les droits de l'homme, et en particulier les droits de l'enfant ? », in Michel Tozzi, *Apprendre à philosopher par la discussion*, De Boeck Supérieur « Perspectives en éducation et formation », 2007 (), p. 161-176.

DOI 10.3917/dbu.tozzi.2007.01.0161

Distribution électronique Cairn.info pour De Boeck Supérieur.

© De Boeck Supérieur. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Peut-on fonder la discussion à visée philosophique avec les enfants sur les droits de l'homme, et en particulier les droits de l'enfant ?

Jean-Charles PETTIER¹

Le souci de légitimation de pratiques à visée philosophique, et leur confrontation à d'autres visions de l'enseignement, s'articule souvent sur la convocation des droits de l'homme et de l'enfant. Or la contestation qui remet en cause pour certains les droits de l'homme conduit à réexaminer les prémisses de l'enchaînement déduisant un droit à la philosophie des droits de l'homme, permettant ainsi de fonder les nouvelles pratiques à visée philosophique avec les enfants.

Logique lorsqu'on posait les déclarations des droits de l'homme comme des faits, cette déduction sera pourtant examinée avec circonspection lorsqu'on en conteste les prémisses, lorsque certains relativisent les droits, les décrivant comme de simples émanations de conceptions culturelles particulières, originaires *occidentales*, d'un humanisme libéral. Depuis leur origine, des critiques affirment qu'elles sont contradictoires, disent tout *et son contraire*, horizontalisent des droits sans finalement permettre de dégager des

¹ Professeur de philosophie à l'Institut Universitaire de Formation des Maîtres (IUFM) de Créteil (France).

priorités, donc d'établir... le Droit². Les déclarations seraient inopérantes, contre productives.

Découplés du sens commun qui les pose comme incontournables, les penseurs de la modernité philosophique peuvent conduire à invalider, à un niveau ou à un autre, un droit fondé sur le présupposé d'une nature humaine essentiellement rationnelle, et sa traduction dans un droit. Tout examen serait-il nécessairement réducteur, sans fondement ? Peut-on encore, et sous quelle forme, décrire les éléments non d'une nature humaine, mais plus largement d'une « hominité » ? Permettrait-elle de réorganiser la pensée d'un Droit légitimant des pratiques de discussion à visée philosophique ?

1. DES DROITS DES HOMMES EN QUESTIONS

En France, les droits de l'homme sont posés comme les principes institutionnels *indiscutables* d'une république démocratique où le souci de l'intérêt général conduit à favoriser l'expression de droits individuels. L'idéal démocratique veut être un système de libertés individuelles, où le *débat* est à la source de la décision politique. Il s'appuie sur la possibilité ouverte à chacun d'examiner *rationnellement* la pertinence des diverses options de choix, avant d'exprimer sa volonté et de trancher.

Dans ce contexte, interne au système, d'affirmation d'une rationalité à la source de la liberté ; dans le contexte externe de la confrontation d'une part des droits de l'homme à d'autres lectures possibles du monde et d'autre part de la démocratie à d'autres formes de gouvernement, les droits de l'homme peuvent-ils s'exclure de l'examen rationnel ? S'ils fixent le cadre d'une discussion qui finalement ne les concernerait pas, comment prétendre les faire, même *a posteriori*³, accepter par chacun ? Il s'agira d'établir si les critiques adressées aux droits peuvent finalement être dépassées, ou/et s'il convient de renouveler le Droit et ses conséquences. Nous ne reviendrons pas ici⁴, faute de place, sur ces critiques qui concernent, pour des raisons diverses :

- Les fondements des droits de l'homme : une nature humaine qui se décrit à la fois comme liberté naturelle et inscription dans le corps social, liant par là droits naturels et politiques, tout en séparant fait naturel antérieur à la société et fait artificiel de la vie en société.
- Le rapport de ces droits au système politique dans lequel ils s'inscrivent.

Les critiques adressées aux droits de l'homme les ont conduits à évoluer pour fournir, selon l'expression de M. Gauchet⁵ « ... un puissant levier de

2 Villey, M. (1998). *Le droit et les droits de l'homme*, Paris : PUF, coll. Questions, 3^e édition.

3 On comprend bien sinon qu'on aurait alors une autre contradiction : on ne peut pas prétendre débattre de ces principes si le débat n'est pas possible...

4 On trouvera dans la première partie de ma thèse une synthèse de ces critiques. Pettier, J.-C. (2000). « La philosophie en éducation adaptée : utopie ou nécessité » (thèse de doctorat NR en Sciences de l'éducation, dir. F. Galichet), Université M. Bloch, Strasbourg.

5 Gauchet, M. (2002). « Les droits de l'homme ne sont pas une politique », « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », *La démocratie contre elle-même*. Paris : Gallimard, pp. 356-357.

transformation ». Peu (pas ?) de critiques adressées à la forme déclarative qu'ils ont préservée.

1.1 Les droits, la forme déclarative, et l'histoire

Trois questions se posent pourtant : la forme déclarative est-elle pertinente ? Peut-on les accepter comme un bloc ? Fondent-ils un débat ?

La forme synthétique d'une liste qui forme la déclaration, n'allait pas au départ de soi. Le choix d'une forme déclarative l'emporte sur celui d'une exposition rationalisée (voulue par Siéyès) au nom de son accessibilité à tous, sa clarté, son évidence. Elle doit jouer une fonction pédagogique.

Cependant :

- N'y a-t-il pas contradiction entre la forme choisie par réalisme, qui s'adresse à un interlocuteur à qui elle n'explique rien, et le fond affirmé : la dignité d'un être « libre » et digne de droits, qui aurait dû conduire, au moins progressivement, à choisir une forme plus explicative pour être mieux comprise et utilisée ?
- Arrive-t-on finalement, par la forme déclarative, aux objectifs d'accessibilité et de clarté fixés : « ...il ne suffit pas de découvrir les grands textes déclaratifs qui proclament « la liberté », « l'égalité » pour en comprendre le sens »⁶.

On peut alors dans un second temps s'interroger : la déclaration est-elle un « bloc » de droits à admettre sans discussion ? Précisément, on peut accepter l'idée d'un bloc...sans plus de discussion ! Plus qu'indiscutables, ils sont placés « hors » du champ du débat.

Par contre, en les acceptant comme un bloc cohérent dont les limites sont figées dans leur expression même, on prend le risque de les voir rejeter... en bloc. La société que ces déclarations organisent, régie par un espace politique rationnel fondé sur le débat entre les hommes, ne pourra alors accepter sans discussion ces déclarations, sans prendre le risque de la contradiction interne.

Or, troisième élément, les déclarations peuvent-elles fonder :

- un débat revendicatif, d'abord. Les droits « ... ne finissent-ils pas inéluctablement par se contredire »⁷. Leur évolution historique fait craindre une superposition de droits.
- Un débat *constitutionnel* et *politique*, constitutif d'une démocratie contemporaine ? Peuvent-ils le soutenir juridiquement si, au regard

6 Perrin, A. (2003). « Comment initier les enfants à la complexité des droits de l'homme ? », *L'éducation civique. Une dominante transversale*. Créteil : Scéren-CRDP Créteil, p. 87.

7 Wunenburger, J.-J. (2002). *Une utopie de la raison Essai sur la politique moderne*. Paris : La table ronde, col. Contretemps, p. 173.

des attributs essentiels du Droit⁸ rappelés M. Villey⁹, ils ne permettent pas de déterminer « ...*cette part de choses qui revient à chaque personne dans le groupe par rapport aux autres* »¹⁰. Permettent-ils de constituer une politique lorsque, suivant M. Gauchet (idem 2002), ils fondent plus une évaluation des ambitions d'un projet politique que la réalité même de ce projet ?

Sont-ils finalement incohérents ? Si, comme on peut le démontrer¹¹, il y a une incohérence apparente entre le projet d'un Droit et cette liste de droits, faudrait-il alors abandonner l'idée d'un fondement rationnel du droit de l'homme en général, légitimant des pratiques à visée philosophique ?

Réponse : pas nécessairement si

- l'on décide de réexaminer à son origine la question du Droit. Évitant de déclarer, il s'agira de problématiser l'idée d'une nature humaine par l'examen d'une « hominité », pour établir les cohérences fondamentales entre hominité et Droit ;
- l'on admet l'idée qu'organiser ensemble cohérence du Droit et incohérence des droits doit conduire à examiner la possibilité d'une hiérarchie, de priorités nécessaires entre les droits, au nom du Droit.

1.2 La question spécifique des droits de l'enfant

Etre pleinement humain, mais homme en puissance, l'enfant est-il un sujet de droits ? Les droits de l'enfant semblent synthétiser et accroître les difficultés liées aux droits de l'homme dont ils sont un prolongement. On leur reproche (Actes du colloque européen. Les droits de l'enfant, 1991) de ne servir à rien, de ne pas distinguer protection et autonomie, oubliant les spécifications liées aux âges et conduisant à une possible *adultérisation* de l'enfant, d'où finalement abus et victimisation accrus. Une charge lourde qui doit être relativisée, la Convention constituant en réalité une charte des obligations des adultes envers les enfants, des États¹² qui ne nierait pas le rôle protecteur de la famille.

Il s'agira alors d'examiner les fondements de la Convention pour comprendre s'il faut donner une place spécifique à l'enfant, et s'il faut la traduire en termes de Droit ?

8 Ces attributs sont : son extériorité par rapport à l'homme, sa nature proportionnelle, sa constitution comme milieu entre deux extrêmes.

9 Villey, *op. cit.* pp. 48, 49-50, 53.

10 Villey, *op. cit.*, p. 78.

11 On trouvera l'examen de cette question passant progressivement des contradictions entre les droits d'individus divers aux contradictions du Droit en soi.

12 « *Il serait donc absolument faux de concevoir cette Convention comme niant le rôle protecteur de la famille ou comme refusant le besoin qu'a l'État d'intervenir...* » (Cantwell, N. « La Convention internationale des droits de l'enfant : un défi exigeant », *Actes du colloque européen. 8, 9, 10 novembre 1990, Les droits de l'enfant. (1991)*. Paris : Conseil général de la Somme-CNDP, p. 84).

1.3 La critique d'une déduction du droit à la philosophie

L'émergence d'un droit à la philosophie conforte les critiques précédentes. Elle s'est appuyée sur la description rationaliste d'une nature humaine, au fondement de la possibilité de liberté. Quatre problèmes surgissent :

- ce nouveau droit est un facteur d'incohérence et d'incompréhension ;
- il s'impose comme possibilité d'exercice réel par chacun de sa liberté intellectuelle. Faut-il alors de n'en faire qu'un droit parmi d'autres ?
- Y a-t-il une nature humaine ?
- Peut-on la caractériser par sa rationalité ?

Sans effort de conceptualisation, le rapport aux droits de l'homme, constitutif de la démocratie contemporaine sera une nouvelle Foi qui risque d'être condamnée à disparaître. On devra se demander en quoi l'examen d'une hominité, de la place qu'elle fait à l'enfant, du Droit qui en découlerait peut conduire à préciser la place spécifique de la philosophie et sa forme : légitiment-t-elles des pratiques de discussion ?

2. DES HOMMES, DE L'HOMME : QUELLE HOMINITÉ POUR UN DROIT ?

2.1 Subsiste-t-il une place pour l'examen d'une hominité ?

L'existentialisme de Sartre, le structuralisme de M. Foucault, l'analytique existentielle de M. Heidegger¹³ semblent condamner l'examen rationnel d'une hominité.

- a) *Existence et essence*. La réflexion sartrienne s'interroge sur l'émergence historique du concept de nature humaine : relevant qu'elle s'ancre historiquement et spirituellement dans l'idée que Dieu a conçu l'homme (chaque homme), Sartre montre que l'athéisme des philosophes des Lumières, tout en exonérant la réflexion d'un fondement divin, ne les conduit pas à interroger ce qu'elle permettait de fonder¹⁴ ; d'où *a contrario* l'idée que si les deux sont liés, invalider l'une par l'athéisme conduit nécessairement à écarter l'autre¹⁵. C'est alors l'homme qui veut, qui conçoit : l'existentialisme fait « ...reposer sur lui la responsabilité totale de son existence »¹⁶.

13 Qu'on nous pardonne la trop brève présentation à suivre de perspectives complexes.

14 On a précédemment évoqué le fait que les déclarations successives des droits de l'homme ne sont pas des textes philosophiques, ni même argumentés.

15 Sartre, J.-P. (1970). *L'existentialisme est un humanisme*. Paris : Nagel., p 22.

16 *Ibid.*, p 24. On comprend mieux dans cette perspective que faire de l'existentialisme la porte ouverte à toutes les turpitudes serait bien mal le comprendre. Le problème qu'il rencontre sera pourtant de définir une morale existentialiste, quand le croyant la fonde dans la vérité révélée : « *L'existentialisme (...) pense qu'il est très gênant que Dieu n'existe pas, car avec lui disparaît toute possibilité de trouver des valeurs dans un ciel intelligible...* » (*Ibid.*, p 35).

L'humanité, prise comme un problème, devrait alors permettre d'examiner cette liaison « logique » : rejeter le théisme revient-il à en condamner la possibilité ?

- b) *M. Foucault et le structuralisme*. La remise en cause finale par M. Foucault dans *Les mots et les choses* (1990) de la pertinence de l'idée d'homme découle logiquement de son analyse critique de la philosophie moderne, de configuration « anthropologique ». Celle-ci aurait progressivement installé une confusion : « ...l'analyse précritique de ce qu'est l'homme en son essence devient l'analytique de tout ce qui peut se donner en général à l'expérience de l'homme¹⁷ ». Plutôt que confondues, les deux trahiraient une « circularité dogmatique (*Ibid.*) ». L'auteur va s'y attaquer, en montrant comment on peut en réalité invalider le projet des sciences humaines. Le champ des sciences humaines n'est pas « prescrit à l'avance¹⁸ » par une nature humaine qu'elles auraient à étudier, mais par la diversité des modèles constituants auxquels elles se réfèrent¹⁹. Elles se situeraient dans la représentation par le langage que l'homme se fait du monde et de lui-même. Elles ne permettent pas de décrire une nature humaine, n'ont pas l'homme comme objet commun à étudier (puisque finalement elles l'ont construit plus que constaté). Elles ont pourtant comme caractéristique de traiter les formes conscientes ou inconscientes de la représentation, dans une réinterrogation (sans cesse renouvelée) qui leur donne une « mobilité transcendantale²⁰ ». Ce qui doit caractériser finalement les sciences humaines n'est donc pas leur objet, l'homme, mais cette attitude commune.

Mais alors : la nature de son analyse ne devrait-elle pas conduire à l'invalider car conduite par le médium d'un langage, lui aussi potentiellement marqué par l'inconscient ? D'autre part, l'humanité comme sujet d'examen (et non pas un projet posant *a priori* une nature humaine), n'est-il pas alors le signe que la réflexion précisément reste ouverte, que cet examen devra tenter de clarifier la pertinence du cadre dans lequel il se construit ?

La perspective structuraliste de M. Foucault est par ailleurs questionnée par J. Piaget, qui la décrit comme un « structuralisme sans structure²¹ ». Deux défauts : l'arbitraire trop « figé » de sa répartition

17 Foucault, M (1990). *Les mots et les choses*. Paris, France Loisirs, p. 507.

18 *Ibid.*, p 511. A quoi s'ajoute la précision : « ...nulle philosophie, nulle option politique ou morale, nulle science empirique quelle qu'elle soit, nulle observation du corps humain, nulle analyse de la sensation, de l'imagination ou des passions n'a jamais, au XVII^e et au XVIII^e siècle, rencontré quelque chose comme l'homme... ».

19 Ainsi, les discussions de méthodes qui les opposent « ...n'ont pas leur origine et leur justification dans une complexité parfois contradictoire qui serait le caractère propre de l'homme ; mais dans le jeu d'opposition qui permet de définir chacun des trois modèles par rapport aux autres » (*Ibid.*, p. 531).

20 *Ibid.*, p 539.

21 Piaget J. (1991). *Le structuralisme*. Paris : PUF, col. QSJ, 11^{ème} édit. C'est le titre même du § 21 (Piaget, 1991, p. 108).

dans l'étude des sciences ; son *hétérogénéité*, assimilant dans une même épistémé des pensées qui en réalité divergeraient.

Les quelques « faiblesses » relevées dans ce qui précède, en déstabilisant la logique de l'analyse de l'auteur, ébranlent du même coup la conclusion à laquelle il parvient.

Plus généralement, la question de la nature humaine divise le structuralisme.

Structuralisme et nature humaine. Le débat interne au structuralisme concernant la nature humaine se focalise sur deux types de conceptions concernant la spécificité du développement humain : le structuralisme anthropologique de C. Lévi-Strauss²², incarnant « ...cette croyance en la pérennité de la nature humaine²³ », face au constructivisme de J. Piaget. La complexité de la pensée de C. Lévi-Strauss tient à la complémentarité de deux modes complémentaires de structures qu'il décrit : le synchronisme et le diachronisme²⁴. Si des normes, coutumes, existent dans une société de façon synchronique, et permettent de caractériser ce système, C. Lévi-Strauss n'en déduit pourtant pas une compréhension « ouverte » d'un intellect qui finalement progresserait, évoluerait au long de l'histoire. Si l'histoire existe, les différences dont elle rend compte n'exprimeraient en réalité que l'identité de structures invariantes, non plus synchroniques mais diachroniques.

Plus largement, le problème qui est posé ici à la possibilité d'examen de l'humanité consistera non à tenter de démontrer que le synchronisme ne tient pas mais, s'il existe, qu'il n'invalide pas nécessairement ce projet.

Dans un second temps, prolongeant les descriptions de J. Piaget, on pourra se demander si l'humanité conçue selon le mode du constructivisme, remettrait nécessairement en cause un droit universaliste pour une identité humaine. Or le travail propre de J. Piaget sur le développement de l'intelligence fait constater à la fois l'interrelation de l'individu à son milieu, et le fait que les stades qu'un processus d'équilibration engendre successivement sont *identiques* et *nécessaires* en

22 Qui ne le conduit pourtant pas à postuler la dignité exclusive de la nature humaine, conduisant à tous les abus qu'il dénoncera (Voir Fontenay, E. de (1998). *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris : Fayard p. 47).

23 Piaget, *ibid.* p. 90. Ce point sera l'un des facteurs majeurs justifiant et la présentation du travail de C. Lévi-Strauss dans cet ouvrage synthétique, et la reprise critique qui en est faite par J. Piaget.

24 On comprend que la simultanéité des deux perspectives puisse surprendre, car si la synchronie prise comme « ...point de vue et méthode d'investigation qui analyse ses objets (les langues ou les groupes sociaux) en tant qu'ils constituent des systèmes, des structures et en dehors de leur évolution » peut être combinée à la diachronie qui « ...étudie les faits dans l'histoire et en suivant leur évolution », le synchronisme traduit l'idée qu'une structure est non évolutive, face au diachronisme qui en postule l'historicité. Cf. — Morfaux, J.-M. (1980). *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*. Paris : A. Colin, pp. 354 et 81 (C'est nous qui soulignons).

chacun, tant par leur *nature* que par leur *chronologie*. *Doit-on donc voir là un processus naturel et nécessaire, présent en chacun dès l'aube de l'humanité*²⁵, ou même simplement la résultante de *dispositions activées par un milieu* ?

Les mots et les choses, le structuralisme : la nécessaire condamnation du projet d'humanité ? En fait, l'examen externe du travail de M. Foucault, sa reprise critique par J. Piaget, la nature du débat entre J. Piaget et C. Lévi-Strauss, puis les interrogations soulevées par les travaux de Jean Piaget, loin d'invalider le projet d'examen de l'humanité et son implication pour le droit, tisse la trame d'interrogations qui vont se poser au droit et qu'il convient donc de garder à l'esprit.

- c) *M. Heidegger et l'humanisme*. La Lettre sur l'humanisme²⁶, va être l'occasion pour Martin Heidegger en 1946 de préciser comment, dans sa perspective, une position humaniste métaphysique manque finalement, aussi bien sur le fond que sur la forme censée l'exprimer, son objet : l'essence de l'« humanitas²⁷ ». La lettre s'appuie sur la distinction fondamentale établie entre être et étant dans *Sein und Zeit*, pour dresser une critique d'un humanisme fondé dans l'étant, face auquel se dresse une analytique existentielle (eksistentielle) qui doit quant à elle se référer à l'Être.

Selon l'auteur, « l'interprétation de l'étant²⁸ » privilégierait le travail actif d'une pensée réduite à une forme techniciste, le raisonnement. Or « on juge la pensée selon une mesure qui lui est inappropriée (*Ibid.*, pp 31-33) ». En fixant comme objet à penser l'essence de l'homme, et non pas sa substance même (l'ek-sistence), la pensée est condamnée à manquer son objet et opérer par distinctions conceptuelles. Fonctionnant par opposition²⁹, elle horizontalise, pourrait-on dire, l'homme, ne place pas son humanitas assez haut. C'est finalement le statut habituel de ce langage comme mode de communication et d'extériorisation qui est condamné puisqu'il doit se situer d'abord

25 Y compris pour une pensée sauvage selon J. Habermas qui peut alors théoriser selon cette logique d'universel : « *Les vieilles discussions à propos des thèses de Lévi-Bruhl sur la « mentalité primitive » montrent que l'on ne saurait postuler pour la pensée « sauvage » un stade « prélogique » du connaître et de l'agir* » (Habermas, J. (1987). *Théorie de l'agir communicationnel*. Tome I « Rationalité de l'agir et rationalisation de la société » (trad J.-M. Ferry). Paris : Fayard, p. 42).

26 Heidegger, M. (1983), *Lettre sur l'humanisme* (trad. et présent. R. Munier). Paris : Aubier - Montaigne, col. Philosophie de l'esprit, 3^e édit.

On privilégie cette entrée en tant qu'elle permet d'exprimer un bilan synthétique de la position heideggerienne sur l'humanisme.

27 Et non pas de l'homme, puisque, on va le voir, la référence centrale à l'homme est précisément l'un des problèmes majeurs de l'humanisme métaphysique.

28 Heidegger, *ibid.*, p 51.

29 « *D'une façon générale, sommes-nous sur la bonne voie pour découvrir l'essence de l'homme, lorsque nous définissons l'homme, et aussi longtemps que nous le définissons, comme un vivant parmi d'autres, en l'opposant aux plantes, à l'animal, à Dieu ?* », *Ibid.*, p 55.

et essentiellement dans un rapport à l'Être³⁰. L'analytique existentielle s'inscrit, elle, en contrepoint de la métaphysique : sans chercher à définir l'Être³¹, elle l'accueille comme un « ... transcendant pur et simple (*ibid.*, p 93) »³².

Dans ce cadre, l'humanitas telle que présentée par Heidegger, ne contredira l'étude d'une hominité que s'il y s'agissait d'organiser un droit comme croyance en qui l'excluerait, ce que seule l'étude déterminera.

On ne peut par ailleurs qu'être frappé par la contradiction entre le fond du discours heideggerien et sa forme : écartant la logique, la raison, Heidegger n'est-il pas pourtant en train de déployer pour ce faire un discours³³ logique qui s'appuie sur la distinction entre métaphysique et ek-sistence ? Ne privilégie-t-il pas une utilisation du langage comme mode de communication horizontalisé, et non transcendant ? Pourrait-il par ailleurs invalider un droit, puisque l'eksistentiale se situerait en dehors du champ rationnel et logique ?

Après l'existentialisme de Sartre, le travail de Foucault et le structuralisme, ou l'eksistentiale de Heidegger, l'examen d'une hominité pour tenter ensuite de fonder un Droit reste possible.

Il va s'agir de tenter d'établir, d'abord par opposition, si cette hominité possède des caractéristiques essentielles.

2.2 Une contr'hominité ?

Partons d'un cadre général : l'idée qu'une hominité n'a pas à être spécifiquement considérée constitue l'un des aspects de l'écologie politique. On y considère l'homme dans sa relation à son milieu, soit pour souligner l'importance de sa préservation pour la survie de l'homme, soit plus radicalement, en soulignant la valeur intrinsèque du monde. Au sens moral, cette position trouve son expression contemporaine la plus aiguë dans le holisme, quand on considère que « ... la totalité est supérieure moralement aux individus³⁴ ». Mais le holisme, par son discours même, ne revient pas à contester qu'une particularité humaine existe. Il revient d'une part à reconnaître implicitement la potentialité humaine d'exercer une action transformatrice antinaturelle, perturbatrice, sur l'ordre naturel (c'est ce qu'on lui reproche) ; et d'autre part de pouvoir, pour peu qu'elle l'estime juste ou nécessaire, limiter ses ambitions.

30 Il ne s'agit pas de penser qu'Heidegger nie le rôle courant donné au langage, mais qu'il lui assigne (ou lui reconnaît plutôt) la capacité d'exprimer une vérité qui se situe au-delà du simple souhait de communication ou d'une recherche d'identité entre des hommes.

31 « *Mais l'Être — qu'est-ce que l'Être ? L'Être est Ce qu'Il est. Voilà ce que la pensée future doit apprendre à expérimenter et à dire.* » (*Ibid.*, p 77).

32 Il s'agit là d'une citation par l'auteur de *Sein und Zeit*.

33 Un discours, pour autant qu'il s'appuie sur le langage exprimé par une langue, peut-il être autre chose que « logique », c'est-à-dire exprimer à l'identique (dans une certaine mesure, la part de « flou » étant en même temps nécessaire selon Russell à la communication) par les mêmes mots les mêmes concepts ?

34 Ferry, L. (1992). *Le nouvel ordre écologique*. Paris : Biblio essais, Le livre de poche, p. 116.

Ce qui fera surtout débat dans l'histoire de la pensée, plus que d'établir une frontière entre l'humanité et la vie en général, tourne autour de la difficulté à définir une séparation stricte et suffisante entre l'humanité et l'animalité : la frontière semble brouillée...³⁵. Mais cela, l'anthropologie le constate, l'animal ne le revendique pas. Aucune des caractéristiques animales qui brouillent la frontière n'est généralisable à tous les animaux, à l'animalité pris comme une essence et non comme une collection.

Par comparaison, a contrario, l'humanité se pose comme un plus :

- *en quantité*, à l'intérieur de l'espèce humaine : plus de diversité, d'originalité de chacun et des groupements auxquels il est susceptible d'appartenir, qui *ne permet pas d'en déduire les règles de fonctionnement de l'espèce*³⁶ *en d'autres termes qu'en « régularités »...*
- *en qualité par la profondeur et la complexité de l'intelligence mise en œuvre, la nature de la conscience qui en résulte*. L'emploi du langage est porteur, cause et signe de la structuration et du développement de la pensée, il génère aussi chez l'homme une forme spécifique, unique, de questionnement sur le sens de la présence au monde³⁷. Si finalement il y a bien une conscience animale, elle n'est pas conscience réfléchie, et conscience morale et éthique spécifiée comme telle.

Cette distance existe hors de la société, c'est ce qu'en littérature D. Defoe nous montre par le biais de R. Crusoe. Au-delà, ce que Robinson Crusoe signifie peut-être, par le biais des institutions qu'il met symboliquement en place, c'est plus abstraitement que *l'humanité est d'abord une caractéristique intellectuelle qu'il ne suffit pas d'être isolé pour abandonner*. Plus concrètement, le cas de l'enfant sauvage nous montre que l'opposition contr'humanité/humanité est en fait une relation :

35 Reprenant ce qu'en dit l'anthropologie, et pour ne comparer qu'à certains grands singes, c'est successivement la bipédie, l'utilisation de l'outil, la guerre, l'interdit sexuel, la vie sociale, la chasse et le partage de nourriture, la sexualité non reproductive, la politique, l'agression et la réconciliation, la communication symbolique, la conscience de soi, les rires et les pleurs que P. Picq s'amuse successivement à interroger (« L'humain à l'aube de l'humanité », cf. Picq, P., Serres, M., Vincent, J.-D. (2003). *Qu'est ce que l'humain ?*. Paris : Le pommier, Le collège de la cité, Cité des sciences et de l'industrie).

36 Et encore, le dualisme cartésien, s'il a permis finalement des progrès notables dans la connaissance de l'être humain, peut être aussi sclérosant pour la réflexion ; on commence seulement à étudier les continuités entre l'esprit et le corps, l'impact de l'un sur l'autre notamment en ce qui concerna la médecine (penser par exemple aux recherches sur l'« effet placebo »), ou le développement des potentiels humains, même concernant la « mécanique » physiologique (les yogis et leur capacité de maîtriser dans une certaine mesure les battements cardiaques). En matière d'être humain, rien n'est jamais simple et mécanique.

37 Autant que je le sache, ce type spécifique de questionnement n'apparaît nullement chez les grands singes, même si l'on ne peut qu'être surpris par les résultats d'expériences montrant que des grands singes employant le langage se classent « spontanément » parmi les êtres humains, et non parmi les animaux, lorsqu'ils doivent opérer un tri.

- de jugement. Concernant le statut d'homme : d'abord rejeté a priori comme préhominien, puis finalement intégré à l'humanité parce que reconnu comme homme³⁸, l'enfant sauvage n'avait pourtant quant à lui pas changé. C'est donc dans la considération que l'humanité entretient à ce qu'elle identifie comme « soi » que les choses évoluent. Plus qu'une simple donnée génétique, c'est plutôt d'abord la façon dont elle décidera de prendre en considération cette donnée qui évoluera. La contr'humanité caractériserait ce qui est placé nécessairement hors jugement, par ignorance ou non reconnaissance externe.
- D'éducation. L'enfant sauvage, considéré comme humain, doit être éduqué pour réaliser pleinement son humanité. Il ne s'agit donc plus le concernant de se demander s'il faut éduquer, mais comment et jusqu'où l'éduquer. Dans le basculement de la contr'humanité à l'humanité se joue la nécessité de l'éducation.

Quelles qu'elles soient, humanité et contr'humanité constituent complémentairement le monde, l'humanité se construit dans (par ?) cette réflexion même. Physiquement, physiologiquement, l'humanité *se nourrit* du monde. Politiquement enfin : « ... *l'attention portée à la nature ne serait pas tant construite contre l'univers moderne que produite par lui*³⁹ ». Penser le droit contraindra ultérieurement à envisager cette relation.

Comment caractériser l'humanité, à l'interne, comme source du droit ?

3. UNE HUMANITÉ POUR UN DROIT : LA DISCUSSION À VISÉE PHILOSOPHIQUE

3.1 L'Humanité : deux niveaux d'expression, pour trois dimensions

3.1.1 Deux niveaux d'expression

L'extrême différence entre les individus de l'espèce, la profonde originalité de chacun, argument *contre* une nature humaine, va conduire à exprimer le droit à deux niveaux : celui d'une espèce (le Droit de l'Homme), et celui de chacun des individus qui la compose (les droits des hommes). Le droit de l'humanité s'inscrit extérieurement dans le cadre de sa relation au monde et, à l'interne, il rend compte de la relation que l'humanité comme espèce entretient avec elle-même et chacun de ses membres. Chaque homme est porteur du droit de l'espèce signifie :

- que l'on va pouvoir déduire son droit particulier d'un droit *essentiel* qui exprime ses particularités ;
- que ce droit particularisé n'est possible que grâce à l'espèce.

38 On se souvient du rôle fondamental d'Itard pour cette avancée...

39 *Op. cit.*, p 31.

D'où deux principes :

- *Hiérarchisation* : le Droit de l'Homme s'impose aux droits de chaque homme, puisqu'il les permet.
- *Limite* : le Droit de l'Homme ne peut revenir à supprimer les droits de chacun, au risque de perdre son sens.

Il apparaît par ailleurs que l'humanité s'exprime selon trois dimensions : la subsistance, le lien, le choix.

3.1.2 *Trois dimensions*

A. LA SUBSISTANCE

Considérée extérieurement, la revendication d'un droit spécifique, prééminent pour l'humanité, n'est fondée que si cette survie *là*, en dehors du fait que *subjectivement* elle est celle de l'espèce qui revendique le droit, a *objectivement* plus de valeur. La valeur de ce droit *devrait s'imposer à chaque étant*, si la nature ne l'avait finalement pas empêché d'en juger. Or, s'il n'y avait pas cet « empêchement », c'est alors la nécessité de ce cadre de justice qui *s'imposerait* à chacun pour pouvoir juger. En bref : examiner l'éventualité de la prééminence de l'humanité impose de fixer un cadre que seule l'humanité peut établir. Sa prééminence et la nécessité de sa subsistance se fondent donc non sur le fait qu'elle aurait a priori des droits spécifiques, mais sur le fait *qu'elle seule peut fixer le cadre du droit* qui déterminerait si elle a de tels droits. En revanche, cette verticalité qui s'impose ne se justifie que *si elle est porteuse de justice pour les autres espèces*, qu'elle ne pourra alors annihiler.

Considérée intérieurement, les déclarations des droits de(s) l'homme(s) établissent une corrélation forte entre humanité et citoyenneté, et posent les principes de l'organisation sociale et politique, leur objectif étant de protéger l'individu de l'État, puis de définir les créances d'un individu sur l'État.

La séparation entre interne et externe fonctionne tant qu'à l'externe, finalement, la prééminence est supposée pouvoir s'exercer dans les faits *sans limite autre pour subsister qu'essentiellement technique*. C'est précisément lorsque la crainte contemporaine pour la subsistance de l'espèce⁴⁰ se développe, qu'elle condamne à penser la question à une autre échelle. Il s'agit de penser la subsistance de chacun, dans un espace clos (le monde), où finalement l'augmentation de la ressource ne peut plus se penser comme résultat d'une conquête d'espaces vierges, mais comme *partage* des richesses. La subsistance n'est pourtant pas encore posée selon la logique cohérente d'une humanité structurée socialement et politiquement. Il faudra d'une part permettre à l'espèce de s'organiser pour survivre. D'autre part, considérant l'originalité profonde de chacun de ses membres, ce sera :

40 Pour résumer, crainte liée à plusieurs éléments, comme par exemple : l'extension numérique de l'espèce, l'appauvrissement progressif des ressources, la pollution des ressources existantes, l'impossibilité de nouvelles conquêtes territoriales.

- développer cette originalité, la *vivre mieux* ;
- permettre *au plus de membres possibles de l'espèce de vivre*, puisqu'elle se réalise dans cette diversité.

Le droit d'une hominité semblerait se traduire par la recherche d'*efficacité*. Mais pourquoi survivre s'il ne s'agit *que* de survivre et perdre ce qui à l'externe imposait *cette* survie (la capacité de poser le droit) ; ce qui à l'interne imposait chaque vie, son originalité ?

L'hominité doit subsister dans la mesure où *elle peut donner sens* à sa subsistance.

La réflexion sur la subsistance manifeste déjà l'importance d'un lien, seconde dimension que devra exprimer le droit.

B. LE LIEN

L'hominité est liée au monde, pour survivre. Interrogeant ses limites, le cas de l'enfant sauvage suggère deux autres liens :

La reconnaissance. Les membres de l'hominité se reconnaissent, échangent. L'enfant sauvage, reconnu comme éduicable quand il est confronté à Itard, nous indique que cette reconnaissance n'est pas simplement spontanée. Elle est pour une part construite dans le lien qu'elle entretient à elle-même par le biais du langage, grâce auquel elle va élaborer ses représentations du monde et d'elle. Itard, par son travail, permet à cette réflexion d'en préciser les frontières.

L'éducation. Que l'espèce doive éduquer l'enfant sauvage indique que l'hominité, une fois reconnue ou posée chez l'enfant, conduit à chercher à réaliser ce qui ne serait que *potentiel* sinon. L'essence de l'hominité se situe à la conjonction entre un ensemble de potentiels physiques et intellectuels et le projet de leur permettre de se réaliser⁴¹. L'hominité consiste donc pour une part en ce projet d'éducation sans lequel (c'est précisément ce dont l'exemple de l'enfant sauvage n'est qu'un indice), elle ne peut s'atteindre. Ce lien entre les hommes s'inscrit progressivement pour devenir chez l'adulte cette caractéristique intellectuelle manifeste chez Robinson Crusoé. Vouloir un droit de l'hominité conduit à souhaiter qu'il soit placé dans un milieu qui l'éduquera et lui permettra de se réaliser. Nombre des données (la connaissance du cerveau⁴², la psychologie⁴³ confirment l'importance cruciale de ce lien pour le jeune enfant.

41 La nature et l'importance de la volonté de réalisation dépendant dans la réalité du système culturel dans lequel se trouve l'enfant.

42 Kahn, A (2000). *Et l'homme dans tout ça ?* Paris : Nil édition.

43 Vygotski, L-S (1985). *Pensée et langage* (trad F. Sève). Paris : Messidor / éditions sociales, 2^e édit.

Bruner, J. (collab Watson, R.) (1987). *Comment les enfants apprennent à parler* (trad Piveteau, J., Chambert, J). Paris : Retz.

Suffit-il de considérer les potentialités de chacun pour qu'un projet d'éducation apparaisse ? Encore faudrait-il qu'elles puissent être identifiées facilement ! Ne reste plus alors, dans l'idéal, qu'à proposer à chacun la plus grande diversité possible de possibilités de réalisations. Ce projet d'éducation est une composante du lien social, ce projet spécifique des membres d'une société, une forme de réponse à la question : « Pourquoi subsister ? », la référence idéale qu'on cherche à atteindre.

C'est un choix, troisième composante de l'humanité.

C. LE CHOIX

La réflexion sur le choix se pose en réalité selon deux modalités : comme la troisième composante de l'humanité, et, à un niveau supérieur comme structurant les trois composantes.

Première modalité : le projet de société est toujours un choix particulier, même implicite, qui permet d'identifier une société. Le fait d'avoir plusieurs possibilités prend pour l'humanité un sens particulier : son choix est potentiellement perturbateur de l'ordre naturel. Il comprend des dimensions qualitatives réfléchies (le *meilleur* choix), intègre plus ou moins la contre-humilité, et définit la nature du rapport entre les hommes par la réflexion sur le choix « juste ». Produit social, il se construit dans le lien que chacun entretient aux autres. Comme *pro-jet* au présent, il est en réalité ordonné par un avenir, guidé par un idéal régulateur.

Ce choix social est l'expression collective de choix individuels au moins implicites, concernant la question fondamentale : « Pourquoi survivre ? » : l'humanité peut faire le choix de disparaître.

Sa possibilité n'est pourtant pas spontanément présente en chacun : s'éduquer, c'est acquérir les moyens du choix. Au-delà de la réalité, où le choix de chacun n'est pas toujours favorisé, vouloir exprimer l'humanité par le droit conduit à souhaiter lui donner droit d'acquérir les moyens intellectuels individuels d'un choix collectif juste entre différentes possibilités concernant le choix de la survie, ses modalités, ce qui vaut autrement dit pour l'espèce, comme pour lui.

Seconde modalité : il ne suffit pas de décrire les trois dimensions d'une humanité pour finalement poser le droit. Rien ne permet de les poser comme *nécessairement* harmonieuses et *spontanément* équilibrées : elles sont en réalité en tension dans le projet commun d'une société qui doit en déterminer un équilibre. Elle pourra choisir d'en privilégier une au détriment des autres : subsister au détriment du choix de chacun, par exemple, ou au contraire laisser tous les choix ouverts au risque de disparaître.

Combiner ces éléments avec les deux principes de priorité conduit à interroger la question spécifique de l'Enfant. L'expression de l'Humanité selon trois pôles (subsistance, lien, choix,) correspond à un jeu complexe entre d'une part l'idée que l'Homme se réalise par sa capacité de déterminer son

projet, et d'autre part l'idée complémentaire selon laquelle cela n'est en soi que recherche d'une réalisation.

Il y a donc une capacité (tenter de déterminer) articulée à une nécessité primaire vitale (la subsistance) dans un cadre établi (le lien), ces différents éléments concernant l'inscription dans le temps futur (celui du projet). L'Homme tente de déterminer le monde de l'Homme futur, le monde du futur-Homme, du *présent-enfant*. Considérant l'Enfant, il ne peut que constater son impossibilité de se déterminer, son incapacité de subsister, son absence originelle de lien. Le futur Homme n'est Homme qu'en *puissance* qu'il s'agit progressivement de réaliser pour pérenniser le Droit de l'Homme. Du Droit de l'Homme découle un devoir qu'il a envers lui-même, mais *en direction de* l'Enfant : lui permettre d'assumer à terme son Humanité, d'assumer les responsabilités qui découlent de son Droit. L'Enfant, Homme potentiel, serait en Droit de l'exiger s'il en était capable (mais il y a précisément antinomie, on l'a compris, entre « Enfant » et « capacité réelle d'exiger »).

Le Droit de l'enfant exprime le Droit de l'Homme comme projet. Il va se jouer dans la recherche de l'équilibre entre trois pôles qu'il s'agira de développer dans l'équilibre, sans pourtant faire de l'Enfant par ses spécificités mêmes un adulte en miniature.

Reconnaître la primauté du Droit de l'Enfant sera d'autant plus difficile pour l'adulte : favoriser le droit de celui qui dans les faits n'est que faiblesse et ne peut revendiquer ; tout en l'encadrant pour lui permettre de se réaliser (à moins de postuler qu'il puisse assumer *tout, tout de suite*, ce qui est contraire au concept même d'enfant). Il va s'agir pour l'Homme de penser les limites d'une force constructive, capable de distinguer des priorités, de s'y soumettre. Reconnaître et devoir assumer la primauté de l'Autre/faible, c'est être fort. Or, à moins de penser que chaque adulte serait spontanément capable de cela, vouloir une société politique dans laquelle la référence au Droit de l'Homme s'impose aux droits de chaque homme (la démocratie républicaine) conduira l'État à garantir le Droit de l'Enfant comme une priorité. En rupture avec une république démocratique ou démocratisée, où les droits de l'enfant surviennent sans intégration réelle dans le système politique.

3.2 La discussion à visée philosophique

La réflexion sur l'humanité et le droit fait émerger de nombreuses tensions : entre humanité et contr'humanité ; Droit de l'Homme et droits des hommes ; subsistance, lien et choix. Comment finalement résoudre ces tensions ? Quel projet se donner pour le faire ? La nature philosophique de ces questions et les caractéristiques d'une humanité dont elles rendent compte laissent apparaître la discussion philosophique entre les individus comme seule solution pour les résoudre. Elle seule :

- exprime par sa nature propre (un échange entre des individus en vue d'une réponse commune), les caractéristiques d'une espèce dont la spécificité s'exprime par la diversité de ses membres ;
- rend compte dans cette dimension de l'action éducative de l'échange, susceptible de développer chez chacun un potentiel ;
- développe ce potentiel sous l'axe nécessaire de la réflexion philosophique ;
- utilise ce potentiel individuel pour tenter d'élaborer ensemble les éléments d'un projet commun.

La discussion philosophique, à la fois moyen et but du droit de l'humanité, trouvera son sens pour qui n'est pas encore conscient de la diversité, n'est pas encore éduqué mais potentiellement éduicable, qui ne maîtrise pas encore la dimension philosophique d'une réflexion, qui devra construire un futur par l'élaboration d'un projet commun : « L'ENFANT ». Lui permettre de s'y initier en pratiquant la discussion à visée philosophique, dans la limite de possibilités intellectuelles progressivement accrues, exprime synthétiquement ses droits, dans le système politique de l'humanité.