

DU 24 OCTOBRE 1868.

385

24 Octobre 1868. — *Règlement pour l'Institut royal grand-ducal du Luxembourg.*

Nous, GUILLAUME III, etc., etc., etc.,

Vu le règlement organique proposé par la Société des anciens monuments, par la Société des sciences naturelles et par celle des sciences médicales, pour l'Institut royal grand-ducal de Luxembourg;

Sur le rapport de notre Directeur-général des finances et vu la délibération du Gouvernement réuni en conseil,

Avons arrêté et arrêtons:

Art. 1^{er}.

Le règlement susmentionné, tel qu'il est annexé au présent arrêté, est approuvé.

Art. 2.

Notre Directeur-général des finances, etc. Luxembourg....

HENRI,
prince des Pays-Bas.

Le Directeur-général des finances,
DE COLNET-D'HUART.

—
Institut royal gr.-duc. de Luxembourg.

Règlement organique.

§ 1. Composition et but de l'Institut.

Art. 1^{er}.

Il est établi à Luxembourg une société ayant pour but de cultiver les sciences, les lettres et les beaux-arts.

Cette société prend le nom d'Institut royal grand-ducal, et se compose actuellement des trois sociétés déjà existantes: de la Société archéologique, de la Société des sciences naturelles et de celle des sciences médicales.

Pour mieux atteindre le but que ces trois sociétés ont poursuivi jusqu'à ce jour, chacune dans sa spécialité, celles-ci sont réunies en une seule. Cette réunion met les sociétaires à même d'agir de concert, de se prêter un appui mutuel et de soigner davantage les intérêts communs à tous. Elle a, en outre, l'avantage de faciliter au public l'accès des collections.

Art. 2.

Sa Majesté le Roi
seigneur de l'Institut.

B N L



LB 26475

Son Altesse royale le Prince lieutenant-représentant de sa Majesté dans le Grand-Duché en est président d'honneur.

En cette qualité, son Altesse royale dirige elle-même les opérations de l'Association toutes les fois qu'elle assiste à une de ses réunions.

Art. 3.

L'Institut est divisé, pour le moment, en trois sections. Ces sections correspondent aux susdites sociétés et se nomment respectivement: section des sciences historiques, section des sciences naturelles et mathématiques et section des sciences médicales.

Le Gouvernement royal grand-ducal, d'accord avec la Société, se réserve d'ajouter une ou plusieurs sections à celles ci-dessus énumérées.

Art. 4.

L'Institut se compose de trois catégories de membres: de membres effectifs, de membres correspondants ou agrégés et de membres honoraires.

Ces membres sont nommés par les sections conformément aux règlements spéciaux de ces dernières.

Le nombre des membres n'est pas limité, sauf les cas prévus par les règlements particuliers.

Tout membre effectif nouvellement élu paie, en entrant dans sa section, un droit d'admission dont le minimum est fixé à 10 fr., et, dans la suite, une cotisation annuelle de 5 fr. au moins.

Le sociétaire qui est membre de deux ou de plusieurs sections, paie la contribution entière de la section pour laquelle il opte et la moitié seulement de la cotisation des autres sections dont il fait partie.

Art. 5.

Chaque membre effectif d'une section a droit d'assister aux séances des sections, sans toutefois y avoir voix délibérative.

list
are

LB
26475

Institut Grand-Ducal

de la Section
des Sciences Morales et Politiques

Volume IV

Luxembourg
1999

Institut Grand-Ducal

A C T E S

**de la Section
des Sciences Morales et Politiques**

Volume IV

Publication réalisée par Georges ALS

1999

Table des matières

	<u>Pages</u>
Préface	5
I. <u>COMMUNICATIONS</u>	9
Als Georges Dans l'intimité de Brigitte Bardot (17.3.98) .	11
Campagna Norbert Montesquieu, le libéralisme et la religion (5.5.98)	33
Sitter Beat "Würde der Kreatur" - Ein Grenzbegriff (15.6.98)	79
Wagner Edmond Science et responsabilité (1.10.98)	99
Problèmes éthiques du clonage (30.11.98) .	129
Kremer Paul Hello Dolly (à propos du clonage) (30.11.98)	147
Campagna Norbert Justice et parité (3.3.99)	157
Stoffels Jules Le social, entrave au progrès économique ? (24.3.99)	173
II. <u>IN MEMORIAM</u>	185
Jérôme Anders	187
Georges Faber	189
François Goerens	190
Robert Heiderscheid	191
Carlo Hemmer	193
Alphonse Huss	196
Joseph Kauffman	198
Robert Kriepps	199
Léon Liesch	201
Roger Maul	202
Armand Mergen	203
Fernand Rau	205
Marcel Reding	206
Adrien Ries	208
Armand Simon	211
Félix Welter	213
Jean-Pierre Zahlen	214
III. <u>PUBLICATIONS</u>	217
Volumes collectifs	219
Publications des membres	221
IV. <u>TABLEAU DES MEMBRES</u>	231
V. <u>TEXTES ORGANIQUES</u>	245

Préface

Ces dernières années, la Section des Sciences Morales et Politiques de l'Institut Grand-Ducal a présenté ses travaux au public sous forme de publications isolées consacrées soit à un sujet particulier traité par un seul de nos membres, soit à un thème global important de notre époque analysé par plusieurs confrères (p.ex. le marché unique ou l'union monétaire). Ce procédé présentait plusieurs avantages : la publication de la contribution, portant le plus souvent sur un sujet très actuel, pouvait s'effectuer immédiatement, l'apport personnel de nos membres était mieux mis en évidence, nous espérons favoriser une diffusion plus rapide de nos travaux.

Malheureusement, cette méthode comporte aussi des désavantages, surtout celui de ne pas révéler suffisamment la vie interne et l'activité globale de la section (p.ex. des décisions et discussions internes, l'admission de nouveaux membres, le décès de collègues combien méritants). Pour cette raison, l'Assemblée Générale a décidé de reprendre notre ancienne méthode de publication qui est aussi celle des autres sections de l'Institut Grand-Ducal.

Je profite donc de l'occasion pour fournir à nos lecteurs une brève introduction à l'esprit de nos activités.

La Section des Sciences Morales et Politiques se compose de trois sous-sections, celle du droit, celle des sciences sociales, politiques et économiques, celle de la philosophie et de la psychologie. A première vue, les trois orientations ne semblent présenter que peu de traits communs. Les sciences économiques se trouvent en plein essor et dominent l'ensemble de la vie politique et sociale ; le droit s'applique à canaliser les progrès techniques et économiques sur les rails d'une législation soucieuse du bien-être commun ; la philosophie paraît à beaucoup comme le reliquat fossile d'une époque où certaines gens avaient encore les loisirs de se livrer à la méditation jugée hors saison dans notre monde soumis à d'autres impératifs.

Cependant, quiconque y regarde de plus près, décèle immédiatement des liens substantiels entre les trois domaines. Le sujet commun principal, c'est l'homme, synthèse de raison, de cœur et de corps, personne morale destinée par nature à un comportement autonome et responsable, être social dont la dignité et les droits universels doivent rester la mesure de tout progrès. Et ici les trois disciplines trouvent un vaste champ commun d'études et de recherches, voire d'initiatives.

C'est justement à notre époque que, à défaut de réflexion authentique sur le but et la signification du progrès scientifique, technique et économique, nous nous voyons confrontés avec des problèmes cruciaux dont la solution devient de plus en plus urgente, mais ne relève plus des seules sciences dites positives. Chacun sait qu'un examen approfondi sur le sens, la portée et les limites des applications techniques s'impose. Tout le monde convient qu'il nous faut aborder résolument les inquiétants problèmes écologiques sous peine de compromettre l'avenir de notre espèce. Chacun concède qu'une réflexion sérieuse sur le but et signification de la croissance économique et sur ses conséquences devient inévitable ou qu'une réglementation de certaines possibilités de la science, concernant p.ex. l'énergie atomique ou la manipulation génétique, ne souffre plus de retard. Bref, la situation scientifique, technique, économique, sociale et politique nous prescrit un engagement continu pour la dignité humaine et pour les droits de l'homme, pour la justice sociale et la vraie liberté de conscience. En outre, la construction d'une Europe unie sur les plans politique, économique, intellectuel et éthique s'impose à nous de toute urgence, tant pour l'avenir de notre continent que pour celui de la communauté humaine au niveau mondial. Voilà encore une source inépuisable de problèmes qui, ensemble avec ceux de l'enseignement et de la situation des jeunes, doivent nous préoccuper dans une réflexion interdisciplinaire continue.

Notre programme de 1998 correspond de près à ces lignes d'orientation. Dans la première séance notre secrétaire Georges Als a évoqué, avec esprit, compétence et tact, un sujet à la fois psychologique et social concernant Brigitte Bardot. Nous avons organisé cette séance en collaboration avec les Amitiés Françaises.

A son tour, le collègue Norbert Campagna, un de nos collaborateurs les plus actifs, a dégagé, en toute maîtrise, un aspect fondamental de la pensée européenne en pleine naissance : " Montesquieu, le libéralisme et la religion ", ainsi que diverses facettes d'une controverse très actuelle : " Justice et parité ".

Ensuite, le professeur Beat Sitter-Liver, de l'université de Fribourg, a traité, en finesse et profondeur, ce qui constitue un des problèmes majeurs, sinon le problème fondamental de notre époque : " Die Würde der Kreatur : ethisches Prinzip oder Missbegriff ? ".

J'ai abordé une question essentielle de notre situation actuelle : " Recherche scientifique et responsabilité éthique ". Puis, notre collègue Paul Kremer et moi-même avons traité ce qui constituera certainement un

problème fondamental de l'avenir : " Le clonage ". Enfin, le texte de notre membre Jules Stoffels sur les rapports du social et du progrès économique demeure l'objet de discussions d'une grande actualité.

J'espère que nos lecteurs trouveront, à leur tour, dans ces textes une matière à réflexion personnelle.

Edmond Wagner
Président de la Section

I. COMMUNICATIONS

CONFÉRENCE PUBLIQUE DU 17 MARS 1998

DANS L'INTIMITÉ DE BRIGITTE BARDOT

par

Georges Als

SOMMAIRE

Style de B.B.

Précurseurs

Vie de Brigitte Bardot

Mémoires : Amants - Débuts en amour – Dépressions - B.B. et le sexe
Carrière – Grandeurs et servitudes de la célébrité -
Troisième mariage – Déchéance - Fin de carrière

Conclusions : Le mystère Bardot - B.B. et la morale - B.B. et l'éternel
masculin - Les diverses facettes de la sincérité

Bibliographie

Pourquoi j'ai lu les mémoires de Brigitte Bardot ? Pour faire plaisir à mes enfants, qui m'ont demandé : "As-tu jamais écrit du mal de toi-même ? Sinon, lis les mémoires de B.B. C'est un monument d'honnêteté intellectuelle et de sincérité."

Piqué au vif, je me suis mis à lire B.B., ou plutôt à l'étudier.

Alors partons ensemble à la recherche de la vérité... nue.

Style de B.B.

Le livre de B.B. est écrit avec verve, des anecdotes racontées avec esprit et humour y alternent avec des réflexions souvent intéressantes. C'est un livre attachant, oserais-je même dire émouvant ?

Evidemment, son style n'est pas celui de Stendhal, même si ces romantiques traitent tous les deux de l'amour. Brigitte affectionne des adjectifs que l'on trouve rarement chez les auteurs anciens, comme p.ex. rigolo ou con.

Brigitte n'a rien d'une intellectuelle. Elle rate les rencontres historiques. A 22 ans, elle est présentée à Churchill et lui fait part de ce qu'elle le trouve "mignon"; le vieux lion, à qui on n'avait jamais dit ça, est si ébloui qu'il la fait inviter à dîner - mais elle a rendez-vous avec un homme plus jeune ! Elle reçoit un carton de M. Marcel Pagnol, membre de l'Académie Française, et dit à son mari : "Je n'irai pas chez ce vieux con." (C'est Charrier qui le raconte)

Précurseurs

Pour trouver un pendant à Brigitte dans l'histoire de la littérature, il faut remonter assez haut. Peut-être jusqu'à St. Augustin. Lui aussi a eu une jeunesse agitée, lui aussi a publié des Confessions, lui aussi a fini par entrer en religion.

Puisque notre thème est la sincérité, comment ne pas évoquer le docteur en amour du 18e siècle, Giacomo Casanova, dont les immortels mémoires se caractérisent par une franchise d'autant plus totale qu'il n'écrit que pour lui-même, pour vivre une seconde fois ?

Entre le chevalier de Seingalt et la dame de St. Tropez, il y a, malgré les différences de sexe et de culture, pas moins de quatre traits communs. D'abord l'incapacité d'être seul, ce besoin constant de l'autre sexe. Ensuite, les débuts précoces en amour, et l'absence de toute hésitation morale, mais aussi la réalisation de soi et de l'autre dans l'union physique. Casanova n'est pas Don Juan, il ne détruit pas. B.B. n'est pas Carmen. Cette différence qualitative a son reflet dans la statistique : Casanova, selon ses mémoires, n'aurait eu que 122 femmes. Don Juan en a mille et treize rien qu'en Espagne ! Dans les mémoires de Brigitte on ne recense que 25 amants. - 3e trait commun : la fin de la carrière amoureuse vers la quarantaine, chez Casanova parce qu'il n'en pouvait plus, chez B.B. parce qu'elle n'en trouvait plus. Tous deux rédigent, après la soixantaine, des mémoires qui ne portent que sur la première partie de leur vie, et s'arrêtent en même temps que l'amour.

Il y a toutefois deux différences majeures.

B.B. est un personnage tragique, toujours tentée par le suicide, Casanova est psychologiquement simple. En revanche, B.B. a réussi sa reconversion à la quarantaine, en "entrant dans la religion des animaux", alors que Casanova se trouva désespéré quand la bise fut venue, en d'autres mots les fameux fiascos dont parle Stendhal.

Vie de Brigitte Bardot

Avant de donner la parole à la star, voici sa vie en quelques mots.

- B.B. est née le 28 septembre 1934, comme l'aînée de deux filles, dans une famille de la bourgeoisie parisienne la plus bourgeoise : 16e arrondissement, fortune, pratique catholique, principes stricts comme p.ex. "pas de cover-girl, pas d'actrice dans notre famille." Ces principes voleront en éclats, mais les parents auront la sagesse de ne jamais rompre avec leur enfant.

- Ils ne s'opposent pas non plus au désir de Brigitte de devenir danseuse. Sa formation scolaire en restera limitée.

- Dès 15 ans, de sa propre initiative et à l'insu de ses parents, elle a l'expérience de l'homme. Elle désire épouser son amant, Roger Vadim. Ses parents y sont d'abord opposés. Lorsqu'un soir Vadim la ramène chez elle un peu après minuit, le père Bardot a sorti son revolver et menace le jeune homme : "Si vous touchez à l'honneur de ma fille, je vous abattraï." B.B. sera autorisée à convoler le jour de ses 18 ans. Après le mariage civil, ses parents lui défendent de faire chambre commune avec son mari, tant qu'elle ne sera pas mariée à l'église. M. Bardot dit à son gendre : "Vadim... c'est vieux jeu, mais je suis heureux que ma fille se présente vierge, le soir de ses noces, dans le lit de son époux..."

Le mariage avec Vadim durera 4 ans, une éternité, puis, au grand dépit des avocats, les deux divorcent sans pouvoir formuler un grief - pour éviter la monotonie. Il y aura encore deux mariages - d'amour bien sûr. Pour quoi d'autre aurait-elle pu se marier ? Avec l'acteur B.Jacques Charrier d'abord, dont elle aura un enfant, son seul enfant, enfin avec le milliardaire allemand Gunter Sachs. La durée des mariages est une exponentielle décroissante : quatre ans, deux ans, le 3e mariage explosera pendant le voyage de noces, puis se traînera pendant 2 ans.

- Remarquée de bonne heure par des producteurs, l'ancienne cover-girl paraît à 18 ans dans un film de Bourvil "Le trou normand", et renonce à sa carrière de danseuse. Vadim réalise en 1956 un film au titre provocant "Et Dieu créa la femme", qui marque le début de la carrière mondiale de B.B. Elle jouera en tout dans 48 films, jusqu'en 1973, où elle décide brusquement d'arrêter le cinéma.

- Les mémoires s'arrêtent alors. A 39 ans, Brigitte met un trait sous sa carrière de star. Une nouvelle vie commence.

Cette rapide esquisse permet déjà de saisir un trait capital : B.B. n'est pas le produit de son milieu familial, ni de sa formation scolaire. Elle représente une mutation, comme on dirait en biologie. Elle a tout inventé : son attitude à l'égard de l'amour, des hommes, de la morale... Reste cependant un mystère qui a défié les analystes : comment cette fille qui n'a pas appris le métier a-t-elle pu devenir l'actrice la plus connue du monde ? Nous chercherons la réponse.

Mémoires

Que nous apprennent donc les mémoires ? Distinguons trois pôles : vie privée, carrière et célébrité.

Amants

Combien d'amants B.B. a-t-elle eu ?

Descartes a recommandé de "faire partout des dénombrements si entiers que je fusse assuré de ne rien omettre." En amour, il faudrait donc tenir un registre, comme faisait Leporello pour les conquêtes de son maître. B.B. n'est pas allée jusque-là, mais il est question de 25 amants dans les mémoires. Ce doit être un minimum, car il y a des allusions p.ex. à de "beaux Romains", qu'il est difficile de chiffrer.

La star nous fournit deux avertissements méthodologiques. D'abord sur ceux qui ne furent pas ses amants (p. 384) :

"... ceux qui firent croire avec des mines de conspirateurs qu'ils avaient été mes amants... Pauvres cons à qui j'ai à peine serré la main - mais qui furent pris en photo à ce moment précis."

Plus loin elle nous dit (p. 481) :

"J'avais à l'époque une kyrielle d'hommes plus ou moins amoureux, qui attendaient leur tour avec patience."

Ces hommes faisaient donc la queue.

Brigitte nous dit encore qu'elle a toujours eu deux sortes d'amis, ceux qu'elle accueillait à bras ouverts, et ceux qu'elle accueillait à draps ouverts. C'est ainsi que, "selon ses humeurs et ses désirs, elle menait son monde à la baguette ou à la braguette."

Ce qui frappe dans ces histoires amoureuses, c'est l'initiative féminine. C'est elle qui attaque. Ecoutez.

Débuts en amour

Sa carrière débute de très bonne heure. A 15 ans, elle rencontre Roger Vadim *"beau comme je n'avais vu personne l'être"* (p. 69). Au lieu d'aller au cours, elle va le trouver dans sa garçonnière, à 9 heures du matin. Il est au lit, un jeune homme dort dans le deuxième lit. *"As-tu au moins apporté des croissants pour le petit déjeuner ?"* lui dit Vadim. Elle revient le lendemain avec des croissants. Vadim est seul. Encore un jour et... *"je me retrouvai nue à l'intérieur du lit, avec la merveilleuse sensation de sa peau contre moi..."* (p. 72). Vadim raconte qu'elle courut toute nue à la fenêtre et cria aux passants : *"(A présent) je suis une vraie femme."*

Bientôt elle s'aperçoit avec horreur qu'elle est enceinte.

"Je suppliais mes parents de me permettre d'aller à Megève me reposer un peu. Je partis, retrouvai Vadim, filai en Suisse, avortai sur un coin de table, revins à Megève et téléphonai à mes parents pour leur dire que je me sentais mieux. J'avais pourtant manqué de mourir, par manque de soins. J'ai gardé de cette expérience malheureuse une peur panique de la maternité, que j'ai toujours refusée et considérée comme une punition du ciel." (pp. 82-83)

Pendant son mariage, elle se fait avorter une seconde fois, avec l'accord de Vadim. Puis elle connaîtra des amants qui sont des acteurs et chanteurs connus : Trintignant, Bécand, Vallone, Distel...

A 25 ans, elle rencontre Jacques Charrier qui, *"m'apprivoisait doucement mais sûrement"* (p. 294). Jacques ne plaisantait pas, et fit si bien qu'il l'épousa. Il déclara - selon B.B. - qu'elle avait besoin d'avoir un enfant pour son équilibre et sa sécurité. Il le lui fit (p. 221). Elle fait tout pour le perdre :

"Je me débattais comme un diable dans un bénitier... Je n'ai jamais été aussi casse-cou de ma vie... Pourquoi étais-je aussi effrayée par l'idée d'avoir un enfant ?... Peut-être parce que, ayant moi-même trop besoin d'un appui solide que je n'avais pas trouvé, je me sentais incapable d'être à mon tour une racine pour un être qui dépendrait de moi toute ma vie... Je n'aimais pas assez Jacques pour envisager de faire ma vie avec lui... Mais personne ne voulait prendre le risque de faire avorter "Brigitte Bardot", vedette illustrissime au sommet d'une gloire internationale..."

Dans sa "Réponse à B.B.", Charrier prétend que toutes ces affirmations sont des mensonges. Mais passons.

Ainsi naquit Nicolas Charrier. 32 ans plus tard, sa mère écrit (p. 257):

“Je l’aime plus que tout, et je remercie le ciel de me l’avoir donné, pour rien au monde je ne recommencerais ma vie sans lui, mais à l’époque!”

Jacques Charrier aurait voulu que sa femme abandonnât le cinéma pour s’occuper de son enfant. Elle lui administra une somptueuse paire de gifles (p. 238). Une autre fois ce fut Jacques qui prit l’initiative des gifles (p. 246). Un an après la naissance du bébé, Jacques demanda le divorce.

La valse des amants reprit : Sami Frey, François de L’Esquinade, Bob Zagury.

Il vaut la peine de s’arrêter à quelques **anecdotes**.

Brigitte a voué une grande admiration à Gilbert Bécaud. Mais le chanteur a basé son image de marque sur sa vie familiale. Il ne voit Brigitte qu’en cachette. Il a le culot de la faire venir à Genève où il se produit. “Sa vraie femme est en coulisse avec un verre d’eau pour qu’il se désaltère entre deux chansons.” Brigitte est dans la loge de Bécaud; Gilles y fait irruption. Brigitte peut-elle se permettre d’imiter l’épouse en tendant à l’amant une eau illégitime ? Elle se rassure en se disant : “Donne-lui tout de même à boire.”

Avec Raf Vallone, ce fut passionné. B.B. avait mis une très belle robe. Elle note : “Je pense qu’il ne vit ma robe qu’au moment de l’enlever.”

Sacha Distel, dit Brigitte, quand il ne chantait pas, avait de bons côtés. Mais il l’agaçait prodigieusement avec la chanson composée pour elle : Brigitte, Brigitte, viens vite, viens vite...

Ces liaisons, issues de contacts professionnels, avaient un grain d’impureté du fait que l’une des parties, généralement l’homme, tirait un avantage commercial de son association avec une personne célèbre. Brigitte relève toutefois (p. 189) : “Je n’a jamais été regardante sur la condition sociale des hommes qui m’ont plu. Concierge ou pas concierge, celui-ci était beau et qu’importait le reste...” Il s’agit de Xavier, le concierge d’un grand hôtel de Séville. Brigitte lui demande de lui montrer la ville, puis lui fixe rendez-vous dans sa chambre à minuit précis. On prend le champagne, mais lorsqu’il s’agit de passer au fait : “... il me dit, des larmes dans la voix, que sa grand-mère était morte la veille. Bref, je me retrouvais au lit avec un grand garçon de 20 ans pleurant la mort de sa grand-mère. Je passais une grande partie de la nuit à le consoler... Il ne s’est rien passé entre

Xavier et moi.” Subsiste une question troublante : “Faut-il, oui ou non, compter Xavier dans la statistique des amants ?

Le changement de partenaires produisait des effets secondaires. J’étais terrorisée par mes bonnes, dit Brigitte. L’une d’elles lui fit observer qu’elle avait “ toujours travaillé dans des maisons “bourgeoises” où “le Monsieur” avait été le même pendant tout son temps de service. On ne peut quand même pas changer de bonne chaque fois qu’on change d’amant ” (p.321 et 334).

Dépressions

Cela nous fait aborder une autre statistique non moins étrange, celle des dépressions et tentatives de suicide. Entre deux amours, c’est la fatigue morale et physique, le sentiment d’abandon, ce qu’elle appelle “j’étais kring-krong”. Déjà à 16 ans, lorsque ses parents voulurent s’opposer à ses relations avec Vadim, elle ouvrit le gaz à la cuisine (p. 73), et ne fut sauvée que parce que ses parents rentrèrent plus tôt que prévu. Un peu plus tard, elle note (p. 110) :

“... je ne pouvais pas vivre seule... la solitude du soir, du lit, du réveil, des moments d’abandon. Cette dépendance, ce besoin d’une épaule, d’un bras, d’un corps contre lequel me réchauffer la nuit me rendront esclave une bonne partie de ma vie.”

Ainsi elle connaît des moments de désespoir. A 23 ans, au moment de sa liaison avec Gilbert Bécaud, elle souffre de ce que le chanteur ne la voit qu’en cachette, lui envoie des fleurs anonymement. Et surtout :

“Gilbert Bécaud avait des racines, ces fameuses racines qui vous aident à vivre ! Et moi, je n’en avais pas.”

Alors elle se sent abandonnée, avale une dizaine de cachets Imménocet (p. 165). On la retrouve dans le coma, il faut lui pratiquer un lavage d’estomac. Une autre fois (p. 241), à la suite d’une querelle avec son mari Jacques Charrier, elle avale un tube entier de Gardénal, passe une semaine entre la vie et la mort.

A 26 ans, elle eut un “amour fou” avec Sami Frey (p. 276) :

“Nous nous aimions désespérément et n’arrivions pas à nous trouver une place dans cette société qui nous rejetait.”

Sami fut appelé à l’armée, “parce que je choisissais, sans le savoir, des hommes toujours plus jeunes que moi”. Alors :

"Toute la boîte d'Imménocet y passa. J'étais déterminée à mourir, à m'échapper de cette vie insupportable pour laquelle je n'étais pas faite..."

C'est à l'hôpital St. François de Nice que, 48 heures plus tard, je repris peu à peu connaissance.... Prise pour une folle par les médecins, ceux-ci me confièrent à des psychiatres."

C'est à une femme de 28 ans que s'applique la citation suivante (p. 302) :

"Je me baladais avec des tubes de somnifères, sachant que je pouvais les utiliser "en cas de malheur". Cela me donnait une force. Si je n'en pouvais plus, j'avais mon évasion."

B.B. et le sexe

Casanova ne se serait pas embarrassée de si peu. L'attitude de B.B. à l'égard du sexe révèle également sa complexité et sa délicatesse.

Elle est pudique ! Lors du tournage d'un film, elle refuse de traverser une rivière nue. Ce n'est que lorsqu'on lui fait valoir que la doublure a des fesses plates qui risquent de lui être imputées, qu'elle se résout au sacrifice.

Sur 550 pages on cherchera en vain un détail scabreux. Le mot volupté ne s'y rencontre pas, au contraire du mot "sexy".

"Je n'ai jamais été une obsédée sexuelle, loin de là, ayant toujours préféré la tendresse à tous ces exercices épuisants, à ces contorsions qui nous laissent souvent courbatus et épuisés pour pas grand chose ! La douceur des caresses prime les démonstrations de puissance masculine, que je trouve ridicules..." (p. 466)

Elle admire Lino Ventura qui avait stipulé par contrat "qu'il ne se prêterait à aucun baiser sur la bouche avec aucune de ses partenaires" (p. 508) Et elle ajoute :

"J'ai beau avoir été un symbole sexuel, je garde au fond de moi une pudeur incompatible avec ce genre d'exercice de style. Cet étalage de chair humaine me donne la nausée, la suggestion restant, je pense, la preuve que l'imagination est plus stimulante que la vision."

Voilà donc un secret de B.B. : l'imagination prime la vision, l'érotisme prime la pornographie.

Elle se détournera avec horreur de la prétendue libération de mai 1968.

"Ce mois de mai révolutionnaire détériora à jamais une certaine image de la France... Ce fut le déferlement sexuel, l'exhibitionnisme, le débrailage moral et physique, la perte de toute dignité, de toute morale, de toute honnêteté. Nous entrions dans l'ère du fric, du sexe, de la drogue, de la décadence..."

Carrière

Rien ne destinait B.B. à une grande carrière. Elle voulait être danseuse. Ses parents pensaient qu'après quelques moments passés sur les tréteaux, ils lui feraient épouser un banquier, un industriel, peut-être un ministre, et tout rentrerait dans l'ordre.

Mais rien ne rentra jamais dans l'ordre. Au contraire B.B., en l'espace de 4 ans, fut connue du monde entier. Comment cela ?

Brigitte se faisait un peu d'argent comme cover-girl. Divers producteurs la remarquèrent et lui proposèrent de petits rôles. C'est ainsi qu'à 17 ans, elle paraît dans son premier film "Le trou normand", aux côtés de Bourvil. Un an après, elle tient un rôle dans "Act of love", avec Kirk Douglas, mais son apparition y est si furtive que sa mère ne la remarqua pas parce qu'elle avait éternué au moment où sa fille passait à l'écran. Dans "Si Versailles m'était conté" de Sacha Guitry, elle est la maîtresse d'un soir de Louis XV, qui est interprété par Jean Marais.

Un an après, dans "Futures Vedettes", elle joue des scènes d'amour avec Marais. *"Il fallait vraiment que je me donne un mal fou pour essayer d'y croire. Décidément, entre Jean-Claude Pascal et Jean Marais, ma vertu ne risquait rien."*

Elle prend comme secrétaire un homosexuel, pour assurer ses arrières. Hélas ! la sécurité absolue n'existe pas. Ce garçon, auquel elle confie ses peines, la trahira en vendant ses confidences pour 50 millions de francs à France Soir. Acculé à se défendre il dira : "Ce n'est pas de ma faute. C'est mon ami qui m'a obligé à le faire, sinon il me quittait."

Elle connaît une brève carrière théâtrale, à 19 ans, grâce à Jean Anouilh qui lui confie le rôle d'Isabelle dans "l'Invitation au Château" au théâtre de l'Atelier. Un soir, elle eut un trou de mémoire et sauta directement du 2^e au milieu du 3^e acte. *"Il y eut un énorme charivari en cou-*

lisses, et l'arrivée affolée sur scène de celui qui devait répondre à ma phrase salvatrice.

La pièce fut écourtée d'une heure, il y n'y eut pas d'entracte, les spectateurs n'y comprenaient rien. Ce fut ma première et ma dernière apparition sur les planches."

Malgré cela, sa carrière cinématographique fait son chemin. Son nom voisine avec ceux d'acteurs célèbres : Vittorio de Sica, Gérard Philippe, Gloria Swanson, Michèle Morgan, Danièle Delorme..., et notamment plusieurs acteurs qui sont à la fois beaux, intelligents et communistes. *"J'en déduisis, dit-elle, que le PC était une pépinière de types extraordinaires, et ça me donnait envie de m'y inscrire... Depuis, j'ai vu Georges Marchais, et j'ai changé d'avis."*

En 1956, Marc Allégret l'engage encore, cette fois pour le film *"En effeuillant la marguerite"*, avec Daniel Gélin et Darry Cowl (p. 104). *"J'avais une seule rivale, Nadine Tallier, une strip-teaseuse connue, plus tard épouse du baron Edmond de Rothschild, qui couvrit sa nudité superbe de bijoux encore plus superbes, mais comme elle était bien en chair, il dut en avoir pour assez cher."*

Elle est connue pour son à-propos. Au cours d'un dîner parisien, une dame qui veut la confondre lui demande : "Etes-vous encore vierge, ma petite ? - Non, madame, et vous ?" - Les rieurs sont du côté de Brigitte.

Elle n'a pas 20 ans et déjà Vadim souffre de n'être connu que comme "le mari de B.B.". Même le chien de B.B. est un personnage connu, Vadim pas. Alors, pour sortir du néant, il décide de se faire un nom en réalisant lui-même un film dont sa femme sera la vedette : *"Et Dieu créa la femme"* avec Curd Jürgens, Jean-Louis Trintignant, Jean Tessier, etc. Le film est accueilli avec réserve par la critique française, mais aux Etats-Unis il casse la

baraque. *"La critique se montrait dithyrambique, je devenais soudain la Française la plus connue outre-Atlantique (p. 144). Ce film fut le tournant décisif de ma carrière (p. 116)." Le succès retransit l'Atlantique.*

Le film choque par son titre. Il suscite des protestations au nom de la morale, a des démêlés avec la censure. Résultat : tout le monde va le voir, les uns pour admirer B.B., les autres pour la dénigrer. Lorsqu'on le voit aujourd'hui, il étonne par sa médiocrité et sa platitude, alors que d'autres films de B.B. sont encore susceptibles d'émouvoir.

Ce film qui la lança eut une répercussion sur sa vie privée (p. 118) :

"A force d'être naturelle dans mes scènes d'amour avec Jean-Louis Trintignant, mon partenaire dans le film, je finis tout naturellement par l'aimer... J'éprouvais pour Jean-Louis une passion dévorante... C'était pénible pour Vadim d'avoir à nous diriger dans les scènes d'amour du film..."

Ainsi, ce film, imaginé par Vadim pour sa gloire et pour celle de sa femme, mènera à leur divorce.

Désormais les producteurs se l'arracheront : Autant-Lara, Clouzot, Duvivier, Christian-Jacque, Jean-Luc Godard, ... Elle sera la vedette ou jouera avec des acteurs prestigieux comme Jean Gabin, Edwige Feuillère, Jeanne Moreau, Marcello Mastroianni, Annie Girardot, Claudia Cardinale, Robert Hossein, etc.

Clouzot, avec lequel elle tourne *"La Vérité"*, l'impressionne (p. 242):

"Malgré son côté scrofuleux, il faisait figure de Don Juan parmi ses interprètes. Il n'en est pas une qui n'y soit passée. Le fait que j'attende un bébé ne le rebutait pas, au contraire, il trouvait ça excitant ! Il me dégoûtait et j'avais un mal fou à le mettre à sa place. Quand il eut enfin compris, je passai avec lui des moments étonnants..."

Un jour, B.B. eut un rire nerveux qu'elle ne pouvait pas réprimer (p. 269) : *"Clouzot arriva, furieux, et me balança deux paires de gifles retentissantes. Sans réfléchir, je les lui retournais sur le champ. Hors de lui, mortifié, humilié devant témoins, il m'écrasa les pieds avec les talons de ses chaussures".*

Grandeurs et servitudes de la célébrité

A 22 ans, B.B. est une personnalité internationale.

Elle suscite l'enthousiasme de ses jeunes admirateurs en même temps que la haine des défenseurs de la morale, mais tout concourt à sa renommée.

Une telle célébrité ne se conçoit pas sans l'appui des médias, qui portent aux confins de l'univers le moindre fait divers concernant l'actrice. Mais cela se fait aux dépens de sa vie privée, ainsi que de son équilibre psychique.

Les paparazzi, dit-elle, me faisaient un siège pire que celui d'Alésia (p. 251 et 303-304). Pensez un peu !

“Ma maison était cernée par les téléobjectifs. Pas une fenêtre d'en face sans un téléobjectif braqué sur nos fenêtres à nous... A St. Tropez il y en avait même sur des bateaux ancrés devant la villa, sur les arbres alentours. Nul ne pouvait entrer ou sortir sans recevoir les éclairs des flashes et les bousculades des photographes. Lors d'une sortie, j'ai été leur proie, ils m'ont courcée, jetée à terre, piétinée, violée au sens moral du terme, j'ai reçu des crachats, des coups de pied..., épuisée je suis tombée la face contre terre... Je redevins dépressive.” Un flash éclaté à 3 centimètres de son oeil droit lui causa un décollement de la rétine (p. 373).

A St. Tropez, un jour, un car rempli d'Allemands attendait devant sa villa (p. 306); c'était soi-disant une visite du Club Méditerranée. Un voyou avait fait le coup en vendant à prix d'or une visite chez B.B. à un car de touristes.

Elle fut reçue aux Etats-Unis comme un chef d'Etat : tapis rouge, comité d'accueil dirigé par Pierre Salinger, conférence de presse, suite de sept chambres à l'hôtel Plaza, avion spécial pour B.B. et sa suite qui comprenait le photographe personnel, la couturière, la maquilleuse, le coiffeur, le régisseur Louis Malle, une armada d'attachés de presse, une foule de photographes et de journalistes.

Elle reçut le trophée des “Triumphes de la popularité” (p. 497). Elle s'acheta une Rolls Royce Silver Cloud que la firme lui factura 20.000.-FF, à titre de publicité.

Elle a aussi été exécrée, démonisée.

Un jour, rendant visite à une amie hospitalisée, elle fut agressée dans l'ascenseur par une fille qui criait en la menaçant d'une fourchette :

“Espèce de salope, ordure, fille de rien, vous prenez tous les hommes aux pauvres femmes comme nous ! Ah ! j'ai bien envie de vous défigurer, de vous crever les yeux !”

A l'Exposition Universelle de Bruxelles en 1958, le Pavillon du Vatican mettait en garde contre les méfaits de la luxure, du démon, de l'enfer. Le péché y était représenté par une photo de Brigitte Bardot dansant le mambo. Son père dut aller voir l'archevêque de Paris pour que la photo fût retirée. Les mauvaises langues prétendent qu'elle fut enlevée parce que Brigitte drainait un monde fou au Vatican.

Alors qu'elle essayait une robe chez un couturier du Midi, le magasin se trouva bientôt obstrué par 200 personnes (p. 205)

“Les gens se piétinaient pour pouvoir me toucher. On me traitait de putain, de salope, ou alors on m'adorait. Une femme tint son bébé à bout de bras, me suppliant de le toucher pour lui porter bonheur. J'étais à la fois le diable et Bernadette Soubirous...”

Troisième mariage

En 1966, à 31 ans, elle voit Gunter Sachs (p. 385),

“rencontre explosive de deux monstres sacrés... C'était un seigneur !... Je commençais de vivre le moment le plus fou de ma vie...”

Il fallut congédier Bob Zagury qui profita de cette conjoncture pour lui faire signer un contrat qui fut “un royal cadeau d'adieu” ! Face à ce changement affolant de partenaires, la femme de chambre demanda : “Madame, qui dois-je appeler Monsieur ?”

Qui était Gunter Sachs ? Un jeune milliardaire allemand, homme d'affaires, homme du monde, play-boy...

“Cette nuit-là, à La Madrague, Gunter me demanda de l'épouser (p. 388)... Gunter qui avait un sens aigu de la publicité transforma chaque heure de nos journées en séances de photos. Les plus grands de la profession immortalisèrent chacun à leur manière la rencontre féerique d'une star et d'un play-boy international... Gunter demanda que notre mariage aurait lieu le 14 juillet à Las Vegas.”

Ce qui fut fait, avec l'aide de Ted Kennedy,

“à 1h30 du matin, ce 14 juillet 1966 - il était allemand, j'étais française - nous venions de nous unir en anglais sur le territoire américain... Heureuse à en mourir... ma main dans celle de mon mari, de mon amour, de mon seigneur, le suivant où il me guidait, je traversais Las Vegas by night... Mes sentiments passionnés me semblaient inaltérables, éternels, à l'abri de l'usure du temps, bien au-dessus de la médiocrité humaine...”

Ils firent un voyage de noces à Tahiti, puis en avion privé dans une île déserte où B.B. faillit être tuée par la chute d'une noix de coco. De retour à Paris, ils s'installèrent dans le luxueux appartement de Gunter à l'avenue Foch. La mère de Brigitte fut (p. 399) “extrêmement fière d'avoir enfin un gendre ni juif, ni fou, ni communiste ! Il était allemand, mais cette tare ne lui paraissait pas rédhibitoire.”

B.B. devint ainsi Frau Sachs. Sa belle-mère, qu'elle qualifie de “wal-kyrie sur le retour”, exigea que notre Marianne s'habillât en bavarroise.

Le couple côtoya un monde fabuleux. Brigitte fit la connaissance des Rothschild, de Salvador Dali, du Shah d'Iran, de Rainier et Grace de Monaco, de M. et Mme Pompidou, et même... du Général de Gaulle ! A l'Elysée, Brigitte fut la seule dame en pantalon, et lorsqu'elle salua : "Bonsoir général" de Gaulle répondit : "C'est le cas de le dire, madame". Les deux jeunes se rendaient aux réceptions chacun dans sa Rolls, ils faisaient Rolls à part.

Les affaires de Gunter le requéraient beaucoup. Le téléphone n'arrêtait pas de sonner. Gunter partait en voyage sans explication précise. Le 15 août au matin, Gunter rentra d'un rendez-vous d'affaires... avec sa trousse de toilette sous le bras. Ce fut un sérieux accroc. Gunter désirait un enfant, sa femme n'en voulait point entendre parler. Deuxième accroc.

Enfin, lorsqu'il était en voyage, Gunter la faisait surveiller par sa femme de chambre et, un jour, sur base de témoignages précis de cette domestique, lui envoya une lettre de rupture (p. 456) :

"J'étais atterrée, j'avais trompé Gunter, certes, il me l'avait rendu au centuple, mais cette fois ce n'était pas le cas, et pourtant je sentais qu'il me serait impossible de me justifier... Je mesurai le prix que j'étais en train de payer à mon inconstance, ma futilité, mon égoïsme, mon intolérance."

Ce fut le dernier mariage de cette première vie de B.B., mais aussi la fin de sa grandeur. Désormais Brigitte allait tomber bien bas.

Déchéance

Pour tromper son dépit, elle organisa une fête masquée à La Madrague. Mille personnes. La cuisinière perdit son dentier au milieu du tumulte, et toute l'assistance fouilla le sable de la plage, les meubles du salon... Le dentier ne fut retrouvé qu'après, au fond d'un grand pot de punch. *"Depuis je ne bois plus jamais de punch."* (p. 367) A la fin de cette soirée inoubliable, elle trouva dans son lit Gigi, un beau jeune homme déguisé en Touareg. Elle passa l'été avec lui. En septembre (p. 464), *"Gigi s'en fut vers d'autres bras, d'autres fêtes, d'autres horizons."*

Puis ce fut Patrick, grand et beau, qui, à une question qu'elle lui avait posée, répondit que *"si je voulais, il me donnerait la réponse dans mon lit, le soir... Je l'accueillis à draps ouverts. Mais contrairement à ce que j'attendais, il s'endormit sagement à mon côté. Le réveil fut aussi monacal !"*

Ce n'est qu'après quelque temps que Patrick se mit à fonctionner. Il allait grossièrement abuser de sa situation. Mais B.B. reconnaît : *"Je l'avais dans la peau."*

Il y eut encore Christian, le barman, que B.B. fit obliger à danser avec elle, sous peine d'être congédié (p. 515) de son bar.

"Je revis Christian. Je l'apprivoisai avec toute l'intégrité que j'ai en moi, lui parlant de ma détresse, de mon besoin d'absolu." Lorsque Christian me quitta (p. 533), "je craquai et me mis à boire deux bouteilles de champagne et trois litres de vin rouge quotidiennement..."

J'étais perdue, à la dérive. Je pris Laurent, un fort beau jeune homme de 23 ans comme amant, pour ne plus être seule."

Elle a 38 ans, entretient des gigolos.

A 34 ans déjà, elle avait reconnu sa déchéance (p. 484).

"... ma carrière était en chute libre."

"Montrée du doigt comme une prostituée par ma famille et mes amis..."

"J'eus droit aux sermons terribles de mon père, de mon producteur, de mon médecin. Comment pouvais-je me conduire pareillement à 34 ans?" (p. 489).

"J'ai toute ma vie tendu vers le bonheur, mais j'ai toujours été irrémédiablement entraînée vers une désespérance inexplicable..."

"C'est peut-être pour ça que j'ai choisi un jour de consacrer ma vie aux animaux." (p. 489)

Fin de carrière

On n'a pas encore parlé de son amour pour les animaux, étrange tendresse d'une femme qui refuse la maternité, mais s'érige en protectrice des animaux. Elle héberge dans son appartement un chien, un chat, une chèvre, une oie qui partagent même son lit. Ses amants successifs ont dû s'accommoder de ces coéquipiers gênants, bien que d'une discrétion assurée - mais ces bêtes sont capables de mordre.

Elle finira par découvrir un sens à sa vie, et elle conclut ainsi sa confession (p. 546) :

"J'étais prête, fin prête à assumer ma nouvelle vie.

Effaçant ma personnalité et ma gloire en leur faveur.

Me mettant au service de leur survie.

Oubliant jusqu'au plus profond de moi pour ne penser qu'à eux.

Entrant dans la Religion des animaux."

sible rêve des hommes mariés... leur aspiration inavouée, leur infidélité virtuelle...".

"Quand j'ai vu le David de Michel-Ange, écrit Brigitte (p. 320), j'ai compris la pédérastie". Quand on a vu B.B., on a compris le péché - en ce sens, le Vatican n'avait peut-être pas tort.

Le charme de Brigitte, c'est aussi son naturel. Elle ne joue pas. Elle est elle-même. Elle marque un retour à la nature, avec sa simplicité d'Eve, face à la sophistication des stars américaines. Elle s'habille à ravir pour 4 sous. "C'est fou, dit-elle, ce que les robes des grands couturiers sont chères. C'est à devenir communiste." Ce qui ne l'empêcha pas d'être habillée gratuitement par la maison Real.

"Ses coiffures sauvages, sa mode, son sourire et son allure lui ont drainé un public disparate où les lycéens côtoient les intellectuels chevronnés : Jean Cocteau, Simone de Beauvoir, Marguerite Duras lui consacrent des articles."

Si la réussite de B.B. est foudroyante, elle a son prix. Napoléon n'a pu s'occuper de son fils qu'il aimait, parce que l'administration de ses conquêtes ne lui en laissait pas le loisir. Brigitte, malgré l'amour qu'elle lui portait, n'a pu se consacrer à son fils parce que l'empire la requérait.

B.B. et la morale

Quel rapport ? Il faut reconnaître que cela avait commencé fort mal. Mais pour peu que l'on sache lire entre les lignes, on découvrira que les mémoires de B.B. ont une portée morale.

Ces mémoires débouchent sur le triomphe de la vertu et la défaite du mal.

Nous avons tendance à croire que ceux qui possèdent les objets de nos désirs - fric, sexe, pouvoir - doivent être heureux. Brigitte nous montre que derrière cette façade se cache une profonde misère. Elle dénonce elle-même le déferlement sexuel, le débraillage moral, la perte de toute dignité...

Tant que Brigitte sacrifie au plaisir, elle est malheureuse, déprimée, acculée au suicide. A partir du moment où elle "entre en religion", sa vie prend un sens, des racines, elle trouve la stabilité, la sérénité, le bonheur.

Enfin, le lecteur masculin ne peut manquer de se dire : si c'est ça la vie avec la femme la plus désirable qui soit au monde, alors ... il vaut encore mieux rester fidèle.

Ainsi, les mémoires de B.B., loin d'être le vademecum du petit érotique, deviennent un manuel de sagesse à mettre entre les mains de nos jeunes, à placer dans les bibliothèques paroissiales, à recommander aux hommes d'âge mûr qui auraient des idées. Qu'attend donc l'Académie Française pour décerner un prix de vertu à B.B. ?

B.B. et l'éternel masculin

Il n'est pas étonnant que B.B. ait eu, face au réservoir masculin, une plénitude de choix comme peu de femmes avant elle. Et cependant elle n'a pas été comblée.

Quel est donc l'homme des rêves de B.B. ? Ceux qu'elle a eus, les Trintignant, Distel, Bécoud, et autre Charrier, sont de beaux garçons, des compagnons agréables, avec lesquels on s'amuse, mais ce ne sont pas des hommes, pas des vrais selon Brigitte. L'éternel masculin,

pour B.B., c'est de Gaulle : le père, le héros, le guide. "J'ai toujours eu un faible pour ce grand homme intègre, courageux, solide, rassurant" (p. 207). L'homme aussi qui sait dire non. "Vergiss die Peitsche nicht," selon le mot célèbre de Nietzsche Au moment même où un amant cède aux caprices de Brigitte, elle perd le respect pour lui; s'il ne cède pas, elle l'envoie paître. Voilà le drame.

Il aurait fallu un dompteur de fauves, capable de jouer avec une lionne sans se faire dévorer. C'est une espèce difficile à trouver. Alors, au lieu de prendre un aîné, B.B. a choisi un enfant, un beau garçon, aussi instable qu'elle-même. Le pauvre Charrier nous raconte comment il fut enlevé. Jamais l'idée ne lui serait venue de séduire Brigitte. Elle le pria de la conduire chez elle, et, en le quittant, par surprise lui colla les lèvres sur la bouche. Le lendemain, elle l'invita au restaurant, où elle avait réservé une table bien tranquille, et même, pour le dessert, une chambre au premier avec un lit. Ainsi, Jacques Charrier se retrouva un jour le mari d'une star. Il avait 22 ans. Deux ans de moins, et il aurait pu faire intenté un procès à Brigitte, pour enlèvement de mineur.

B.B. écrira plus tard (p. 474) :

"J'ai tout au long de ma vie dû subir ce triste destin, ne trouvant jamais, au hasard de mes coups de coeur, un homme, un vrai, un digne de moi, même si ce que je dis là peut paraître prétentieux... J'aurais tant aimé... un Homme, sur lequel j'aurais pu m'appuyer, et duquel j'aurais pu recevoir la force qui parfois me manque trop."

En 1992, B.B. s'est unie pour le meilleur et pour le pire à Bernard d'Ormale, son 4e et peut-être dernier mari. Comment a-t-elle traversé le désert entre 1973 et 1992 ? Nous ne l'apprenons pas.

Les diverses facettes de la sincérité

Il reste à fournir une réponse au défi qui m'a été lancé, celui de l'honnêteté intellectuelle.

Je m'en voudrais de ne pas rendre hommage à la sincérité troublante de Brigitte Bardot. Quel témoignage plus émouvant de sa franchise que le récit de ses échecs et de sa propre déchéance ? Quel courage il aura fallu pour avouer publiquement sa "peur panique de la maternité", pour reconnaître qu'elle ne s'est pas occupée de son enfant. Mais la sincérité a au moins quatre facettes : le bikini - la relativité historique - l'ingénuité - enfin la motivation.

D'abord une évidence. La perfection n'est pas de ce monde. On ne saurait donc faire grief à B.B. si sa sincérité n'est pas parfaite. Elle est plutôt pareille au bikini qui découvre énormément de choses, mais pas tout. P.ex. Brigitte nous montre comment, jeune actrice, elle était au bord du désespoir parce que pourchassée jour et nuit par les journalistes; ce qu'elle ne nous dit pas, c'est qu'elle a su adroitement mettre à profit l'énorme pouvoir de la presse.

Ainsi, lorsque naît son fils Nicolas, devinez qui est le parrain ? C'est Pierre Lazareff, le directeur de France Soir, de France Dimanche et de Elle. Les génies sont ceux qui comprennent avant les autres. Brigitte Bardot a pressenti le rôle que les médias sont capables de jouer dans le monde moderne. Mais cela n'empêchera pas Lazareff de la trahir, lorsque le secrétaire de Brigitte offre des confidences à France Soir.

Il y a aussi le problème de la relativité historique, c.-à-d. des versions différentes données par deux témoins sur un même événement.

Voici un exemple. Brigitte a invité Jacques Charrier à passer la nuit chez elle. On sonne. C'est Sacha Distel. Jacques n'est encore que stagiaire, alors que Sacha est l'amant en titre. Que faire ? Sauter par la fenêtre est risqué, on est au 7e étage; se cacher dans l'armoire ne l'est pas moins. Voici les deux versions.

Selon les mémoires de B.B., Sacha serait entré en utilisant sa clé et il y aurait eu un pugilat. Deux chevaliers se battant pour l'amour d'une femme, c'est la solution romantique, agréable à l'amour-propre féminin.

Selon la "Réponse à B.B." de Charrier, Brigitte aurait refusé d'ouvrir et Sacha aurait dit devant la porte : "J'ai compris. Je pars." Jacques sort vainqueur, grâce à l'amour de sa dame. Solution flatteuse pour le macho.

Où est la vérité ? Seul Gilbert Trausch pourrait le dire.

Un aspect plus troublant encore de sa sincérité, c'est l'ingénuité de B.B. Lorsqu'elle dénonce le sexe et le fric, ne doutons pas un instant qu'elle soit sincère. Elle n'a jamais été libertine, elle est une ingénue libertine. Elle n'a jamais été féministe, et pourtant c'est elle qui a montré le chemin aux femmes.

Reste la question de la motivation : pourquoi B.B. a-t-elle éprouvé le besoin de nous livrer ses confidences qui composent une image peu flatteuse de sa personne ?

Casanova écrivait pour rendre moins sombre le soir de sa vie. Brigitte nous explique ainsi sa motivation :

"C'est une soupape de sécurité que j'ouvre en livrant enfin la quintessence d'une intimité tant de fois violée, volée, déformée. Tous ces trous de serrure, ces téléobjectifs de l'âme, ces interprétations commercialisées de mon "moi" le plus profond m'ont blessée, abîmée, salie."

Il n'y a pas de doute que les indiscretions de la presse sont éprouvantes pour une star. Mais cette interprétation est-elle la seule ?

Voici deux autres hypothèses.

Selon Paris Match (juillet 1998), les mémoires se seraient vendus à près d'un million d'exemplaires. De quoi assurer ses vieux jours. Si nous étions assurés de vendre un million d'exemplaires, qui de nous ne serait prêt à publier quelques extravagances ?

Autre hypothèse : Brigitte ne s'est pas occupée de son enfant. Se pourrait-il que l'histoire de ses difficultés et dépressions, de ses obligations et succès professionnels soit une invitation à la compréhension et à l'indulgence ?

Sans doute aurait-elle réagi différemment si, au lieu d'être forcée à la maternité à 26 ans par un mari maladroit, elle avait pu s'y résoudre à un moment de plus grande maturité ?

Toujours est-il qu'elle fait acte de contrition (p. 362) : *"Je fais amende honorable. J'assume aujourd'hui ma part de responsabilité dans cet échec"*.

En conclusion, si la sincérité totale n'existe pas, la franchise de B.B., c'est probablement du jamais vu en autobiographie.

Bibliographie

- BARDOT Brigitte : Initiales B.B. mémoires
Grasset Paris, 1996, 557 p.
- CASANOVA : Mémoires
Ed. J'ai lu, Paris, 1963, 535 p.
- CHARRIER Jacques : Ma réponse à B.B.
Ed. Michel Lafon, Paris, 1997, 345 p.
- ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS. Thesaurus V^o Bardot
Paris, 1996
- MATCH, Paris, Juillet 1997
- SICLIER Jacques : Le cinéma français
Ramsay, 1990, Vol. I. p. 154 ss Et vint Bardot
- VADIM Roger : D'une étoile à l'autre
Paris, 1987, 410 p.

SÉANCE DU 5 MAI 1998

MONTESQUIEU : LE LIBÉRALISME ET LA RELIGION

par

Norbert Campagna

SOMMAIRE

0. Introduction
1. La liberté et la loi
2. Les institutions et les mœurs
3. La religion et le clergé
4. Montesquieu, le libéralisme et la religion : Conclusion

L'Esprit des Lois, comme Montesquieu l'indique lui-même, n'a pas simplement été écrit pour "faire lire", mais il a surtout été écrit pour "faire penser" (*EL* : Livre XI, chapitre XX)¹. Aujourd'hui, deux cent cinquante ans après sa publication, la lecture de l'oeuvre principale de Montesquieu fait toujours, ou du moins devrait toujours faire penser ceux et celles qui sont, ou du moins se déclarent libéraux. Certes, nous ne vivons plus sous

¹ Pour les références aux textes de Montesquieu, nous nous servirons des sigles suivants : Pour *De l'Esprit des Lois*, nous utiliserons *EL* suivi du livre et du chapitre ; pour la *Défense de l'Esprit des Lois*, nous utiliserons *DEL* suivi du titre de l'article ; pour *Considérations sur les Causes de la Grandeur des Romains et de leur Décadence*, nous utiliserons *R* suivi de la page ; pour les *Lettres Persanes*, nous utiliserons *LP* suivi du numéro de la lettre ; pour les *Pensées*, nous utiliserons *P* suivi du numéro de la pensée ; pour le *Spicilège*, nous utiliserons *S* suivi du numéro de la note faite par Montesquieu. Pour *EL*, *DEL* et *R*, nous utiliserons les éditions séparées de ces deux textes parues à Paris aux éditions Garnier-Flammarion, en 1979 pour *EL* et *DEL*, respectivement en 1968 pour *R*. Pour *LP*, nous utilisons l'édition séparée publiée à Paris chez Gallimard (Collection Folio) en 1973. Pour *P* et *S*, finalement, nous utilisons l'édition séparée regroupant les *Pensées* et le *Spicilège* parue à Paris aux éditions Robert Laffont en 1991.

une monarchie absolue qui, alors que Montesquieu publiait les *Lettres Persanes* en 1721, n'était pas très éloignée du despotisme tant critiqué par l'auteur, et les institutions anglaises ne sont plus nécessairement le point de référence incontournable pour le libéralisme moderne. Le monde a bien changé depuis Montesquieu, et, comme le note à juste titre Jean Starobinski, les idées du Président du Parlement de Bordeaux ont largement contribué à certains de ces changements². Mais si le monde a changé, le souci principal de Montesquieu est aussi encore notre souci, ou du moins le souci de ceux d'entre-nous qui n'ont pas abandonné l'héritage de Montesquieu, de Kant, de Constant, de Tocqueville et de bien d'autres. Ce souci, c'est le souci de la liberté qui, à bien y regarder, est aussi le souci de la dignité humaine. Cette liberté dont il faut encore et dont il faudra probablement toujours se soucier, ce n'est pas la liberté absolue des individus que certains, aujourd'hui, prônent au nom d'un "Il est interdit d'interdire" aussi dangereux qu'il est paradoxal, mais c'est la liberté que nous dirons raisonnable, car contenue dans les limites de la raison³. Cette liberté raisonnable, c'est la liberté constituée et limitée par les lois. La liberté renvoie donc aux lois. Sans elles, ce n'est pas la liberté qui règne, mais la violence, le droit du plus fort, qui est la négation de tous les droits. Les lois, à leur tour, renvoient aux institutions, aux institutions qui les promulguent, à celles qui les exécutent et à celles qui les protègent, c.-à-d. aux trois pouvoirs entre lesquels est divisé le Pouvoir, afin que celui-ci puisse se limiter lui-même. Mais n'en déduisons pas que la théorie politique de Montesquieu se réduit à une théorie constitutionnelle des institutions. Les institutions sont, certes, importantes, mais plus que leur mécanisme, c'est leur esprit qui compte. Les institutions nous renvoient donc aux mœurs, car l'esprit des institutions ne peut pas se définir indépendamment des mœurs. Comme Tocqueville l'a bien vu, les meilleures institutions ne sont

² Jean Starobinski, *Montesquieu*. Paris 1989 (réédition). P. 9.
Actes de la Section des Sciences morales et politiques 1999

³ Ce thème de la liberté raisonnable occupe une place centrale dans les écrits de Raymond Polin. On consultera par exemple son livre *La liberté de notre temps* (Paris 1977).

tout au plus que des protections temporaires pour la liberté¹. Si les hommes se désintéressent complètement de la liberté, même les meilleures institutions ne pourront pas les sauver du despotisme et de la servitude. Mais qu'en est-il des mœurs ? Le lecteur de Tocqueville sait que l'auteur de *De la démocratie en Amérique* avait établi un lien entre les mœurs et la religion². Qu'en est-il, sur ce point, de Montesquieu ? Pense-t-il, comme Tocqueville, que la liberté présuppose des lois, que le respect de ces lois présuppose une certaine moralité publique -les mœurs-, et que cette moralité publique présuppose la religion ?

Cette contribution se propose d'analyser la question du lien entre religion et libéralisme dans la pensée politique de Montesquieu. Nous la traiterons sous un double aspect. D'une part, en effet, il s'agit de voir si la théorie politique de Montesquieu dépend, pour assurer sa cohérence interne, ou du moins sa plausibilité, de présupposés de nature théologique. D'un autre côté, il s'agira de voir si la religion peut jouer un rôle dans l'établissement d'une communauté libérale. Nous distinguerons donc l'aspect relatif à la justification de l'aspect relatif à la motivation, l'aspect méthodologique de l'aspect plus strictement politique. Il faut, en effet, clairement séparer la question du rôle de la religion pour le fondement d'une *théorie libérale* de la question du rôle de la religion pour le fondement d'une *société libérale*. Il se peut bien, en effet, qu'en adoptant résolument les prémisses de la modernité, il faille se résigner à fonder le libéralisme indépendamment de toute référence religieuse, sans pour autant exiger que la cohésion sociale d'une société libérale soit elle aussi uniquement garantie par des éléments non-religieux. La religion peut, voire doit, continuer à assurer ou à coassurer la cohésion sociale d'une société libérale, sans pour autant jouer un rôle dans le fondement d'une théorie politique libérale qui s'inscrit dans la modernité. Dans ce qui suit, nous discuterons

¹ "La grande utilité des institutions libres est de soutenir la liberté pendant ces intervalles où l'esprit humain s'occupe loin d'elle, et de lui donner une sorte de vie végétative qui lui soit propre, et qui laisse le temps de revenir à elle. Les formes permettent aux hommes de se dégoûter passagèrement de la liberté sans la perdre. C'est le principal mérite que je leur trouve." (Alexis de Tocqueville, 'Etat social et politique de la France avant et depuis 1789'. In : Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*. Paris 1988. P. 83.

² J'ai approfondi cette question du lien entre démocratie, mœurs et religion in : Norbert Campagna, *Démocratie, religion et vertu*. Luxembourg 1998.

d'abord du lien entre liberté et loi, et nous montrerons que Montesquieu a une conception "religieuse" de la loi. De ce fait, son libéralisme est un "libéralisme de l'hétéronomie" et non pas un "libéralisme de l'autonomie", un libéralisme qui accepte certaines normes comme naturellement données, et non pas un libéralisme qui conçoit toute norme comme le produit d'actes humains. Chez Montesquieu, la liberté humaine renvoie, certes, d'abord à des lois humaines, mais celles-ci renvoient, de leur côté, à une loi qui est supérieure à toute loi humaine. De la discussion des fondements religieux du libéralisme de Montesquieu, nous passerons ensuite à la question de la fonction sociale des mœurs. S'il est reconnu comme l'un des grands théoriciens du libéralisme institutionnaliste, c.-à-d. de ce libéralisme qui conçoit la préservation de la liberté en termes d'institutions protectrices de ces libertés, Montesquieu n'en cesse pas, pour autant, d'être aussi un théoricien d'un libéralisme des vertus, c.-à-d. d'un libéralisme qui insiste -aussi- sur le rôle de la vertu ou des vertus pour la préservation de la liberté dans une société libérale. Les institutions sont peut-être bien des conditions formelles de la protection de la liberté, mais comme les institutions ne sauraient se préserver elles-mêmes, elles exigent, comme condition substantielle de la protection de la liberté, une certaine vertu tant chez les gouvernants que chez les gouvernés. Cette discussion de la vertu politique nous amènera, dans la troisième partie de cette contribution, à la discussion de la fonction sociale de la religion dans une société libérale, et, de façon plus générale, de sa fonction protectrice ou instauratrice de la liberté, d'une certaine liberté du moins, dans la société tout court. Dans ce contexte, nous aborderons aussi la question de la place que, selon Montesquieu, le clergé devrait occuper dans la société.

1. La liberté et la loi

Vivant à une époque où les gouvernants faisaient peu de cas de la liberté des gouvernés, Montesquieu, convaincu que le respect pour l'homme est avant tout un respect de sa dignité et de sa liberté, s'en fait le défenseur, même si, pour ne pas devenir lui-même la victime du pouvoir, il doit parfois se servir de sous-entendus, comme dans les *Lettres Persanes*. Cette liberté que Montesquieu veut voir s'établir, ce n'est pas l'indépendance naturelle. Par le fait de vivre en société, les hommes "ont renoncé à leur indépendance naturelle, pour vivre sous des lois politiques" (*EL* : Livre XXVI, chapitre XV). Certes, Montesquieu ne développe pas une théorie contractualiste comme nous la trouvons chez Hobbes, Locke ou à

l'époque de Montesquieu, chez Rousseau, dont le *Contrat Social* paraîtra en 1762, soit 7 ans après la mort de Montesquieu. Mais s'il n'utilise pas la fiction du contrat social par lequel les individus renoncent à leur indépendance naturelle pour se soumettre aux lois du souverain, l'auteur de *L'Esprit des Lois* en conserve néanmoins une idée centrale, à savoir l'idée que les hommes qui vivent en société ne possèdent plus leur indépendance naturelle. Aux yeux de Montesquieu, les hommes vivent toujours déjà en société, et de ce fait, ils ont toujours déjà renoncé à leur liberté naturelle. Le fait même de vivre en société dispense donc d'un acte particulier de renonciation. D'où l'absence, chez Montesquieu, du schéma contractualiste³.

Mais cela admis, en quoi consistera alors la liberté de l'homme qui vit en société ? Dans le second chapitre du livre XI de *L'Esprit des Lois*, Montesquieu passe en revue "*diverses significations données au mot de liberté*". Nous y trouvons de tout : certains y voient le pouvoir de déposer un tyran, d'autres y voient la possibilité d'élire leurs gouvernants, et, note Montesquieu, il s'est même trouvé un peuple -il s'agit des Moscovites sous Pierre le Grand- qui "a longtemps pris la liberté pour l'usage de porter une longue barbe" (*ibid.*). Et un Montesquieu que l'on sent exaspéré par ces définitions parfois fantaisistes de la liberté de conclure : "chacun a appelé liberté le gouvernement qui était conforme à ses coutumes ou à ses inclinations" (*ibid.*). Cette dernière remarque est importante, car elle nous fait voir que Montesquieu ne veut pas se contenter d'une définition "relative" de la liberté, relative aux coutumes d'une nation ou d'un peuple ou, pire, relative aux inclinations des individus. Derrière le relativisme historiciste que certains ont cru pouvoir déceler chez lui -les uns pour l'en louer, les autres pour s'en offusquer-, Montesquieu est et reste un penseur de l'universel. La liberté n'est pas une forme vide que les Moscovites ou les

³ Notons, toutefois, que dans les *Pensées*, Montesquieu fait allusion à des conventions que les collatéraux auraient conclues entre-eux (*P* : 1267). Dans ce contexte, Montesquieu affirme également que les enfants sont toujours déjà sous l'autorité du père, et ce en vertu du droit naturel. L'autorité du père sur l'enfant n'est donc pas, avant que des lois civiles ne viennent l'institutionnaliser, une pure autorité de fait, mais il s'agit déjà bel et bien d'une autorité de droit. En même temps, cette autorité est une autorité qui est, selon l'auteur, limitée par la nature elle-même : "La nature elle-même a borné la puissance paternelle en augmentant, d'un côté, la raison des enfants et, de l'autre, la faiblesse des pères ; en diminuant, d'un côté les besoins des enfants, et augmentant, de l'autre, les besoins des pères." (*Ibid.*).

Monarchomaques peuvent définir comme bon leur semble, mais la liberté a, pour employer un langage métaphysique, une essence, et c'est cette essence de la liberté que Montesquieu dégage dans le chapitre III du livre XI et qui est intitulé "Ce que c'est que la liberté".

Dans ce chapitre central de *L'Esprit des Loïs*, Montesquieu insiste sur la distinction qu'il convient de faire entre l'indépendance et la liberté. A ceux qui affirment que la démocratie est le régime de la liberté car le peuple peut y faire ce qu'il veut, Montesquieu répond que "la liberté politique ne consiste point à faire ce que l'on veut". Dans le livre XII, il distingue la liberté philosophique de la liberté politique. La première "consiste dans l'exercice de sa volonté, ou du moins (s'il faut parler dans tous les systèmes) dans l'opinion où l'on est que l'on exerce sa volonté" (*EL* : Livre XII, chapitre II). Dans ses *Pensées*, il notera que "la liberté pure est plutôt un état philosophique qu'un état civil" (*P* : 943), un passage qui semble laisser entendre que la liberté philosophique est une liberté pure, une liberté qui ne connaît aucune restriction⁴.

Cette liberté philosophique doit être distinguée de la liberté politique qui "consiste dans la sûreté, ou du moins dans l'opinion que l'on a de sa sûreté" (*EL* : Livre XII, chapitre II). Or la sûreté, pour Montesquieu, ne saurait être définie indépendamment des lois. Dès lors, nous comprenons qu'au livre XI, il ait pu définir la liberté de la manière suivante, cette définition étant la vraie définition de la liberté : "Dans un Etat, c'est-à-dire dans une société où il y a des lois, la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir". Ou en d'autres mots: "La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent; et si un citoyen pouvait faire ce qu'elles défendent, il n'aurait plus de liberté, parce que les autres auraient tout de même ce pouvoir" (*EL* : Livre XI, chapitre III). Là où les lois n'interdisent rien, tout le monde peut faire ce qu'il veut. Mais si tout le monde peut faire ce qu'il veut, il me sera impossible de savoir ce que les autres me feront. Là où il n'y a pas de lois, il n'y a pas d'attentes légitimes de la part des êtres humains, et là où il ne nous est pas possible de former des attentes légitimes, nous ne pouvons pas être dits vivre en sûreté. Donc là où il n'y a pas

⁴ La liberté philosophique ou liberté pure ne perd toutefois pas toute pertinence pour la théorie politique, même si l'auteur l'oppose à la liberté politique. Dans les *Pensées*, il estime en effet que rien n'empêche "qu'une constitution ne soit plus imparfaite à mesure qu'elle s'éloigne plus de cette idée philosophique de la liberté que nous avons"

de lois, nous ne pouvons pas nous estimer en sûreté, donc nous ne pouvons pas nous estimer libres.

On notera, dans la définition de Montesquieu, que le vouloir est soumis à un devoir. Il ne définit pas la liberté comme le pouvoir de faire ce que l'on veut -ce serait-là la liberté pure ou philosophique-, mais il la définit comme le pouvoir de faire ce que l'on *doit* vouloir, ou, alternativement, le fait de ne pas pouvoir être contraint à faire ce que l'on ne *doit* pas vouloir. Au-dessus du vouloir se trouve donc un devoir, et c'est ce devoir que la loi doit exprimer afin de pouvoir constituer la liberté. Le tout reste de savoir qui ou quoi déterminera le contenu de ce devoir.

Chez Montesquieu, la liberté véritable ne saurait donc être définie indépendamment des lois. Ce sont les lois qui, d'une certaine manière, constituent la liberté des individus. Dans le chapitre premier du livre I de *L'Esprit des Loïs*, Montesquieu fait une distinction entre les lois religieuses, les lois morales et les lois politiques et civiles. Les premières règlent notre relation à Dieu, les secondes notre relation à nous-mêmes et les troisièmes nos relations à autrui. Le chapitre II du livre I indique toutefois qu'avant ces trois types de loi il y a les lois de la nature. Ces lois, dit Montesquieu, "dérivent uniquement de la constitution de notre être". L'auteur en mentionne quatre : nous sommes portés à croire en Dieu, nous sommes portés à nous nourrir, nous sommes portés à nous rapprocher de l'autre et nous sommes portés à vivre en société. Ces lois naturelles sont donc des lois qui ont leur origine dans notre condition humaine.

Si la notion de liberté renvoie à la notion de loi, cette dernière renvoie, chez Montesquieu, à la notion de nature. Dans la toute première phrase du livre I de *L'Esprit des Loïs*, l'auteur donne la définition suivante des lois : "Les lois (...) sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses". Pour Montesquieu, chaque chose et chaque être ont une nature ou une constitution qui leur est propre, et en fonction de cette nature ou de cette constitution, ces choses ou ces êtres sont soumis à des lois. Si la plupart des êtres vivants ne sont soumis qu'à des lois qu'ils n'ont pas faites, les êtres intelligents, pour leur part, peuvent aussi être soumis à des lois qu'ils ont faites eux-mêmes. Mais si ces êtres peuvent faire leurs propres lois, "ils en ont aussi qu'ils n'ont pas faites" (*ibid.*). En d'autres mots, Montesquieu reconnaît ici explicitement l'existence de lois suprapositives qui servent de critère à toute loi positive. Il donne en outre quelques exemples de telles lois : il faut obéir à la loi, il faut se montrer reconnaissant envers un bienfaiteur, un être créé doit rester dans la dépendance de son créateur, un être intelligent qui a fait du mal à un autre être intelligent

doit se voir infliger le même mal. Comme le "ainsi de suite" dans le texte de Montesquieu l'indique, cette liste n'est pas exhaustive. Ces lois expriment toutes des modalités concrètes de la justice, que les *Lettres Persanes* définissent comme un "rapport de convenance, qui se trouve réellement entre deux choses" (LP : Lettre LXXXIII). C'est cette justice "naturelle" qui doit servir de guide au législateur. Elle est supérieure aux lois humaines, de sorte que Montesquieu peut affirmer qu'"une chose n'est pas juste parce que la loi l'ordonne ; mais elle doit être loi parce qu'elle est juste" (P : 460). Les lois humaines doivent, de la sorte, positiver les lois naturelles, c.-à-d. les lois qui découlent de la nature des choses.

Ces lois suprapositives sont des "lois que Dieu a établies" (EL : Livre I, chapitre I), car Dieu a créé la nature de toutes choses, et en créant cette nature, il a donc aussi établi les lois qui la caractérisent. Dieu est à la fois le créateur et le conservateur de l'univers⁵, un créateur et un conservateur qui, notons-le, est lui aussi soumis à des lois. Dieu ne peut donc pas faire ce qu'il veut, mais il doit créer et conserver l'univers selon des lois qui découlent de la nature des choses et qui ne sont pas soumises à sa volonté. Dans l'univers de Montesquieu, le donné prime sur le voulu, c'est-à-dire que Montesquieu rompt avec la tradition moderne du volontarisme pour se rallier à la tradition des Anciens. Cela implique que, pour l'auteur, ce n'est pas la pure volonté, qu'elle soit humaine ou même divine, qui est à l'origine de toutes les lois. Certes, l'homme peut, par des actes de volonté, poser des lois qui seront précisément dites "lois positives", mais ces lois renvoient toujours à un ordre ontologique qui leur est antérieur. Cet ordre ontologique est un ordre rationnel, les lois qui le régissent sont des lois indispensables à sa préservation, de même que les choses ou les êtres ne subsistent dans leur être qu'aussi longtemps qu'ils obéissent aux lois constitutives de leur nature.

De tout cela il découle que la conservation de la liberté humaine est, elle aussi, liée au respect de certaines lois. Cette liberté s'inscrit dans l'ordre des choses, sans pour autant que sa conservation soit, par là même, garantie. Comme nous l'avons déjà mentionné, l'homme peut se donner

⁵ Sur ce point, les vues de Montesquieu semblent avoir évoluées des LP à EL. Si Pauline Kra peut, avec raison, affirmer que dans LP, Montesquieu relègue Dieu dans un sphère "where his existence becomes hypothetical and of no immediate relevance to the world of human affairs" (Pauline Kra, *Religion in Montesquieu's Lettres Persanes*, Genève 1970, p. 168), cela ne semble plus valoir pour EL, car Dieu y est expressément présenté comme le conservateur des lois de l'univers.

ses propres lois. Or comme la raison humaine n'est pas infaillible, l'homme peut se donner des lois qui, loin de conserver sa liberté, la détruisent. L'homme peut s'éloigner des rapports nécessaires pour instaurer des rapports complètement factices, des rapports qui n'ont plus rien en commun avec la nature des choses. Sa liberté lui permet de transcender l'ordre de la nature, mais en transcendant radicalement cet ordre, cette liberté se détruit elle-même. Pour Montesquieu, vivre libre ne signifie pas vivre indépendamment de la nature, mais cela signifie vivre conformément à elle. Comme le soutient Simone Goyard-Fabre, Montesquieu conçoit la liberté comme "ce qui est conforme à l'ordonnement naturel des choses"⁶. Pour vivre libre, il faut que les hommes adaptent leurs lois positives aux circonstances qu'ils rencontrent. L'esprit des lois consiste précisément, "dans les divers rapports que les lois peuvent avoir avec diverses choses" (Livre I, chapitre III), comme par exemple le climat, la géographie, la religion, les mœurs, etc. Un peuple "primitif" perdu dans le fin fond du désert australien ne saurait vivre selon les mêmes lois politiques et civiles qu'un peuple "civilisé" de l'Europe de l'Ouest. Dire cela, ce n'est pas tomber dans un relativisme axiologique, car chez Montesquieu, la justice reste une valeur universelle qui, certes, peut se concrétiser de manière différente selon le peuple et les circonstances auxquelles on l'applique. Mais cela ne change rien au fait que la justice consiste en un rapport de convenance entre divers éléments, en fonction de la nature des choses.

Cela dit, ce ne sont donc pas les lois humaines en tant que telles qui constituent la liberté véritable, mais uniquement les lois humaines pour autant qu'elles sont conformes à l'ordre général des choses. Si la liberté de l'individu est constitué par les lois politiques qui restreignent son indépendance naturelle, la liberté d'une communauté est constituée par les lois qui découlent de la nature des choses et qui restreignent le pouvoir législatif de cette communauté. Ce n'est pas seulement l'individu qui se trouve face à une normativité qui le transcende, mais cela vaut également pour la communauté politique dans son ensemble.

Un problème qui se pose dans ce contexte est celui de savoir comment la nature des choses peut acquérir une dimension normative. On peut concéder à Montesquieu le fait qu'il y a une nature des choses et des rap-

⁶ Simone Goyard-Fabre, *Montesquieu. La Nature, les Lois, la Liberté*. Paris 1993. P. viii. Dans cette étude sur Montesquieu, Simone Goyard-Fabre montre que Montesquieu, bien qu'il partage le souci libéral des Modernes, n'en reste pas moins attaché à la pensée de l'*ordo* des Anciens.

ports de convenance entre ces choses. Dans ses *Pensées*, il dit par exemple qu'il est contre la nature des choses que dans un Etat confédéré les différents Etats qui constituent la confédération mènent des guerres de conquête les uns contre les autres (*P* : 1227). Si une telle situation se présentait, nous dirions peut-être tous que la confédération a cessé d'exister -bien que la guerre civile américaine pourrait être citée comme exemple contraire. Concédonsons donc à Montesquieu l'existence de tels rapports nécessaires et demandons-nous d'où ces rapports tirent leur normativité. Pour l'auteur de *L'Esprit des Lois*, ils ne la tirent pas de la volonté humaine, ni de la volonté divine, mais ils sont intrinsèquement normatifs. Comme le dit Simone Goyard-Fabre, "la loi de nature qui était un *principe descriptif* devient un *principe normatif* : de ce qu'elle est, dépend ce qui doit être"⁷.

Mais peut-on ainsi passer du niveau descriptif au niveau normatif sans faire intervenir une quelconque volonté ? Dans ce contexte, on se souviendra que chez Hobbes, les conditions de la paix ne sont appelées "lois de nature" que dans la mesure où elles sont rapportées à la volonté divine. Considérées indépendamment de cette volonté, ce ne sont que des théorèmes de la raison. Pour Hobbes, donc, la normativité présuppose toujours une volonté, qu'il s'agisse de la volonté divine ou de la volonté humaine - la première étant, toutefois, inefficace pour assurer le respect de ses lois, de sorte que l'instauration d'un pouvoir politique devient nécessaire.

Chez Montesquieu, comme nous l'avons dit, la volonté de Dieu n'est pas à l'origine de la normativité des lois de la nature. En ce sens, Dieu

semble ne pas être nécessaire à Montesquieu pour fonder son libéralisme⁸. Mais cela ne signifie nullement que ce libéralisme n'ait pas de fondement religieux. Dans son livre *Le désenchantement du monde* (Paris 1985), Marcel Gauchet présente le religieux comme le fait de se soumettre à une autorité qui n'est pas humaine, qui transcende toute volonté humaine, individuelle aussi bien que collective. Or cela, nous le trouvons bien chez Montesquieu. Soucieux de ne soumettre la volonté de l'individu à aucune autre volonté, mais uniquement à la loi, Montesquieu développe une conception de la loi qui est indépendante de toute forme de volontarisme, cette indépendance étant apparemment aux yeux de l'auteur la seule garantie véritable de la liberté humaine. En se soumettant à la loi de nature, les hommes ne se soumettent pas à une quelconque volonté -dont il faut toujours craindre l'arbitraire-, mais ils se soumettent à la nature des choses. Et ce n'est qu'ainsi qu'ils peuvent aussi espérer conserver leur liberté. Car si cette dernière peut-être mise en péril par la volonté de telle personne ou de tel groupe social, elle ne saurait sensément être mise en péril par la nature des choses. Se soumettre à une volonté, c'est se soumettre à une instance potentiellement arbitraire, alors que se soumettre à la nature immuable des choses, c'est se soumettre à ce qui ne peut pas être autrement.

Montesquieu aborde ici un problème essentiel de toute philosophie politique, un problème que Leo Strauss, deux siècles plus tard, dans sa tentative de réhabiliter le droit naturel classique, considérera comme étant

⁷ Simone Goyard-Fabre, op. cit. P. 119. Comme le dit aussi G.C. Morris, "Montesquieu's axioms and laws of nature are half-away between the descriptive and the prescriptive" (G. C. Morris, 'Montesquieu and the varieties of political experience' in : Thompson, David (éd.), *Political Ideas*. Harmondsworth. 1969. P. 84.)

⁸ Ici il faut faire une distinction entre les niveaux logique et esthétiques. Montesquieu semble estimer pouvoir se passer de Dieu quand il s'agit de justifier le caractère normatif des lois naturelles. Ce n'est pas la volonté divine qui confère leur normativité à ces lois -et même si c'était elle, il faudrait ajouter qu'elle n'a pas pu faire autrement, qu'elle était donc en quelque sorte forcée de conférer une portée normative à ces lois précises et non pas à d'autres lois. Mais une théorie est plus qu'un ensemble de propositions qui s'enchaînent selon un certain ordre logique. Comme nous le savons des mathématiques, le côté esthétique ne doit pas être complètement négligé, car une théorie qui n'est pas seulement logiquement consistante mais également esthétiquement attrayante peut plus facilement trouver notre adhésion qu'une théorie qui ne serait que logiquement consistante. Dans ses *Pensées*, Montesquieu regrette que le sublime se perde en raison de "cette nouvelle philosophie qui ne nous parle que de lois générales et nous ôte de l'esprit toutes les pensées particulières de la divinité" (*P* : 112). A-t-il songé à sa propre philosophie en rédigeant cette pensée ? Il est difficile de le dire. Ce qui compte, toutefois, c'est que si Montesquieu estime qu'un présupposé religieux -la notion absolue de justice- est nécessaire pour assurer la cohérence de sa théorie de la liberté, il estime que Dieu pourrait être nécessaire pour conférer une certaine grandeur à une théorie.

l'un des problèmes centraux de la philosophie politique, à savoir le problème d'une normativité transcendante à la volonté humaine, une normativité qui, loin d'être destructrice de la liberté, en serait au contraire constitutive, car elle seule permettrait de penser un état au-delà de l'indépendance. Dans ce contexte, nous pouvons, en gros, distinguer trois grandes options⁹.

D'une part, il y a une option que l'on pourrait qualifier de libertaire ou d'individualiste. Elle consiste à rejeter de manière catégorique toute idée d'une normativité transcendante. Pour elle, il n'y a que les individus avec leurs volontés particulières, et si tant est que ces individus se soumettent à des lois, ce n'est pas parce qu'ils en reconnaîtraient la normativité,

mais uniquement parce qu'ils en reconnaissent l'utilité. Dans sa célèbre *Fable of the Bees*, Bernard de Mandeville a défendu une version extrême de cette option individualiste, estimant que les individus devaient pouvoir librement suivre leurs désirs égoïstes, sans les soumettre à de quelconques normes. Pour Mandeville, et le thème sera repris et développé par la suite, notamment chez Adam Smith, une "main invisible" fera en sorte que les vices privés produisent des effets positifs pour la société dans son ensemble. Un libéralisme qui se fonde sur l'idée que l'individu ne doit se soumettre à aucune norme qui transcende sa propre volonté peut être dit *libéralisme de l'indépendance*. Il absolutise en effet l'indépendance des individus, soit parce qu'il fait de cette indépendance une valeur en soi, soit, dans une version utilitariste, parce qu'il estime que toute intervention normative dans l'indépendance des individus a des conséquences néfastes pour la prospérité sociale. Le prix à payer par ce libéralisme de l'indépendance est double : métaphysique et politique. Métaphysique, car il doit nécessairement admettre l'existence de mécanismes "naturels" qui, comme Méphisto chez Faust, produisent toujours le bien alors que les volontés des individus sont amORAles, voire immORAles. Politique, car dans cette version du libéralisme, la cohésion et la stabilité sociales ne sont plus assurées par les individus eux-mêmes, mais par des mécanismes qui agissent en quelque sorte derrière leur dos. En libérant l'individu de toute normativité transcendante, le libéralisme de l'indépendance le condamne à ne plus être le "maître et possesseur" de la société dans laquelle il vit. La société cesse d'être une institution humaine pour devenir un produit natu-

⁹ Sur cette distinction, voir Campagna, Norbert, 'Figuren des Liberalismus'. A paraître dans un des prochains numéros de la *Zeitschrift für philosophische Forschung*.

rel, voire métaphysique, la nature des mécanismes stabilisateurs pouvant donner lieu à des interprétations divergentes.

La deuxième option est l'option libérale classique. Son axiome fondamental consiste à affirmer l'existence d'une normativité radicalement transcendante à la volonté humaine. Chez Montesquieu, cette normativité est pensée indépendamment de toute volonté, donc aussi de la volonté divine, mais rien n'exclut, *a priori*, de la concevoir comme émanant de la volonté divine. L'exigence centrale du libéralisme classique est de relier l'homme à une normativité extra-humaine. L'homme se trouve ici soumis à un ordre normatif qu'il n'a pas voulu, mais qui s'impose à lui de l'extérieur. Il peut, certes, refuser de s'y soumettre, car contrairement aux êtres non-intelligents, il jouit de la liberté. Mais ne pas s'y soumettre est à la fois un acte d'imprudence et un acte de désobéissance. Un acte d'imprudence, car les normes en question sont censées garantir la liberté. Les violer, c'est donc mettre en péril sa liberté. Et c'est aussi un acte de désobéissance, car les lois qui garantissent la liberté ont une portée normative, même si elles n'émanent d'aucune volonté, ni divine, ni humaine. Un libéralisme qui adopte cette seconde option peut être dit *libéralisme de l'hétéronomie*. C'est ce libéralisme de l'hétéronomie que nous trouvons chez la plupart des grands théoriciens classiques du libéralisme, notamment chez Locke et, précisément, chez Montesquieu. Son souci principal est de préserver l'existence d'une instance d'appel indépendante de toute volonté humaine, une instance vers laquelle les opprimés peuvent se tourner afin de condamner la volonté des oppresseurs qui leur est imposée sous forme de loi. Si le libéralisme de l'indépendance absolutise la volonté de l'individu, le libéralisme de l'hétéronomie absolutise la loi en la rendant indépendante de la volonté de ceux qui lui sont soumis. De la sorte, le prix qu'il faut payer en adoptant ce libéralisme est également double : métaphysique et politique. Métaphysique, car il faut concevoir soit une normativité indépendante de toute volonté, soit admettre l'existence de Dieu. Politique, car les principes fondamentaux de l'organisation sociale sont soustraits à la discussion politique. Dans ce contexte, qui pourra empêcher une élite d'établir son pouvoir au nom d'un ordre naturel qu'elle affirme incarner ? Seul un postulat épistémique peut atténuer le risque qu'une telle élite s'établisse, à savoir le postulat que la justice extra-humaine est toujours clairement et distinctement perçue par chacun.

La troisième option consiste à dépasser le caractère unilatéral et absolutisant des deux premières options. De la première option, il faut retenir l'idée qu'il n'y a pas de normativité radicalement transcendante,

tout en rejetant l'absolutisation de la volonté individuelle. De la deuxième option, il faut retenir l'idée d'une transcendance, sans pour autant faire de cette transcendance une transcendance radicale qui conduit tout droit vers l'hétéronomie. Un libéralisme qui choisit cette troisième option peut être appelé *libéralisme de l'autonomie*. Autonomie, car il retient l'idée de loi, et autonomie, car il ne fait pas procéder la loi d'une instance extra-humaine.

L'idée d'un tel libéralisme de l'autonomie se trouve notamment dans les écrits d'Alain Renaut. Renaut formule le problème fondamental dans les termes suivants :

“(L)e problème essentiel des sociétés modernes¹⁰, c'est au fond celui de savoir comment concilier la 'liberté des Modernes', au sens de cette exigence d'indépendance *inscrite malgré tout dans l'idée moderne d'autonomie comme indépendance par rapport à une altérité ou une extériorité radicales prescrivant au sujet ses actes*, avec l'existence nécessaire de normes, exigence indépassable de l'intersubjectivité, qui suppose bien une limitation imposée à l'individualisme monadologique, donc une limitation de l'individualité ?”¹¹

Les hommes veulent être indépendants, mais ils ne peuvent pas l'être entièrement, sous peine de tomber dans un état d'anarchie. Il faut donc instaurer une autorité politique qui fait des lois. Le problème est alors de savoir si le processus législatif est lui aussi soumis à des lois ou si l'autorité politique peut légiférer à sa guise. Le libéralisme de l'indépendance refuse une autorité politique légiférante, et faute de faire confiance à la bonté naturelle des individus, il postule l'existence d'une harmonie préétablie des égoïsmes. Ce libéralisme accepte tout au plus l'existence d'une autorité politique qui empêche les individus de s'entretuer ou d'être violents. Le libéralisme de l'hétéronomie accepte l'idée d'une autorité politique légiférante, mais place cette autorité sous une loi indépendante de toute volonté humaine. Le libéralisme de l'indépendance et le libéralisme de l'hétéronomie ont donc en commun de soumettre la volonté du législa-

¹⁰ Il serait peut-être plus exact de dire qu'il s'agit là en premier lieu d'un problème de la philosophie politique moderne, car il se pose au niveau des fondements de la théorie libérale et non pas au niveau de la cohésion de la société libérale.

¹¹ Alain Renaut, *L'ère de l'individu*. Paris 1989. P. 61. Parlant au même endroit avec Husserl, Renaut définit le problème comme celui de fonder la transcendance dans l'immanence.

teur à un absolu : l'absolu de la volonté individuelle pour le premier -ce qui équivaut en pratique à la négation de toute volonté politique- et l'absolu de la nature -ou de la volonté divine- pour le second. Le libéralisme de l'autonomie, pour sa part, inscrit la création de normes dans un contexte intersubjectif indéfini. Les lois que le législateur impose aux individus doivent être constamment soumises à la critique de toutes les personnes concernées. S'il y a une transcendance, celle-ci est n'est pas de nature métaphysique : les lois, pour être justes, ne doivent pas correspondre à une quelconque nature des choses, mais elles doivent pouvoir trouver l'accord de toutes les personnes concernées. Le processus législatif se trouve ainsi soumis à une logique de perfectionnement qui lui est immanente.

Ces quelques remarques devront suffire pour indiquer la nature du libéralisme de Montesquieu en l'opposant à deux autres figures du libéralisme. Comme la plupart des commentateurs s'accordent à le dire, Montesquieu est un "Ancien", du moins par les moyens qu'il met en oeuvre, c'est-à-dire par le recours à une normativité extra-humaine. Dans un article consacré à Montesquieu, Isaiah Berlin a -de manière indirecte- hasardé l'hypothèse que le recours à la loi naturelle serait, chez l'auteur de *L'Esprit des Lois*, une sorte de "noble mensonge" : "It is almost as if he (scil. Montesquieu) were convinced that the notion of absolute and eternal standards of justice was a chimera, but feared that knowledge of this would open the way to despotism and social instability"¹². Berlin nous confronte ici à deux questions : à la question de la vérité et à la question de l'utilité. Ce qui est sûr, c'est que Montesquieu était convaincu de l'utilité de la notion de justice naturelle et éternelle. Qu'il ait aussi été convaincu de sa vérité est une question à laquelle il sera probablement à jamais impossible de répondre¹³. Nous croyons néanmoins pouvoir dire qu'il se pourrait que

¹² Isaiah Berlin, 'Montesquieu'. In : Isaiah Berlin, *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Oxford 1981. Note p. 156. Comme le dit aussi Georges Benrekassa, "il se pourrait qu'il fût préférable de croire à une 'vérité de fiction'. Il faut un ordre ..." (Georges Benrekassa, *Montesquieu. La liberté et l'histoire*. Paris. 1987. P. 44.)

¹³ Althusser note que l'on peut "donner de cette distinction de la modalité des lois deux interprétations différentes, qui représentent deux tendances dans Montesquieu lui-même" (Louis Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire*. Paris. 1992 (7^e édition). P. 34.) La première interprétation considère les lois chez Montesquieu comme des faits purement sociologiques, sans référence aucune à une quelconque transcendance. La deuxième, par contre, qu'Althusser estime être la plus fade, fait référence à des éléments suprapositifs. Selon Althusser, toujours, Montesquieu avait besoin d'une telle référence pour défendre le monde féodal qui était en train de s'écrouler.

Montesquieu ait accepté la théorie de la loi naturelle tout en jugeant qu'elle était erronée. Il en irait alors de cette théorie comme de la théorie de l'immortalité de l'âme, au sujet de laquelle l'auteur écrit : "Quand l'immortalité de l'âme serait une erreur, je serais très fâché de ne la pas croire" (*P* : 57)¹⁴. Tout comme la croyance en l'immortalité de l'âme peut conforter l'individu et l'empêcher de tomber dans le désespoir lorsqu'il songe à sa mort, la croyance en une justice éternelle et immuable peut servir d'instrument pour s'opposer au despotisme¹⁵.

2. Les institutions et les mœurs

Nous venons de voir que Montesquieu ne conçoit pas la liberté indépendamment des lois. Ce sont les lois qui constituent la liberté, l'indépendance étant, au contraire, cet état dans lequel nous nous trouvons lorsque notre agir n'est encadré par aucune loi mais ne dépend que de notre volonté individuelle, de notre "Willkür", et non de notre "Wille", pour parler avec Kant. Mais si les lois transforment l'indépendance en liberté, cette dernière ne saurait subsister par elle-même. La liberté est un bien que la politique et le droit ne doivent pas seulement constituer, mais qu'ils doivent aussi protéger. La liberté est un bien très fragile, et Montesquieu estime, d'ailleurs, que tout gouvernement est naturellement entraîné sur la pente du despotisme (*P* : 831). Ce sont plus particulièrement les ministres qui se trouvent mis en cause : "Les ministres travaillent toujours contre la liberté : ils haïssent les lois, parce qu'elles gênent toutes leurs passions" (*P* : 783). Cela étant, il faudra, si l'on est animé par le souci de la liberté, contrecarrer cette tendance despotique de tout gouvernement par les moyens de l'art. Nous retrouvons là un *topos* de la philosophie politique : vaincre les tendances naturelles à la décadence par l'art. Mais cet art, comme nous l'avons vu dans la partie précédente, s'inspire d'un archétype

¹⁴ Et dans une autre pensée nous lisons : "S'il n'est pas bien sûr qu'il n'y ait point de Dieu, si notre philosophie a pu nous laisser là-dessus quelque doute, il faut espérer qu'il y en a un" (*P* : 1266). Ici aussi, Montesquieu est surtout préoccupé de délivrer l'âme de son désespoir.

¹⁵ Michael Hereth rejette une lecture purement fonctionnaliste de Montesquieu. Pour Hereth, les références à Dieu dans les écrits de Montesquieu sont bien plus que de simples artifices rhétoriques. Voir : Michael Hereth, *Montesquieu. Zur Einführung*. Hamburg. 1995. P. 162.

éternel et immuable. Certes, cet archétype peut s'exprimer différemment selon les différents types de société, mais pour chaque type de société, c'est la nature qui indique et qui prescrit aux hommes ce qu'ils doivent faire.

Dans ce contexte, les institutions de l'Etat jouent un rôle très important, et Montesquieu est l'un des penseurs qui ont le mieux reconnu l'importance, mais aussi les limites, des institutions pour la conservation de la liberté. Dans ce qui suit, nous examinerons d'abord les principaux aspects de la théorie institutionnelle de Montesquieu, pour aborder ensuite la question des mœurs et de leur rôle dans une société libérale.

Montesquieu est souvent présenté comme le théoricien de la séparation des pouvoirs. En fait, cette idée d'une séparation absolue des pouvoirs n'apparaît à aucun endroit des écrits de l'auteur. Ce que nous y trouvons c'est, tout au plus, l'idée d'une division ou d'un partage du Pouvoir entre différents pouvoirs institutionnels. C'est de cette manière que l'auteur pense pouvoir empêcher une institution politique d'acquiescer ou de posséder un pouvoir tel, qu'aucune autre institution ne sera plus en mesure de s'y opposer. L'idée centrale de Montesquieu est de faire en sorte que ce soit un pouvoir institutionnalisé qui arrête un autre pouvoir institutionnalisé. Le modèle duquel l'auteur s'inspire est, on le sait, le modèle anglais, même si certains commentateurs sont d'avis que le modèle anglais décrit par Montesquieu n'a que peu de ressemblance avec le modèle anglais original. En faisant abstraction de l'adéquation de la description du modèle anglais dans *L'Esprit des Lois*, dressons un rapide tableau des différents pouvoirs et de leurs relations.

Les trois pouvoirs distingués par Montesquieu sont: le pouvoir législatif, le pouvoir qui exécute les choses qui dépendent du droit des gens et le pouvoir qui exécute les choses qui dépendent du droit civil (*EL* : Livre XI, chapitre VI). Il est important de noter que le troisième pouvoir, c'est-à-dire le pouvoir judiciaire, est considéré par Montesquieu comme un pouvoir extrêmement faible, voire nul (*ibid.*), de sorte que l'auteur pense devoir ne retenir que deux pouvoirs au sens strict du terme, le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif, ce dernier étant, comme déjà chez John Locke, un pouvoir qui s'occupe, en première ligne, de questions de politique extérieure. Cela n'empêche que le pouvoir exécutif a aussi un droit de veto en ce qui concerne les décisions du pouvoir législatif. Il convient d'ailleurs de remarquer que le pouvoir législatif doit, pour Montesquieu, se composer de deux Chambres, une Chambre composée des représentants du peuple et une Chambre composée des nobles. Cette deuxième Chambre peut s'oppo-

ser aux décisions de la première. Et si elle ne devait pas s'y opposer, le pouvoir exécutif, que Montesquieu préférerait voir placer entre les mains d'un monarque dont la personne serait sacrée, peut s'opposer à une décision des deux Chambres. En outre, c'est le pouvoir exécutif qui est censé convoquer les réunions du pouvoir législatif. Le pouvoir exécutif peut donc arrêter le pouvoir législatif, voire l'empêcher de travailler. Mais, d'un autre côté, le pouvoir législatif peut aussi paralyser et contrôler le pouvoir exécutif. Il peut le paralyser, car le pouvoir exécutif ne peut pas agir de lui-même mais seulement en vertu de lois qui l'y autorisent. Or les lois sont votées par le pouvoir législatif. Et il peut le contrôler, car le pouvoir exécutif, ou du moins les ministres, est responsable devant le pouvoir représentatif. De la sorte, ces différents pouvoirs s'enchaînent eux-mêmes : "Le corps législatif étant composé de deux parties, l'une enchaînera l'autre par sa faculté mutuelle d'empêcher. Toutes les deux seront liées par la puissance exécutive, qui le sera elle-même par la législative" (ibid.).

Aux yeux d'un hobbesien, un tel arrangement institutionnel ne saurait avoir que deux effets : soit une paralysie totale, les différents pouvoirs s'enchaînant tellement bien qu'aucun d'entre eux ne saurait plus faire le moindre geste, soit l'effort brutal de l'un des pouvoirs pour briser ses chaînes et pour agir comme bon lui semble. Plus brièvement : paralysie politique ou guerre civile. Comme ces deux options ne sont guère attrayantes, Hobbes a opté pour une troisième option que Montesquieu rejettera avec force, à savoir l'option d'un seul pouvoir absolu et indivisible. Aux yeux du philosophe français, cette option hobbesienne conduit tout droit au despotisme et met donc en péril la liberté humaine.

Avant de voir comment Montesquieu échappe au choix entre les deux options également rejettables de la paralysie et de la guerre civile, disons encore un mot au sujet de la nature du pouvoir législatif. Comme beaucoup de penseurs libéraux après lui, Montesquieu prône un régime représentatif, mais, à l'opposé de certains de ses successeurs, il estime que le suffrage devrait être aussi large que possible. Si les individus ne sont pas capables de bien délibérer des affaires publiques, ils sont néanmoins parfaitement capables de bien choisir ceux qui délibéreront à leurs place. Notons l'expression claire et nette du crédo libéral par lequel Montesquieu introduit ses idées sur la nécessité d'un régime représentatif : "(D)ans un Etat libre, tout homme qui est censé avoir une âme libre doit être gouverné par lui-même" (ibid.). Or comme dans un grand Etat un gouvernement direct de chacun est impossible, il faut se résigner à être gouverné par des députés que l'on aura choisis soi-même.

Après cette présentation, fort sommaire, des principaux traits du système institutionnel censé protéger la liberté des citoyens, nous voudrions passer à la question des mœurs, et ce en partant de deux problèmes. D'une part, il y a le problème que nous venons de laisser en suspens, c'est-à-dire le problème de savoir comment Montesquieu réussit à échapper à l'alternative "Paralysie institutionnelle ou guerre civile". Ensuite, nous aborderons un problème que soulève le dernier passage cité, à savoir le problème des conditions de possibilité d'un auto-gouvernement aussi étendu que possible des individus. A ce sujet, nous distinguerons une voie politique et une voie morale.

Pour ce qui est du premier problème, Montesquieu ne semble pas se faire de souci au sujet de la coopération entre les différents pouvoirs. Il semble présupposer que comme la collaboration est dans l'intérêt de chacun des pouvoirs, ils collaboreront et ne se mettront des bâtons dans les roues que lorsque l'un d'entre-eux attentera vraiment à la liberté des citoyens ou lorsque l'un d'entre-eux voudra accumuler plus de compétences qu'il n'en devrait légitimement posséder. Notons toutefois que les différents pouvoirs ne sont, tout d'abord, que des lieux de pouvoir et que ces lieux doivent être occupés par des individus. Lorsque les pouvoirs législatif et exécutif se font face, ce sont des hommes, investis de certaines prérogatives, qui se font face. La vertu des institutions renvoie donc, en dernière instance, à la vertu des gouvernants, car ce sont ces derniers qui font vivre ou périr l'ordre institutionnel. Cela étant, il ne suffit pas d'avoir des institutions modérées, mais il faut, en outre, avoir des gouvernants modérés et soucieux de la cause de la liberté. Que le pouvoir exécutif, comme le prévoyait Rousseau et comme nous pouvons l'observer aujourd'hui, acquière un pouvoir toujours plus grand sans que le pouvoir législatif ne s'y oppose, et le fragile équilibre institutionnel, même s'il existe encore dans les textes constitutionnels, sera mis en péril, et avec lui la liberté. Il faut que les gouvernants sachent se modérer, qu'ils prennent le pouvoir qu'il leur faut -sinon le gouvernement serait inefficace-, mais qu'ils se contentent du pouvoir qu'il leur faut, sinon le gouvernement risque de glisser dans le despotisme. Montesquieu va même jusqu'à dire que tout *L'Esprit des Lois* n'a été écrit que pour prouver l'importance de l'esprit de modération : "L'esprit de modération doit être celui du législateur" (EL : Livre XXIX, chapitre 1). Il ne suffit donc pas que les institutions soient modérées, mais il faut aussi que les gouvernants le soient. Or la modération est une vertu qui est malheureusement rare : "Par un malheur attaché à la condition humaine, les grands hommes modérés sont

rares (...)” (*EL* : Livre XXVIII, chapitre XLI). Mais ce sont précisément des grands hommes qui sont censés gouverner l’Etat, soit en tant que législateurs, soit en tant que monarques. Un système institutionnel adéquat où le pouvoir arrête le pouvoir peut, dans certains cas, neutraliser l’absence de la vertu de modération chez les grands hommes qui nous gouvernent. Mais comme deux garde-fous valent mieux qu’un, on est en droit de se demander si, outre la voie institutionnelle, il ne convient pas aussi d’explorer une autre voie, à savoir la voie morale. En d’autres mots, s’il n’y a pas de doute que la vertu modérée des institutions peut en partie neutraliser l’absence de modération chez les gouvernants, il faut néanmoins aussi s’interroger sur d’autres facteurs pouvant neutraliser cette absence de modération. Nous reviendrons sur ce point dans la partie suivante de notre exposé, où nous verrons comment, selon Montesquieu, la religion peut contribuer à modérer les gouvernants, et ainsi contribuer à créer des conditions favorables à l’émergence de la liberté. Avant d’en venir là, toutefois, il nous faut encore discuter le deuxième problème soulevé plus haut, à savoir le problème des conditions d’un auto-gouvernement par les citoyens.

Comme nous l’avons laissé entendre, deux voies peuvent être explorées, une voie que nous avons qualifiée de politique et une autre voie que nous avons appelée morale. C’est cette dernière qui nous intéressera plus particulièrement ici. Pour ce qui est de la première, nous nous contenterons de noter qu’elle constitue la voie démocratique au sens politique du terme. Pour pouvoir vivre ensemble, les hommes doivent se soumettre à des lois. S’ils ne sont pas prêts à se soumettre à des normes morales, ils doivent se soumettre à des normes juridiques. Ainsi, pour ne prendre qu’un exemple, si les fumeurs ne respectent pas volontairement, par conscience morale, le droit des non-fumeurs à ne pas être exposés à la fumée, les non-fumeurs en appellent au législateur afin qu’il introduise une norme contraignante interdisant aux fumeurs de fumer dans des lieux publics. Si les fumeurs ne font pas volontairement preuve de modération, il faut que la loi les y oblige, et ce dans l’intérêt des non-fumeurs qui sont exposés à la fumée. Afin que la décision prise par le législateur puisse être acceptée par tout le monde, il faut que tout le monde ait pu participer, directement ou indirectement à la prise de décision. Ce n’est que sous cette condition que le choix du législateur pourra être considéré comme un acte des individus se gouvernant eux-mêmes par des normes juridiques.

Ce que nous constatons, aujourd’hui, c’est une recrudescence effrayante des normes juridiques. Peu à peu, des pans entiers de ce qui, initialement, ne relevait que de la décision individuelle, est intégré dans la

sphère du droit. Il y a deux cent cinquante ans, Montesquieu était déjà parfaitement conscient du fait que le nombre de lois ne saurait rester fixe. Les nouvelles lois civiles, nous dit Montesquieu, “naissent avec les nouveaux moyens et les diverses manières d’être méchant” (*EL* : Livre XVIII, chapitre XVI). En même temps, il avertit : “Il ne faut point faire par les lois ce que l’on peut faire par les mœurs” (*P* : 1007).

Dans ce contexte, l’on pourra noter que certains moyens, comme par exemple Internet, ne sont pas seulement de nouveaux moyens d’être méchant –par exemple en diffusant des informations à caractère pédophile ou la façon de fabriquer une bombe sur le Réseau-, mais ce sont aussi des moyens d’être utile –par exemple en diffusant des bibliographies scientifiques sur le Réseau. Les progrès de la technique ont souvent ce caractère ambigu : d’une part, on a les bienfaits, de l’autre, les abus possibles. Si les abus pouvaient être combattus sans mettre en cause les bienfaits, les problèmes seraient encore relativement simples. Malheureusement, on ne peut souvent combattre les abus qu’en compromettant en partie les bienfaits.

L’inflation de lois que nous connaissons aujourd’hui est due, d’une part, pour parler avec Montesquieu, à de nouveaux moyens et à de nouvelles manières d’être méchant, mais d’autre part, elle est aussi due à une érosion des sentiments moraux et du respect pour les normes morales. En elles-mêmes, les inventions techniques ne sont ni bonnes ni mauvaises ; c’est lorsqu’elles sont placées entre les mains d’individus bons ou méchants qu’elles peuvent servir à un usage qui sera bon ou condamnable. Comme les individus ne se laissent plus guère guider par des normes morales et comme, par ailleurs, la morale ne sait pas toujours résoudre certains problèmes de coordination qui se posent, la loi est appelée à la rescousse. C’est elle qui doit suppléer aux défaillances de la morale, tant aux défaillances que nous pouvons qualifier de motivationnelles –incapacité de la morale à assurer le respect de ses propres règles-, qu’aux motivations que nous pouvons appeler systémiques –incapacité de la morale à trouver des réponses claires à certains nouveaux problèmes.

Mais pour que les normes légales soient efficaces, il faut que leur respect soit assuré, sinon universellement, du moins quasi-universellement. Or chacun sait que certaines lois n’existent, bien souvent, que sur le papier, l’Etat ne pouvant déployer des moyens suffisants pour en assurer un respect quasi-universel. Or l’existence de telles lois n’est pas sans effets sur le système législatif tout entier, un point sur lequel Montesquieu attirait déjà l’attention de ses contemporains : “Comme les lois inutiles affaiblissent les lois nécessaires, celles qu’on peut éluder affaiblissent la législa-

tion" (EL : Livre XXIX, chapitre XVI)¹⁶. Confronté à une telle situation, le législateur a trois options : soit il abroge les lois, soit il perfectionne les moyens de contrôler leur respect, soit il augmente les peines et consolide les lois par de nouvelles lois¹⁷. Comme la première de ces options est impossible lorsque la loi est nécessaire, et comme la seconde option est souvent onéreuse et parfois irréaliste -on ne peut par exemple pas mettre un policier derrière chaque criminel en puissance-, on adopte souvent la troisième option, du moins si l'on reste dans le cadre d'une politique purement répressive. Montesquieu est très réticent vis-à-vis de cette troisième option. Cette réticence s'exprime, par exemple, dans le passage suivant (EL : Livre XV, chapitre 16) :

"C'est un malheur du gouvernement, lorsque la magistrature se voit contrainte de faire ainsi des lois cruelles. C'est parce qu'on a rendu l'obéissance difficile, que l'on est obligé d'aggraver la peine de la désobéissance, ou de soupçonner la fidélité. Un législateur prudent prévient le malheur de devenir un législateur terrible."

A un autre endroit, l'auteur nous indique quelle condition doit être remplie pour que le législateur puisse se passer de peines cruelles. Comme si souvent, c'est le peuple romain qui lui sert d'exemple. Ce peuple, apprenons-nous, "avait de la probité" (EL : Livre VI, chapitre XI). Et Montesquieu de poursuivre que "cette probité eut tant de force, que souvent le législateur n'eut besoin que de lui montrer le bien, pour le lui faire suivre" (ibid.). Le titre de ce chapitre affirme, par ailleurs, "que, lorsqu'un peuple est vertueux, il faut peu de peines" (ibid.). En d'autres mots, si le législateur veut être prudent et éviter le malheur de devenir un législateur

¹⁶ L'idée se retrouve dans les *Pensées* : "(O)n ne doit faire des lois que sur des choses importantes : car celui qui aura violé une loi inutile diminuera de respect pour celles qui sont nécessaires à la Société ; et, dès qu'il a cessé d'être fidèle, en violant un point, il suit sa commodité et viole tous les autres qui le gênent" (P : 84). L'excès de lois, et plus particulièrement l'excès de lois inutiles conduit donc apparemment à un libéralisme de l'indépendance, chacun n'écoulant plus que son propre intérêt et non pas la voix des lois.

¹⁷ "Une mauvaise loi oblige toujours le législateur d'en faire beaucoup d'autres, souvent très mauvaises aussi, pour éviter les mauvais effets ou, au moins, pour remplir l'objet de la première" (P : 725). Ainsi se trouve déclenchée une sorte d'avalanche législative qui, loin d'assurer un meilleur respect des lois, aurait plutôt tendance à discrediter les lois aux yeux de ceux qui leurs soumis.

terrible, il fera en sorte que le peuple soit vertueux. Pour éviter de devenir trop répressif, il ne semble y avoir qu'un seul moyen : prévenir. Cela étant, l'on ne s'étonnera donc pas que dans son livre sur la grandeur et la décadence des Romains, Montesquieu ait pu affirmer que "les bons législateurs cherchent à rendre leurs concitoyens meilleurs" (R : p. 105). Il existe donc un lien entre les mœurs et les lois, un lien qui se trouve réaffirmé dans *L'Esprit des Lois* lorsque Montesquieu note que "quand un peuple a de bonnes mœurs, les lois deviennent simples" (EL : Livre XIX, chapitre XXII).

Pour illustrer cette affirmation, Montesquieu se réfère au troisième peuple qui, à côté des Romains et des Anglais, constituait pour lui un point de référence incontournable, à savoir le peuple grec. Il mentionne un passage des *Lois* de Platon, passage dans lequel le philosophe grec note que Radamante parvenait à gouverner son peuple en n'ayant recours qu'au serment lors de procès. Ce qui est plus intéressant pour notre propos, c'est que le peuple que Radamante gouvernait de la sorte était un peuple "extrêmement religieux" (ibid.). Dans ce même passage auquel se réfère Montesquieu, Platon ajoute que le recours au seul serment ne saurait fonctionner chez un peuple qui n'est pas religieux. Ici se trouve donc affirmé, même si ce n'est que de façon indirecte, le lien entre les lois, les mœurs et la religion.

Pour ne pas perdre le fil directeur de notre exposé, tentons, avant de passer à la troisième partie, de relier le thème de la liberté au sujet que nous venons de discuter, c'est-à-dire aux mœurs. La liberté, comme nous le savons, est constituée par des lois. Or ces dernières peuvent être de nature différente. Nous insisterons surtout ici sur la distinction entre des lois purement morales et des lois positives, entre, donc, des normes de la morale et des normes du droit. Ces dernières sont, assez souvent, des normes morales auxquelles l'on a attaché des sanctions pénales afin de mieux assurer leur respect. En d'autres mots, le passage de la morale au droit s'effectue lorsqu'une société estime (i) qu'une norme morale est importante pour la paix sociale, pour l'ordre social et pour la préservation de la liberté légitime des associés et (ii) que le respect de cette norme n'est pas ou plus suffisamment garanti en l'absence de sanctions pénales clairement définies. Nous pourrions aussi dire que ce passage de la morale au droit s'effectue dès lors que les individus, pris isolément, ne respectent plus par eux-mêmes et volontairement certaines normes morales, de sorte qu'il devient nécessaire d'établir une autorité dont la tâche principale est de faire en sorte que chacun respecte désormais, sous peine de sanctions, les normes

en question. La question qui se pose dès lors est celle de savoir qui est à considérer comme étant plus libre, l'individu qui respecte volontairement une norme morale, ou l'individu qui ne respecte une norme morale qu'à partir du moment où elle a pris la forme d'une norme légale. D'une façon plus générale : une société qui assure l'intégration des individus par les normes de la morale est-elle plus ou est-elle moins libre qu'une société qui assure l'intégration des individus par les normes du droit ? Il va sans dire que nous ne saurions traiter exhaustivement cette question dans ce travail sur Montesquieu. Néanmoins, nous voudrions apporter quelques éléments de réponse.

Une chose qu'il faut faire avant tout, c'est distinguer plusieurs motifs qui peuvent nous pousser à respecter les normes du droit. Dans *L'Esprit des Lois*, Montesquieu estime que "la force des lois humaines vient de ce qu'on les craint" (*EL* : Livre XXVI, chapitre II). En cela, elles se distinguent de la religion qui, comme le dit l'auteur, tire sa force principale de ce qu'on la croit. Ce passage pourrait donner à penser que Montesquieu ne conçoit l'obéissance aux lois positives qu'en termes de crainte. Or un passage de son livre sur les Romains vient contredire cette interprétation. Nous y lisons en effet qu'il "n'y a rien de si puissant qu'une république où l'on observe les lois, non pas par crainte, non pas par raison, mais par passion, comme furent Rome et Lacédémone" (*R* : pp. 43-44). Montesquieu n'exclut pas la crainte comme motif possible d'obéissance, mais, avec la raison, il subordonne la crainte à la passion¹⁸. En d'autres termes, plutôt que de faire craindre les lois au peuple, il faut les lui faire aimer. C'est d'ailleurs là, notons-le, un des objectifs que Montesquieu se fixe dans son oeuvre principale. Dans la préface, il écrit : "Si je pouvais faire en sorte que tout le monde eût de nouvelles raisons pour aimer ses devoirs, son prince, sa patrie, ses lois ; qu'on pût mieux sentir son bonheur dans chaque pays, dans chaque gouvernement, dans chaque poste où l'on se trouve ; je me croirais le plus heureux des mortels" (*EL* : Préface). Montesquieu veut donc induire une sorte d'adhésion morale aux lois, une adhésion qui ne se nourrit pas de la crainte des sanctions, mais une adhésion qui repose sur l'amour. Etre libre, dans ce contexte, ce n'est pas obéir aux lois parce qu'on les craint, mais c'est obéir aux lois parce qu'on les aime, parce

¹⁸ Dans les *Pensées*, Montesquieu mentionne les Lacédémoniens et généralise à partir de leur cas particulier : "Il n'y a rien qui résiste à des gens qui observent les lois par la passion, qui soutiennent un Etat par passion, et non pas avec cette froideur et cette indifférence que l'on a le plus souvent pour la société où l'on est" (*P* : 210).

qu'on y est attaché¹⁹. Or cet attachement et cet amour sont des éléments importants dans le cadre de l'obéissance aux lois morales. En effet, les lois morales ne disposent pas de sanctions qui pourraient susciter la crainte chez ceux qui voudraient les violer. Les lois morales ne peuvent faire appel qu'à l'intérêt bien-entendu des individus ou à leur amour et à leur respect pour ces lois²⁰. En d'autres termes, le respect des lois morales peut être motivé soit par l'idée qu'il est avantageux de les respecter, soit par la reconnaissance de ces lois comme étant des lois dignes de respect, indépendamment de leurs possibles avantages ou désavantages. Mais n'obéir aux lois morales que par pur intérêt, c'est, en quelque sorte, pervertir ces lois, car la morale se veut -par définition- au-delà de l'intérêt, aussi bien entendu fût-il. En outre, une obéissance fondée simplement sur l'intérêt bien entendu est une obéissance intrinsèquement instable, à moins de supposer une sorte d'harmonie préétablie entre notre intérêt bien entendu et ce que les lois exigent de nous.²¹

Cela étant, nous pouvons énoncer ce qui, à nos yeux, est l'une des tâches centrales de la philosophie politique libérale : découvrir les conditions qui rendent possible une adhésion aux normes légales qui soit de même nature que l'adhésion aux normes morales. Si la communauté libérale veut être autre chose qu'une communauté basée sur la crainte ou sur l'intérêt bien entendu, il faut qu'elle réussisse à trouver une solution à ce problème. Certains auteurs sont sceptiques quant aux possibilités de garantir l'efficacité d'une quelconque solution de ce genre. Comme le dit par exemple le juriste allemand Ernst-Wolfgang Böckenförde dans ce qu'il est désormais convenu d'appeler le "paradoxe de Böckenförde" :

¹⁹ Montesquieu note, néanmoins qu'"un particulier qui craindra les lois qui le menacent peut, sans morale et comme malgré lui, être un bon citoyen (...)" (*P* : 524).

²⁰ A moins, bien entendu, de faire intervenir la notion de sanctions divines.

²¹ Dans la préface à la première édition de son livre sur la religion, Benjamin Constant a montré les dangers d'une morale ou d'une politique qui ne se fonderaient que sur l'intérêt bien entendu. Il a plus particulièrement montré que l'intérêt bien entendu ne suffit ni à fonder, ni à établir, ni à conserver la liberté. Cette dernière présuppose toujours un désintéressement que l'intérêt bien entendu ne saurait nous inspirer. Voir : Benjamin Constant, *De la Religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements. Livre premier (suivi d'extraits des autres livres)*. Lausanne 1971. Pp. 12-26. Sur les liens entre politique et religion chez Benjamin Constant, voir Norbert Campagna, 'Politique et religion chez Benjamin Constant'. In : *Revue de théologie et de philosophie*. Automne 1998.

“Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots, zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und -auf säkularisierter Ebene- in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.”²².

Ce paradoxe est sans conteste le paradoxe libéral par excellence. Tout en reconnaissant qu’une communauté moderne -et peut-être même une communauté tout court- ne saurait plus uniquement se fonder sur une intégration par la morale, mais qu’elle doit avoir recours au droit, le libéral ne peut pourtant pas renoncer à un élément important de l’intégration morale, à savoir l’idée d’une obéissance par respect ou par amour²³.

Deux siècles et demi avant l’ère des procès dans laquelle nous vivons, Montesquieu avait clairement perçu les risques d’une inflation législative : “(L)a multiplicité des lois augmente, entre les citoyens, le nombre des procès” (P : 742). A cela, l’on pourrait répondre que l’absence de lois augmente, entre les citoyens, les risques de conflits violents ou, encore, les risques d’une détérioration encore plus rapide des conditions de vie sociales et naturelles. La loi s’avère donc de plus en plus nécessaire, mais comme un nombre croissant de lois sont perçues comme gênantes, voire comme arbitraires, l’amour et le respect des lois s’érodent de plus en plus. La société libérale se trouve ainsi dans une situation peu enviable :

²² Ernst-Wolfgang Böckenförde, ‘Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation’. In : Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*. Frankfurt am Main 1992. Pp. 112-113.

²³ Notons, afin d’éviter tout malentendu, que cette idée d’obéissance par respect n’est pas présente dans toutes les théories morales. Certaines théories morales religieuses introduisent la crainte de Dieu comme motif d’obéissance. Notons également qu’il convient de distinguer entre un respect par amour et un respect pur, tel que nous le trouvons par exemple dans la philosophie morale de Kant.

d’une part, elle est obligée de faire de plus en plus de lois, et d’autre part, elle doit faire face à une érosion croissante du respect pour les lois. Mais si l’on considère, avec Montesquieu, que les lois constituent la liberté des individus, le fait de ne plus respecter les lois est synonyme de manque de respect envers ce qui constitue la liberté. Ce manque de respect, là où il s’accompagne aussi d’un désengagement politique, pour faire place, assez souvent, à ce que l’on pourrait appeler un engagement juridique, conduit à un nouveau libéralisme de l’indépendance, à un libéralisme où les individus ne pensent qu’à revendiquer leurs droits -réels ou supposés-, sans se soucier de la “chose publique” ou des intérêts légitimes d’autrui²⁴.

3. La religion et le clergé

Bien qu’il ne consacre que deux des trente et un livres de *L’Esprit des lois* à la religion, Montesquieu n’en néglige pas pour autant son importance pour une communauté politique. Dans les livres XXIV et XXV il énonce quelques thèses qui sont d’une grande importance pour une compréhension adéquate de son oeuvre politique. Dans ce qui suit, nous considérerons d’abord la fonction sociale et politique de la religion, en distinguant le cas des gouvernants du cas des gouvernés, avant de voir ensuite comment Montesquieu envisage la religion en tant qu’institution.

L’auteur commence par le constat qu’il n’est “point théologien, mais écrivain politique” (EL : Livre XXIV, chapitre 1), un constat qu’il répètera dans le livre XXV : “Nous sommes ici politiques, et non pas théologiens (...)” (EL : Livre XXV, chapitre IX). Le théologien est intéressé à la question de la vérité des croyances religieuses, alors que le politique, selon Montesquieu, n’examine “les diverses religions du monde, que par rapport au bien que l’on en tire dans l’état civil” (EL : Livre XIV, chapitre 1). Quelques lignes plus loin, nous apprenons que “le plus grand bien que les hommes puissent donner et recevoir” sont les meilleures lois politiques et les meilleures lois civiles, et que la religion chrétienne veut précisément que les hommes puissent jouir de ce bien (ibid.). D’entrée de jeu, le lien entre la religion et les lois politiques et civiles est donc établi. Dans ce qui suit, il s’agira de voir comment Montesquieu conçoit concrètement ce lien.

Rome, apprenons-nous dans *L’Esprit des Lois*, “était un vaisseau tenu par deux ancres dans la tempête, la religion et les moeurs” (EL : Livre

²⁴ A ce sujet, nous ne pouvons que conseiller la lecture du livre suivant : Mary Ann Glendon, *Rights Talk. The Impoverishment of Political Discourse*. New York e.a. 1993.

VIII, chapitre XIII). On notera, ici, l'absence de toute référence aux lois. Non pas que l'auteur les néglige complètement, mais pour lui, les mœurs constituent un élément plus fondamental que les lois, car, comme il le dit dans son livre sur les Romains, "plus d'Etats ont péri parce qu'on a violé les mœurs, que parce qu'on a violé les lois" (R : p. 76). L'idée se trouvait déjà dans les *Lettres Persanes*, où l'auteur nous dit, par la voix -ou plutôt la plume- d'Usbek, que "les mœurs font toujours de meilleurs citoyens que les lois" (LP : Lettre CXXIX). Dans cette lettre, Montesquieu insiste surtout sur l'éducation des enfants par les pères, plaidant pour laisser à ces derniers une liberté aussi grande que possible en la matière. Mais si les mœurs renvoient, d'une part, à l'éducation, elles renvoient aussi, d'autre part, à la religion, car "la Religion est toujours le meilleur garant que l'on puisse avoir des mœurs des hommes" (R : p. 85). L'idée se retrouvera dans *L'Esprit des Lois*, lorsque l'auteur affirme que "la religion, même fausse, est le meilleur garant que les hommes puissent avoir de la probité des hommes" (EL : Livre XXIV, chapitre VIII). Cela vaut tant pour la probité des gouvernants que pour la probité des gouvernés. Voyons plus en détail ces deux aspects de la question.

Si la théorie politique jusqu'à Locke hésitait souvent à reconnaître une responsabilité du souverain devant les gouvernés, elle acceptait néanmoins la responsabilité du souverain devant Dieu. Ainsi Hobbes, pour ne donner qu'un exemple, rejette l'idée que le souverain doive rendre des comptes aux sujets, tout en insistant qu'il devra rendre des comptes à Dieu. Le souverain est, certes, au-dessus de ses propres lois et nul pouvoir terrestre ne peut légitimement le condamner et le punir pour ses actes, mais il n'est pas au-dessus des lois de nature. Si, sur terre, il lui appartient de garantir le respect de ces lois, dans l'au-delà, Dieu le jugera pour son propre respect de ces mêmes lois. Cela étant, des sujets qui savent que leur souverain est croyant auront de bonnes raisons de penser qu'il ne les réduira pas à l'esclavage, car ils savent que Dieu ne saurait accepter une telle action de la part du souverain, et comme le souverain le sait aussi, ils n'auront guère à la craindre. La croyance du souverain est donc une sorte de garantie pour les gouvernés.

Chez Montesquieu, nous retrouvons cette idée d'une limitation religieuse du pouvoir politique, une limitation qui passerait par les mœurs du prince. Ainsi il note que "quand il serait inutile que les sujets eussent une religion, il ne le serait pas que les princes en eussent, et qu'ils blanchissent d'écume le seul frein que ceux qui ne craignent point les lois humaines puissent avoir" (EL : Livre XXIV, chapitre 2). Le prince n'étant pas sujet

aux lois humaines, car c'est lui qui les fait et les défait, il doit, si l'on veut éviter que son caprice ne fasse loi, être soumis à des lois suprapositives. Montesquieu distingue trois types de prince : celui qui aime la religion et qui la craint, celui qui craint la religion, mais qui la hait, et, finalement, celui qui n'a pas de religion. Le premier, il le compare à un lion qui cède à la main qui le flatte, le second, à une bête qui mord la chaîne qui le tient, et le troisième à un animal terrible et sanguinaire (ibid.). Ou comme il le dit dans les *Pensées* : "Comme la condition des Princes les affranchit de la crainte des lois, il est presque impossible qu'ils ne soient totalement méchants, sans quelque système de croyances" (P : 1993).

On pourrait, certes, limiter la portée de ces propos en disant qu'ils ne s'appliquent qu'à des gouvernements despotiques. De fait, Montesquieu estime que la religion joue un rôle très important dans les régimes despotiques. Dans la typologie de l'auteur, les régimes despotiques sont des régimes où le caprice du despote tient lieu de loi et dont le principe est la crainte. Dans un régime de ce type, il n'y a aucune loi politique qui soit fixe, car le despote ne prend pas pour guide la nature des choses, mais sa propre volonté arbitraire. Dans un tel régime, nous dit Montesquieu, "les lois ne sont rien, ou ne sont qu'une volonté capricieuse et transitoire du souverain" (EL : Livre XXVI, chapitre II). Or, pour l'auteur, il est "nécessaire à la société qu'il y ait quelque chose de fixe" (ibid.). Il faut, en d'autres termes, des repères fixes, car sans de tels repères, un principe essentiel de tout Etat, à savoir le principe de la sécurité du droit (la "Rechtssicherheit", comme disent les Allemands), n'a plus lieu. Cela étant, les gouvernés ne savent plus ou pas comment agir, chaque action pouvant, d'un jour à l'autre, être interdite par la volonté capricieuse et transitoire du souverain. Or il va sans dire que sous un tel régime, c'est la crainte qui doit prédominer et il ne saurait y être question de liberté. Comme le note à juste titre Montesquieu, "quand l'innocence des citoyens n'est plus assurée, la liberté ne l'est pas non plus" (Livre XII, chapitre II). Cette dernière, comme nous le savons, présuppose des lois, et une loi est autre chose qu'un être transitoire et évanescant, surtout lorsqu'elle exprime la nature immuable des choses.

Selon Montesquieu, la religion peut fonder un ordre fixe dans un régime despotique, et ainsi contribuer à la liberté -relative, bien entendu- des gouvernés. C'est elle qui, par le code religieux, "supplée au code civil, et fixe l'arbitraire", introduisant par là, comme le dit l'intitulé du chapitre, "un peu de liberté dans le gouvernement despotique" (EL : Livre XII, chapitre XXIX). Si tel est le cas, on comprend que Montesquieu insiste sur

l'importance de placer le code religieux hors d'atteinte de la volonté du souverain. Ce code doit être fixé dans "des livres qui sont entre les mains de tout le monde", de sorte que tout le monde puisse juger si le souverain se conforme ou non aux préceptes religieux (*EL* : Livre XXV, chapitre VIII). Nous retrouvons ici un souci constant de la politique de la liberté de Montesquieu, à savoir le souci de placer certaines normes au-dessus de la volonté des individus, et ce même dans un Etat despotique, où tout semble être soumis à la volonté capricieuse du despote. Les normes religieuses fixées dans des livres sacrées -accessibles à tous- apparaissent ainsi comme un instrument au service de la liberté. L'auteur avait déjà introduit une idée analogue au livre III, où il maintenait que si l'on ne pouvait pas opposer le droit naturel aux volontés du despote, ce dernier n'étant plus un homme, on pouvait néanmoins encore lui opposer les lois de la religion, qui sont "d'un précepte supérieur ; parce qu'elles sont données sur la tête du prince, comme sur celles des sujets" (*EL* : Livre III, chapitre X).

Dans le chapitre XXIX du livre XII, Montesquieu ébauche un embryon d'une théorie des pouvoirs dans un régime despotique. Parlant de la Turquie, il distingue trois pouvoirs : le juge, représentant le pouvoir civil, le mollah, représentant le pouvoir religieux, et le gouverneur de province, représentant l'autorité politique. Dans les cas où il en va de la peine de mort, l'auteur estime qu'il serait convenable que le juge, avant de prononcer la peine, consulte d'abord le mollah et ensuite le gouverneur, et ce afin que son pouvoir soit tempéré par l'influence des deux autres pouvoirs. Ainsi, la religion n'agit pas seulement sur le caractère du despote, mais elle peut aussi, par ses institutions, exercer un rôle modérateur sur l'exercice du pouvoir par l'intervention du mollah.

Bien que les propos de Montesquieu visent ici en premier lieu les régimes despotiques, il n'est pas inopportun d'élargir leur champ d'application. Si la religion a une fonction modératrice dans les régimes despotiques, elle peut aussi avoir une telle fonction dans les régimes républicains ou monarchiques. Certes, ces régimes, et notamment le régime républicain, connaissent d'autres instances modératrices, mais peut-on se permettre de négliger l'apport modérateur d'une instance supplémentaire ? Si la religion joue effectivement le rôle modérateur que Montesquieu lui attribue, il semble légitime de reconnaître qu'elle puisse aussi être importante pour la préservation de la liberté dans un régime républicain, et ne serait-ce que pour préserver l'esprit de liberté. A ce sujet, il estime dans ses *Pensées* qu'il ne faut pas dire aux princes qu'il leur est utile d'être humains, mais il faut "les ramener, en même temps, aux *grands principes de la religion*, de la

société, de l'égalité naturelle, de l'accident de la grandeur, et de l'engagement où ils sont de rendre les hommes heureux" (*P* : 534, nous soulignons).

Selon Montesquieu, le christianisme est opposé au despotisme. Il constate, par exemple, que "c'est la religion chrétienne, qui, malgré la grandeur de l'empire et le vice du climat, a empêché le despotisme de s'établir en Ethiopie" (*EL* : Livre XXIV, chapitre III). La grandeur du territoire et la climat tropical prédisposaient l'Ethiopie au despotisme, mais le christianisme a réussi à vaincre ces obstacles et a de la sorte permis à un régime de liberté de s'établir dans la principauté éthiopienne. La religion peut donc, dans certains cas, contrebalancer l'influence du climat. La religion chrétienne, comme le note Montesquieu, rend le prince moins timide et par là aussi moins cruel (*ibid.*). Cela ne signifie pas, toutefois, que la religion rende les princes vertueux : "Bien que la religion chrétienne n'ait pas fait beaucoup de princes vertueux, elle a néanmoins adouci la nature humaine (...)" (*P* : 551). En résumé, nous pouvons donc dire que la religion peut exercer un effet modérateur sur le caractère des princes, sans que pour autant cet effet soit automatiquement garanti²⁵. En ce sens, la religion favorise tout au plus la douceur du régime.

Cette fonction modératrice de la religion ne vaut pas seulement pour les gouvernants, elle vaut aussi pour les gouvernés. S'opposant à Bayle qui avait tenté de prouver que l'athéisme valait mieux que l'idolâtrie, Montesquieu veut prouver "qu'il est très utile que l'on croie que Dieu est", même si ce Dieu n'est pas le Dieu du christianisme (*EL* : Livre XXIV, chapitre II). L'utilité de la religion est expliquée comme suit : "De l'idée qu'il (scil. Dieu NC) n'est pas, suit l'idée de notre indépendance ; ou, si nous ne pouvons pas avoir cette idée, celle de notre révolte" (*ibid.*). Or nous avons vu dans la première partie de ce texte que "les hommes ont renoncé à leur indépendance naturelle, pour vivre sous des lois politiques" (*EL* : Livre XXVI, chapitre XV). Chez Montesquieu, l'indépendance n'est pas considérée comme un idéal, son libéralisme n'est pas un libéralisme de l'individu indépendant. Montesquieu inscrit l'individu non seulement dans un ordre politique, mais également dans un ordre naturel. Si, d'une part, je suis soumis aux lois de la communauté à laquelle j'appartiens, cette communauté est, à son tour, soumise aux lois de la nature. Elle doit, en d'autres termes, reconnaître un ordre normatif suprapositif. Dans le passage que

²⁵ On notera la pensée suivante : "La plupart des princes., à tout prendre, sont plus honnêtes gens que nous. Peut-être que, dans la partie qui nous est confiée, nous abusons du pouvoir plus qu'eux" (*P* : 590).

nous venons de citer en avant dernier lieu, il semble que Montesquieu affirme qu'un tel ordre présuppose l'existence de Dieu. Comme il s'agit là d'un passage isolé, nous ne pouvons pas dire qu'il remet complètement en question l'interprétation que nous avons proposée dans la première partie de cette contribution. Nous y avons vu que Montesquieu faisait des lois naturelles des lois qui étaient indépendantes de la volonté divine, tout en affirmant, toutefois, que Dieu était le créateur et le conservateur de l'univers. En d'autres mots, la normativité des lois naturelles semblait être une normativité qui leur était inhérente et qui n'était pas dépendante d'une quelconque volonté divine qui les aurait rendu obligatoires pour nous. Dans une telle optique, l'existence de Dieu ne semble pas être nécessaire ; ce n'est pas tant de l'idée que Dieu n'est pas que suivrait l'idée de notre indépendance que de l'idée qu'il n'y a pas de lois naturelles ou de l'idée que les lois naturelles n'ont qu'un caractère purement factuel, et non pas également un caractère normatif. Pour résoudre cette difficulté, on pourrait faire une distinction entre les raisons et les motifs de l'obéissance et dire que les lois naturelles contiennent en elles-mêmes les raisons suffisantes pour nous obliger, mais qu'à elles seules, elles ne produisent pas nécessairement de motifs suffisamment puissants pour générer notre obéissance. Dans ce cas, la crainte de Dieu interviendrait comme motif.

Nous avons vu, plus haut, que l'ordre normatif suprapositif est constitutif de la liberté de la communauté et des individus qui la composent. Se déclarer indépendant d'un tel ordre suprapositif, voire se révolter contre l'idée d'un tel ordre, c'est aller contre sa propre nature, c'est aller vers sa propre décadence. Montesquieu a parfaitement reconnu les dangers de l'idéologie de l'indépendance absolue des individus et il a pensé pouvoir, du moins partiellement, les neutraliser par la religion. Si les hommes croient en Dieu, ils ne se sentiront pas complètement indépendants. Or ne pas se sentir complètement indépendant est une condition nécessaire pour pouvoir vivre dans une communauté. Se sentir dépendant de Dieu et de ses lois apparaît ainsi comme une sorte de préparation à la vie en société, cette vie en société présupposant que les individus se sentent dépendants des lois de la société. En d'autres termes, la religion est, aux yeux de Montesquieu, un important facteur de cohésion sociale. Grâce à elle, les hommes se sentent liés à quelque chose qui les dépasse et qui les unit, et sans le sentiment d'un tel lien, ils ne seraient pas en mesure de vivre ensemble, car chacun ne serait attaché qu'à son indépendance.

Précisons encore les effets de la religion. Dans son livre sur les Romains, Montesquieu contraste l'"épouvantable tyrannie des Empereurs"

de Caligula à Antonin (*R* : p. 116) avec "nos histoires modernes" où de telles horreurs ne se retrouvent pas (*R* : p. 117). L'auteur attribue cette différence à deux facteurs, "à des mœurs plus douces et à une religion plus réprimante" (*ibid.*). Pour ce qui est des mœurs et de leur lien avec la religion, *L'esprit des Lois* nous apprend "qu'une religion doit adoucir les mœurs des hommes" (*EL* : Livre XXIV, chapitre IV)²⁶. Si les hommes sont moins brutaux et cruels, c'est parce que le christianisme a adouci leurs mœurs. Or il va sans dire qu'une nation aux mœurs douces est plus facile à gouverner qu'une nation aux mœurs brutales et cruelles et qu'il faut, pour la gouverner, avoir moins recours à de lourdes peines. Or l'un des principes fondamentaux de la philosophie pénale de Montesquieu est que "la crainte est un ressort qu'il faut ménager ; il ne faut jamais faire de loi sévère lorsqu'une plus douce suffit" (*P* : 1007). De là il n'y a qu'un pas jusqu'à l'affirmation qu'il faut tendre à créer des conditions qui ne nécessitent que des lois douces. Or adoucir les mœurs est un moyen pour y arriver, et comme la religion contribue à adoucir les mœurs, la religion a son rôle à jouer dans le contexte de l'organisation des peines auxquelles une société doit recourir.

A côté de la douceur des mœurs, Montesquieu mentionne encore le caractère réprimant de la religion. Après y avoir fait allusion dans les *Considérations sur la Grandeur et la Décadence des Romains*, il y revient dans *L'esprit des Lois*, où il énonce la loi suivante : "(M)oins la religion sera réprimante, plus les lois civiles doivent réprimer" (*EL* : Livre XXIV, chapitre XIV). Pour Montesquieu, "la religion et les lois civiles doivent tendre principalement à rendre les hommes bons citoyens" (*ibid.*). Cela étant, on voit aisément que moins la religion réussit à rendre les hommes bons citoyens, plus les lois civiles doivent y tendre. Notons toutefois que la religion et les lois civiles agissent de manière différente, car là où les lois civiles donnent "des préceptes, et point de conseils", la religion "doit beaucoup donner de conseils, et peu de préceptes" (*EL* : Livre XXIV, chapitre VII). La loi civile parle à la raison, alors que la religion parle au cœur ; la première veut se faire obéir, la seconde doit se faire aimer. Là où la loi civile veut imposer la probité, la religion veut la faire aimer. Or ce que nous

²⁶ Le *Spicilège* laisse apparaître un doute sur l'efficacité du christianisme en la matière : "Une preuve que le Christianisme ne nous a point beaucoup corrigés en général, c'est que nous admirons encore les paroles et les sentences des Anciens qui font la peinture des vices. Il faut donc que cette peinture soit vraie puisque nous la sentons. Nous n'avons donc pas changé, mais ce sont quelques particuliers que le Christianisme a changés et non pas la masse" (*S* : 509).

aimons nous motive plus que ce que l'on ne fait que nous imposer. En ce sens, Montesquieu peut affirmer que la religion est "le meilleur garant que les hommes puissent voir de la probité des hommes" (*EL* : Livre XXIV, chapitre VIII), car ceux qui font preuve de probité par amour ou par respect nous inspirent plus confiance que ceux qui en font preuve uniquement par intérêt bien entendu ou par crainte.

Comme nous l'avons vu, les Romains étaient gouvernés par les mœurs et par la religion. Cela leur a permis de constituer une république forte et libre : "Le peuple romain avait de la probité. Cette probité eut tant de force, que souvent le législateur n'eut besoin que de lui montrer le bien, pour le lui faire suivre. Il semblait, qu'au lieu d'ordonnances, il suffisait de lui donner des conseils" (*EL* : Livre VI, chapitre XI). On se souviendra du passage où Montesquieu affirme qu'un législateur prudent doit prévenir le malheur de devenir un législateur terrible. Nous voyons maintenant plus exactement quelles sont les conditions qui lui permettent de prévenir ce malheur. Il doit faire en sorte que les gouvernés soient probes, car alors il se dirigeront d'eux-mêmes vers le bien qui est l'objet des lois. Plus les gouvernés s'identifient aux lois du législateur, moins ce dernier a besoin de recourir à des peines. Ou pour le dire avec Montesquieu, "*lorsqu'un peuple est vertueux, il faut peu de peines*" (ibid.). Déjà dans les *Lettres Persanes*, Montesquieu avait écrit qu'un gouvernement doux où le peuple se soumet est plus conforme à la raison qu'un gouvernement sévère où le peuple se soumet (*LP* : Lettre LXXX). Or nous avons vu que la religion est, pour Montesquieu, le meilleur garant que les hommes puissent avoir de la probité des hommes. Cela étant, un législateur prudent ne saurait rester complètement indifférent aux croyances religieuses des gouvernés.

Notons que Montesquieu n'affirme pas que la religion réprime toute action criminelle. Comme il dit dans ses *Pensées* : "Je ne puis souffrir qu'un auteur fameux ait soutenu qu'une religion ne peut faire un motif réprimant. Je sais bien qu'elle n'arrête pas toujours un homme dans la fougue des passions. Mais y sommes-nous toujours ? Si elle ne réprime pas toujours des moments, elle réprime, au moins, une vie" (*P* : 1993)²⁷.

²⁷ Un argument similaire se trouve chez Alexis de Tocqueville. Dans une lettre à Arthur de Gobineau, Tocqueville admet, d'un côté, que les religions ne pourront jamais empêcher les grands crimes qui sont dus à des instincts exceptionnels, mais, d'un autre côté, il affirme qu'elles parviennent à guider le commun des mortels et à les empêcher de commettre des actes criminels. Voir : Alexis de Tocqueville, *Oeuvres Complètes. Tome IX. Correspondance d'Alexis de Tocqueville et d'Arthur de Gobineau*. Paris 1959, 3e édition. Lettre du 22 octobre 1843, p. 68.

Montesquieu n'affirme donc nullement que la religion arrêtera tous les crimes ; il affirme seulement que dans l'ensemble, une société religieuse connaîtra moins de crimes qu'une société qui ne serait pas religieuse. D'où le conseil de Montesquieu à cet homme qui vient lui dire "qu'il ne croit rien et que la religion est une chimère" : "Qu'il ne croie rien, j'y consens, mais qu'il s'en aille vivre dans un autre pays, avec ceux qui lui ressemblent, ou tout au moins, qu'il se cache et qu'il ne vienne point insulter ma crédulité" (*S* : 415).

Dans ce contexte, il nous faut aborder la question de la vérité religieuse. Comme nous l'avons déjà fait remarquer, Montesquieu ne s'occupe pas de la vérité de la religion, mais il s'intéresse avant tout, sinon exclusivement, à la question de son utilité sociale et politique. Il se déclare, certes, en faveur du christianisme, la seule religion qui soit vraie et d'institution divine, comme il le précise dans la 'Défense de *L'Esprit des Lois*', mais il ne va pas jusqu'à dire que le christianisme est la seule religion qui soit utile. D'autres religions, même si elles sont fausses, peuvent produire les mêmes effets que la religion chrétienne. Dans les *Lettres Persanes*, nous pouvons même lire que "*toutes les religions contiennent des préceptes utiles à la société*" (*LP* : Lettre LXXXV, nous soulignons). Pour Montesquieu, il est d'ailleurs "bien plus évident qu'une religion doit adoucir les mœurs des hommes, qu'il ne l'est qu'une religion soit vraie" (*EL* : Livre XXIV, chapitre IV). Cette approche que l'on pourrait qualifier de fonctionnaliste explique aussi que Montesquieu puisse s'interroger sur l'adéquation de telle ou telle confession à tel ou tel état social ou politique. Il estime, par exemple, "*que la religion catholique convient mieux à une monarchie, et que la protestante s'accommode mieux d'une république*" (*EL* : Livre XXIV, chapitre V). Comme la religion doit, avant tout, produire certains effets sociaux et politiques, il faut qu'elle soit compatible avec les conditions dans lesquelles elle doit produire ces effets. Il fait aussi intervenir le climat : le climat de l'Europe du Nord favorise l'esprit d'indépendance et de liberté, alors que le climat de l'Europe du Sud favorise plutôt l'esprit de soumission. Cela explique, à ses yeux, pourquoi les pays du Nord ont adopté le protestantisme, alors que les pays du Sud sont des pays catholiques, le protestantisme étant une religion qui privilégie l'esprit d'indépendance, alors que le catholicisme privilégie l'esprit de soumission²⁸.

²⁸ Au sujet du rapport entre catholicisme et protestantisme : "Je disais 'La Religion catholique détruira la Religion protestante, et, ensuite, les Catholiques deviendront Protestants'" (*P* : 519).

L'auteur ne s'intéresse ici d'aucune manière à la question de la vérité du catholicisme ou du protestantisme, mais il tente seulement de découvrir la "nature des choses" en matières religieuses, c'est-à-dire les lois qui président à l'adoption de telle religion plutôt que de telle autre dans le cadre d'une société donnée. Dans la 'Défense de *L'Esprit des Lois*', l'article 'Climat' revient sur ces thèses qui n'ont pas qu'un peu contribué à la réaction hostile des milieux catholiques à l'égard de l'oeuvre principale de Montesquieu. L'auteur commence par se rétracter, affirmant qu'il sait bien "que la religion est indépendante par elle-même de tout effet physique" et qu'une religion est soit bonne partout, soit bonne nulle part. Montesquieu semble ici faire allusion à la vérité religieuse et affirmer que celle-ci n'est pas dépendante du climat ou des circonstances géographiques. Mais, ajoute-t-il, "il y a des lieux où une religion quelconque trouve plus de facilité à être pratiquée". Ici, il n'est plus question de la vérité, mais de la pratique. Pour Montesquieu, le christianisme, même s'il est vrai, n'est pas nécessairement la religion la plus adéquate pour tous les peuples, quitte à ce qu'il puisse le devenir un jour. Jusque là, il faut s'accommoder de la religion qui est adéquate aux peuples en question, même si l'on estime que cette religion est fausse de bout en bout, car il vaut mieux qu'un peuple ait une fausse religion que de ne pas en avoir du tout ou d'en avoir une qui lui imposée par la force. Comme il le dit d'une façon générale : "Telle est la nature des choses que l'abus est très souvent préférable à la correction, ou, du moins, que le bien qui est établi est toujours préférable au mieux qui ne l'est pas" (P : 1436). Nous trouvons ici le prudent réformateur qui préfère que les choses se transforment graduellement par elles-mêmes au lieu d'être radicalement modifiées du jour au lendemain.

Si, dans la 'Défense de *L'Esprit des Lois*', l'article 'Tolérance' suit immédiatement l'article 'Climat', ce n'est pas par hasard. Ce que nous venons de dire constitue, en effet, une défense de l'idée de tolérance, une défense qui peut, il est important de le noter, se prévaloir de l'idée de la "nature des choses". En d'autres mots, Montesquieu présente un argument jurnaturaliste en faveur de la tolérance religieuse. Cet argument part de la prémisse que les différents phénomènes, comme le climat, les moeurs, la religion, les lois, etc. entretiennent des rapports nécessaires entre-eux, des rapports qui existent indépendamment de notre volonté. L'univers des êtres humains est donc un univers constitué de part en part par des lois, et si l'homme veut se mettre en accord avec l'univers dans lequel il vit, il doit se soumettre à ces lois. Cela étant, si le christianisme n'est pas compatible avec un certain climat, il ne faut pas tenter de l'imposer par la force, car ce

serait là aller contre la "nature des choses". Mais de ce qu'il ne faut pas l'imposer il ne s'ensuit pas qu'il faille l'interdire. Comme le dit Montesquieu à l'article 'Tolérance' : "Si donc la religion chrétienne est le premier bien, et les lois politiques et civiles le second, il n'y a point de lois politiques et civiles, dans un Etat, qui puissent ou doivent y empêcher l'entrée de la religion chrétienne" (DEL : Tolérance). En disant cela, Montesquieu semble déroger au principe qu'il avait formulé dans *L'Esprit des Lois* : "Quand on est maître de recevoir, dans un Etat, une nouvelle religion, ou de ne la pas recevoir, il ne faut pas l'y établir : quand elle y est établie, il faut la tolérer" (EL : Livre XXV, chapitre VIII). La dérogation qu'il fait pour la religion chrétienne s'explique -du moins si l'on s'en tient à des considérations purement systématiques sans prendre en compte le fait que Montesquieu devait être sur ses gardes- de par le fait que l'auteur considère le christianisme comme le premier bien, non seulement privé, mais également public. Le christianisme, apprenons-nous, veut que les hommes aient les meilleures lois politiques et les meilleures lois civiles (EL : Livre XXIV, chapitre I). Nous avons vu, en outre, que le christianisme est opposé au despotisme. Nous avons dès lors un nouvel argument jurnaturaliste, cette fois-ci non pas pour la tolérance en général, mais pour la tolérance en faveur du christianisme. Si l'homme est, par nature, un être digne d'être libre, et si le christianisme est une religion qui favorise la liberté humaine, la nature des choses exige que la religion chrétienne soit tolérée partout. Ou pour le dire autrement, si les lois politiques et les lois civiles doivent correspondre à la "nature des choses", et si la chose que nous appelons "homme" est digne d'être libre, alors les lois politiques ne sauraient interdire une religion qui veut que les lois politiques soient les meilleures. Plus brièvement : les lois politiques ne sauraient interdire une religion qui veut les rendre meilleures. Le christianisme, pourrait-on dire, est une sorte d'aiguillon correcteur des lois. Or "un gouvernement libre, c'est-à-dire toujours agité, ne saurait se maintenir s'il n'est, par ses propres lois, capable de correction" (R : p. 78). Si les lois permettent la correction des lois, le christianisme, aux yeux de Montesquieu, la favorise, ou pousse du moins à la vouloir.

De la sorte, nous pouvons dire que la religion a deux importantes fonctions sociales et politiques : d'une part, elle réprime les tendances "criminelles" des individus, d'autre part, elle favorise l'esprit de liberté en en appelant à l'amélioration des lois. Il est important d'insister sur ce point, car quelques années après Montesquieu, Jean-Jacques Rousseau affirmait que le christianisme affaiblit l'esprit citoyen.

individus vis-à-vis de la chose publique²⁹. Montesquieu est conscient de ce risque, et de ce fait il dit très clairement que “les hommes étant faits pour se conserver, pour se nourrir, pour se vêtir, et faire toutes les actions de la société, la religion ne doit pas leur donner une vie trop contemplative” (*EL* : Livre XXIV, chapitre XI). Il sait aussi que le Christianisme a une tendance à ne voir que l’autre vie et à négliger celle-ci : “Aujourd’hui, le Mahométisme et le Christianisme, uniquement faits pour l’autre vie, anéantissent toute celle-ci” (*P* : 1606). Mais si un intérêt exclusif pour l’autre vie doit être condamné, Montesquieu condamne également “l’indifférence pour l’autre vie, qui entraîne dans la mollesse dans celle-ci et nous rend insensibles et incapables de tout ce qui suppose un effort” (*P* : 761). Il y a donc deux extrêmes à éviter, car tous deux font de nous de mauvais citoyens : d’une part, il faut éviter l’indifférence pour cette vie-ci, et, d’autre part, il faut éviter l’indifférence pour l’autre-vie. Ni le chrétien purement contemplatif, ni l’athée perdu dans les plaisirs de ce monde ne sont en mesure d’“exercer avec zèle, avec plaisir, avec satisfaction, cette espèce de magistrature qui, dans le corps politique, est confiée à chacun : car il n’y a personne qui ne participe au gouvernement, soit dans son emploi, soit dans sa famille, soit dans l’administration de ses biens” (*P* : 1269). Si, d’une part, la religion peut rendre passif, elle peut aussi, d’autre part, stimuler en nous le goût de l’effort en nous faisant voir que tout ne s’arrête pas avec la mort.

La religion peut nous apprendre à faire des sacrifices de nos biens matériels pour des biens immatériels, comme par exemple la liberté³⁰.

S’il insiste sur le rôle positif de la religion dans une politique de la liberté, Montesquieu n’en ferme pas pour autant les yeux sur les méfaits de la religion, ou mieux, les méfaits commis au nom de la religion par ceux qui se disent ses ministres. Mais nonobstant, placé devant l’alternative de

²⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social*. Paris 1964. On lira plus particulièrement le chapitre VIII du quatrième livre.

³⁰ Citons ici Benjamin Constant qui a développé ce point : “L’époque où le sentiment religieux disparaît de l’âme des hommes est toujours voisine de celle de leur asservissement. Des peuples religieux ont pu être esclaves ; aucun peuple irreligieux n’est demeuré libre. La liberté ne peut s’établir, ne peut se conserver, que par le désintéressement, et toute morale étrangère au sentiment religieux ne saurait se fonder que sur le calcul. Pour défendre la liberté, on doit savoir immoler sa vie, et qu’y a-t-il de plus que la vie, pour qui ne voit au-delà que le néant ?” (Benjamin Constant, op. cit. P. 87).

“savoir quel est le moindre mal, que l’on abuse quelquefois de la religion, ou qu’il n’y en ait point du tout parmi les hommes” (*EL* : Livre XXIV, chapitre II), Montesquieu opte pour la première branche de l’alternative, c’est-à-dire qu’il préfère une religion dont on peut abuser qu’aucune religion du tout. Si l’on a abusé de la religion chrétienne, et Montesquieu ne se gêne pas pour fustiger ces abus, elle a aussi permis l’élaboration du droit politique et du droit des gens.

Montesquieu se heurte, de la sorte, à un nouveau problème, le problème de la limitation du pouvoir religieux. Même s’il ne traite pas systématiquement de cette question³¹, nous pouvons néanmoins découvrir des éléments de réponse dans *L’Esprit des Lois*. Ainsi, Montesquieu estime qu’il est impératif d’éviter les lois pénales en matière de religion (*EL* : Livre XXV, chapitre XII). Il faut donc éviter de donner au clergé un pouvoir de contrainte ; sa seule arme doit être celle de la persuasion. Mais il ne faut pas seulement éviter de laisser le clergé s’occuper de politique, la religion elle-même doit s’abstenir d’ériger ses préceptes en lois politiques, car “les maximes de la religion sont très pernicieuses quand on les fait entrer dans la politique humaine” (*P* : 1007). Dans le chapitre XXVII du livre XIX, Montesquieu dépeint ce qui, à maints égards, peut être considéré comme l’Etat idéal. Au sujet du clergé, il note que celui n’a qu’un pouvoir de persuasion et non point de pouvoir de contrainte. Il faut que chacun soit libre d’adopter la religion qu’il veut, pour autant que cette religion ne trouble pas la tranquillité de l’Etat et qu’elle soit prête à tolérer les autres religions qui remplissent également ces deux conditions (*EL* : Livre XXV, chapitre IX). Ce contre quoi Montesquieu s’élève vigoureusement, c’est le pouvoir séculier du clergé, un pouvoir qu’il acquiert notamment par l’acquisition de richesses. Tout en plaidant pour que le clergé puisse conserver son ancien domaine, l’auteur n’en plaide pas moins énergiquement pour que l’on dégoûte le clergé de toute nouvelle acquisition et pour qu’on lui reprenne les domaines nouvellement acquis (*EL* : Livre XXV, chapitre V).

³¹ Il aurait néanmoins voulu le faire : “Il y a un auteur qui a fait un traité sur les maladies des arts : je voudrais en faire un sur les maladies des religions” (*P* : 89). Il est une maladie que Montesquieu combat plus que toute autre, à savoir la superstition qui, comme le despotisme menace toujours les Etats, menace toujours la religion : “Comme nous avons dit que le principe du Gouvernement se corrompt, le principe de la Religion peut se corrompre aussi : tandis qu’il est piété, le Ciel n’a rien fait de mieux ; quand il devient superstition, la Terre n’a rien enfanté de pire” (*P* : 1715). Or s’il faut réagir à la corruption d’un gouvernement en le ramenant à son principe, il faut aussi réagir à la corruption de la religion en la ramenant à son principe.

Si l'expression "bien de l'Eglise" signifiait autrefois "la sainteté des mœurs", elle ne signifie, aujourd'hui, rien d'autre "que la prospérité de certaines gens et l'augmentation de leurs privilèges ou de leurs revenus" (*P* : 214). Aux yeux de l'auteur, cette situation est abusive.

La séparation des pouvoirs religieux et politique est une nécessité pour Montesquieu, car la tranquillité des peuples en dépend. Comme il le note, cette distinction "est fondée non seulement sur la Religion, mais encore sur la raison et la nature, qui veulent que des choses réellement séparées, et qui ne peuvent subsister que séparées, ne soient jamais confondues" (*R* : p. 178). Montesquieu se sert ici d'un principe ontologique, tiré de la nature des choses, pour plaider en faveur d'une séparation des pouvoirs religieux et politique. Dans sa peinture de la décadence de l'Empire romain, le rôle de plus en plus grand du clergé -et notamment des moines- dans les affaires publiques de l'Empire apparaît comme l'une des causes qui ont contribué à sa chute.

S'il insiste donc sur le rôle de la religion dans une politique de la liberté, Montesquieu prend bien soin de distinguer la religion du clergé, même s'il ne pousse pas son analyse aussi loin que Benjamin Constant la poussera environ un demi-siècle plus tard, lorsqu'il distinguera les religions sacerdotales des religions non-sacerdotales et qu'il montrera les grands désavantages des premières et les grands avantages des secondes. Cela étant, il ne faut pas voir en Montesquieu un théoricien de la théocratie, tout au contraire. Il a été l'un de ceux qui ont le plus fermement milité contre le pouvoir séculier du clergé.

Si nous résumons cette troisième partie, nous pouvons retenir que, pour Montesquieu, la religion influence les mœurs. Elle influence les mœurs des gouvernants et les rend par là plus humains. C'est là un grand avantage pour les gouvernés. En même temps, elle fait voir aux gouvernants qu'il y a des normes auxquelles eux-mêmes sont soumis. De la sorte, elle leur apprend une certaine humilité. Son influence sur les mœurs des gouvernés est double. D'une part, elle a une fonction réprimante, car elle interdit certaines actions. Si les gouvernés sont croyants, ils respecteront d'eux-mêmes ces interdits, sans qu'il soit besoin de les transposer en lois positives. D'autre part, elle sert à élever notre âme et à nous faire aimer d'autres biens que les biens matériels. Parmi ces biens, il y a, entre autres, la liberté.

Cela étant, la religion semble donc bien jouer un rôle important dans une société libérale, et ce par son influence sur les mœurs. Certes, on ne

saurait pas affirmer que seule la religion est en mesure de jouer ce rôle. Néanmoins, tant que nous n'aurons pas trouvé une alternative, il serait dangereux de vouloir éliminer la religion complètement des sociétés libérales contemporaines. Si la lutte pour un libéralisme de l'autonomie doit souvent se faire contre le pouvoir du clergé, elle ne doit pas pour autant prendre la forme d'une lutte contre la religion.

4. Montesquieu, le libéralisme et la religion : Conclusion

Dans cette contribution, nous avons voulu montrer que la religion joue un rôle important dans le libéralisme de Montesquieu. D'une part, nous avons fait voir que l'argumentation de Montesquieu reposait sur des présupposés de nature religieuse : il croit en une loi fondamentale absolue, indépendante de la volonté humaine, une loi qui ne fait pas que régir aux destinées des choses et des hommes, mais une loi qui est de nature prescriptive. Les hommes, étant libres, peuvent violer cette loi, alors qu'ils devraient -et il s'agit ici d'un devoir moral- s'y soumettre. La question se pose alors de savoir d'où cette loi tire sa normativité.

Montesquieu semble penser qu'elle tire sa normativité d'elle-même et non pas d'une quelconque volonté. En cela se révèle le côté "ancien" de Montesquieu, son refus d'adopter le paradigme volontariste. Le seul problème est qu'un paradigme non-volontariste ne semble pas à même d'expliquer la normativité d'une loi, une chose sur laquelle Hobbes avait clairement attiré l'attention lorsqu'il disait que les lois de nature ne pouvaient vraiment être appelées lois que dans la mesure où on les rapportait à la volonté divine comme à leur origine. S'il ne dit pas que Dieu confère la normativité aux lois de nature, Montesquieu ne peut tout de même pas se passer de Dieu. Dieu est le créateur de l'univers, et en ce sens il est aussi le créateur des lois de l'univers, mais ces lois, il ne les a pas créées selon son bon plaisir, mais selon un ordre qui est l'ordre de la sagesse.

Il nous semble hors de doute que la religion joue un rôle important dans la théorie libérale de Montesquieu. L'existence de lois naturelles qui ne tirent leur normativité d'aucune volonté, mais qui sont intrinsèquement normatives permettent à Montesquieu de préserver l'indépendance tout en évitant l'anarchie, du moins si l'on définit l'indépendance comme le fait de ne dépendre d'aucune volonté. Dans un Etat qui se règle par ce qu'exige la nature des choses, chaque individu est soumis aux lois de la nature. Les lois du législateur ne font que traduire les lois de la nature dans l'ordre juridique. C'est la nature des choses qui prescrit à chacun ce qu'il doit vouloir, le législateur ne fait que l'annoncer. C'est avec admiration

Montesquieu mentionne le passage de la *République* de Platon dans lequel le philosophe grec soutient que “les lois sont faites pour annoncer les ordres de la raison à ceux qui ne peuvent la recevoir immédiatement d’elle” (*P* : 1859). La nature “punit” les nations qui ne s’accommodent pas, par leurs lois, à la nature des choses. L’Etat punit les individus qui ne s’accommodent pas, dans leurs actions, à ce que les lois positives exigent. Le souci constant de Montesquieu est de faire coïncider les lois positives avec la nature des choses. Sans une telle coïncidence, ni la sûreté de la société, ni celle des individus ne peuvent être garanties.

Si la religion joue un rôle dans le système de Montesquieu, elle joue aussi un rôle dans la société et dans l’Etat. Dans un Etat despotique, les lois de religion sont souvent les seules lois en vigueur. Or dans la mesure où la liberté ne saurait être conçue indépendamment des lois, nous pouvons dire que la religion apporte un élément de liberté dans un Etat despotique. Mais la religion est aussi importante dans des Etats non despotiques. D’une part, elle adoucit les mœurs, tant des gouvernants que des gouvernés, de sorte que les crimes graves, voire les crimes tout court deviennent plus rares. Ensuite, dans la mesure où elle réprime certaines actions de l’intérieur, elle rend inutile une législation qui réprimerait ces actions de l’extérieur. A cela il faut ajouter que la religion chrétienne ne veut pas seulement le bien des hommes dans l’au-delà, mais elle veut aussi leur bien ici-bas. Or ce bien est intimement lié à la liberté. Comme nous l’avons dit, le souci principal de Montesquieu est la liberté, et plus particulièrement la liberté politique. Même s’il ne le dit pas expressément, il y a un rapport nécessaire entre l’être humain et la liberté : l’être humain est un être qui doit être politiquement libre, même si, comme le notera Rousseau au début du *Contrat Social*, il se trouve partout dans les fers. Montesquieu éprouve une horreur sainte à l’égard du despotisme et il veut par tous les moyens empêcher les Etats de glisser vers ce règne de la volonté arbitraire d’un seul.

La liberté politique peut être considérée comme l’impératif catégorique de la philosophie politique de Montesquieu. Or cette liberté dépend des lois et ne saurait être conçue indépendamment d’elles. Ce sont les lois qui délimitent la sphère à l’intérieur de laquelle les hommes pourront jouir de ce que l’on appelle parfois leur “innocente liberté”. C’est cette dernière, et non pas la liberté naturelle que Montesquieu veut promouvoir, car la liberté naturelle n’instaure pas l’être humain dans la dignité qui est la sienne. La liberté naturelle, c’est la liberté du despote, la liberté destructrice, la liberté qui ne se préoccupe pas de la liberté d’autrui mais qui veut s’imposer à elle, si nécessaire par la violence. La liberté politique, c’est la liberté

dont chacun peut jouir à l’abri des lois, ces dernières créant des barrières qui empêchent les libertés de s’entre-détruire. La liberté politique, c’est, pour le dire avec Montesquieu, “ce bien qui fait jouir des autres biens” (*P* : 1574).

Montesquieu ne considère toutefois pas toutes les lois comme étant également bonnes. Certes, la bonté des lois est aussi quelque chose de relatif, au climat, aux ressources naturelles, au degré de lumières, etc. Mais à côté du relatif il y a aussi l’absolu : les rapports entre les hommes doivent être des rapports de justice, et la justice, au-delà de toutes ses figures, est une et absolue. Les lois politiques et civiles doivent tendre vers cette justice naturelle et la religion chrétienne, comme nous l’avons montré, “veut sans doute que chaque peuple ait les meilleures lois politiques et les meilleures lois civiles” (*EL* : Livre XXIV, chapitre I), c’est-à-dire les lois politiques et les lois civiles qui favorisent le mieux l’épanouissement de l’innocente liberté de chacun dans le cadre de sa communauté.

La philosophie politique de Montesquieu est une philosophie de la liberté sans être une philosophie de la subjectivité. Montesquieu a voulu expurger tout volontarisme de sa philosophie du droit. Certes, les hommes font les lois politiques et civiles, mais ces lois, pour être justes, doivent être conformes à une loi que ni les hommes, ni même Dieu n’ont faite, une loi absolue et immuable qui exprime la nature des choses. Pour Montesquieu, il doit y avoir une telle référence absolue, car sans elle, il n’y aurait plus de critère valable pour distinguer le juste de l’injuste. Le combat pour la définition du juste et de l’injuste se réduirait à une lutte où règnerait la loi du plus fort. Montesquieu nous place donc devant l’alternative suivante : une loi immuable et absolue ou la loi du plus fort, c’est-à-dire l’anarchie.

Une des tâches essentielles du libéralisme contemporain consiste à montrer que cette alternative n’est pas exhaustive, qu’il y a donc encore une troisième voie entre ce que j’appelle le libéralisme de l’hétéronomie et le libéralisme de l’indépendance. Cette troisième voie, c’est le libéralisme de l’autonomie, un libéralisme qui, d’une part, n’abandonne pas l’idée de la transcendance, mais qui, d’autre part, n’abandonne pas non plus le schéma volontariste, et donc le paradigme de la subjectivité. Pour ce libéralisme, la transcendance doit être une transcendance immanente, une transcendance que la subjectivité découvre en elle-même en se heurtant au phénomène de l’intersubjectivité.

Pour Montesquieu, l’homme pouvait avoir directement accès aux lois de la nature, à cette nature des choses qui fonde la liberté.

qui eux-mêmes constituaient l'esprit des lois. C'est là un présupposé rationaliste de sa philosophie. Nous savons, aujourd'hui, qu'un tel accès direct et infaillible à la nature des choses ne nous est pas donné. De là à dire qu'il n'y a pas de nature de choses et donc pas de rapports nécessaires, il n'y a qu'un pas que nous ne franchirons pas ici, car la thèse épistémique à elle seule est déjà suffisante pour discréditer tout appel à la connaissance d'un absolu éternel et immuable. Que cet absolu existe ou non devient, dans ces circonstances, une question vaine. Nous pouvons, tout au plus, en faire une Idée de la raison et le penser comme une exigence, mais non pas l'affirmer comme une évidence. En d'autres mots, nous ne devons pas penser cet absolu comme existant toujours déjà, mais comme point vers lequel nos efforts doivent converger. Et nous devons le faire dans le cadre d'une philosophie de la subjectivité. L'absolu ne doit pas être conçu comme le point qui se situe au-delà des subjectivités, mais comme le point qui réunit les différentes subjectivités, comme le point de leur possible accord.

Un tel libéralisme de l'autonomie ne doit, en aucune manière, rejeter la religion dans sa fonction politique, même s'il ne peut plus opérer avec des schémas de pensée religieux. Ou pour le dire en d'autres mots : un tel libéralisme peut accepter que la religion soit nécessaire pour motiver les individus en vue de l'instauration d'un ordre de la liberté, tout en niant que la religion soit nécessaire pour fonder une théorie de cet ordre de la liberté. La religion peut encore être importante pour une société libérale, même si elle n'est plus importante pour une théorie libérale. En ce sens, une communauté libérale doit prendre soin de ses ressources religieuses, éventuellement même les considérer comme un bien public, même s'il ne saurait être question de "rechristianiser" la société par la force ou par la loi.

Certes, une société libérale est, par nature, une société qui contient en elle-même les germes de l'érosion du religieux, en l'occurrence, l'esprit critique. Nous vivons dans une société qui n'accepte plus aveuglément les traditions, de quelque nature qu'elles soient, mais qui les soumet toutes à un examen critique. Reste à savoir au nom de quoi cet examen critique se fait. Certes, il se fait contre le principe d'hétéronomie. Mais comme nous le savons, l'hétéronomie s'oppose à deux autres principes, à savoir le principe d'indépendance et le principe d'autonomie. Rejeter toutes les traditions pour reconquérir son indépendance, c'est s'isoler du monde dans lequel on vit, voire s'opposer à ce monde. En effet, une tradition ne doit pas être considérée comme opprimante pour le simple fait qu'il s'agit d'une tradition. Les diverses traditions que nous avons héritées du passé ont, pour certaines, voire pour un grand nombre d'entre-elles, une certaine

fonction sociale. Si cette fonction sociale est favorable à l'émergence d'une communauté libérale, et si la tradition en question ne peut être remplacée par autre chose, il serait faux de vouloir rejeter cette tradition, même si elle crée des barrières à l'indépendance des individus. Il faut plutôt se réapproprier cette tradition. Cela est, certes, difficile, et ce n'est pas la moindre tâche de la modernité que de découvrir un moyen pour se réapproprier des traditions qui, souvent, n'avaient précisément leur effet social positif que parce qu'elles étaient conçues comme "naturelles". La modernité "déconstruit" le caractère naturel des traditions pour les faire apparaître comme des produits humains. Si l'on adopte une position comme celle de Michel Foucault, on considérera tout produit humain comme la résultante de luttes pour le pouvoir. Cela étant, les individus qui seront soumis à des traditions qui les gênent affirmeront leur indépendance. Toute tradition apparaîtra alors comme tyrannique : "Comme les hommes aiment passionnément à suivre leur volonté, la Loi qui la gêne est tyrannique, parce qu'elle gêne le bonheur public" (*P* : 815). Montesquieu ne parle ici que des lois qui règlent des choses indifférentes, mais dans une perspective qui conçoit la loi comme l'expression du pouvoir dominant de fait, toute loi doit apparaître comme tyrannique.

Une philosophie politique libérale doit à la fois éviter une vision de la loi-pure-expression-de-la-force et une vision de la loi-absolue-indépendante-toute-volonté-humaine. La première de ces deux visions n'est pas en mesure de fonder une communauté libérale, mais seulement une sorte de société en guerre froide. La deuxième vision sacrifie le principe de subjectivité en soumettant la volonté humaine à une loi absolue et éternelle.

SÉANCE DU 15 JUIN 1998

„WÜRDE DER KREATUR“ – EIN GRENZBEGRIFF

Prof. Dr. Beat Sitter-Liver

Bern

Membre correspondant

SOMMAIRE

1. Exposition und Hauptthese
2. Zur Reichweite der folgenden Überlegungen
3. Sprache und Wirklichkeit eine Erinnerung. Oder: Über die Voraussetzungen im Reden von der Würde der Kreatur
4. Würde als Ausdruck der Unverletzlichkeit
5. Ist „Würde der Kreatur“ nicht ein Missbegriff?
6. Lässt sich Würde skalieren?

1. Exposition und Hauptthese

Seit dem 17. Mai 1992 verpflichtet die Schweizerische Bundesverfassung den Gesetzgeber, „Vorschriften über den Umgang mit Keim- und Erbgut von Tieren, Pflanzen und anderen Organismen“ zu erlassen¹. Der Bundesgesetzgeber hat dabei drei Prinzipien zu beachten. Zum ersten soll er „die genetische Vielfalt der Tier- und Pflanzenarten schützen. Zweitens ist er gehalten, der Sicherheit von Mensch, Tier und Umwelt Rechnung zu tragen. Rechnung tragen soll er schliesslich auch „der Würde der Kreatur“.

Fragen wir kurz, was das Wort „Würde“ bedeutet. Die Formel „Würde der Kreatur“ ist offensichtlich dem seit der Aufklärung geläufigen und insbesondere in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts stet fort

¹ Art. 24 Abs. 1 BV.

SÉANCE DU 15 JUIN 1998

„WÜRDE DER KREATUR“ – EIN GRENZBEGRIFF

Prof. Dr. Beat Sitter-Liver

Bern

Membre correspondant

SOMMAIRE

1. Exposition und Hauptthese
2. Zur Reichweite der folgenden Überlegungen
3. Sprache und Wirklichkeit eine Erinnerung. Oder : Über die Voraussetzungen im Reden von der Würde der Kreatur
4. Würde als Ausdruck der Unverletzlichkeit
5. Ist " Würde der Kreatur " nicht ein Missbegriff ?
6. Lässt sich Würde skalieren ?

1. Exposition und Hauptthese

Seit dem 17. Mai 1992 verpflichtet die Schweizerische Bundesverfassung den Gesetzgeber, „Vorschriften über den Umgang mit Keim- und Erbgut von Tieren, Pflanzen und anderen Organismen“ zu erlassen¹. Der Bundesgesetzgeber hat dabei drei Prinzipien zu beachten: Zum ersten soll er „die genetische Vielfalt der Tier- und Pflanzenarten“ schützen. Zweitens ist er gehalten, der Sicherheit von Mensch, Tier und Umwelt Rechnung zu tragen. Rechnung tragen soll er schliesslich auch „der Würde der Kreatur“.

Fragen wir kurz, was das Wort 'Würde' bedeutet. Die Formel „Würde der Kreatur“ ist offensichtlich dem seit der Aufklärung geläufigen und insbesondere in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts stetsfort

¹ Art. 24^{novies}, Abs. 3 BV.

interpretierten und geschärften Begriff der Würde des Menschen nachgebildet. Von Menschenwürde war in der Schweizerischen Bundesverfassung bis 1992 allerdings nie ausdrücklich die Rede. Der Begriff taucht, von jenem der Kreaturenwürde begleitet, in Art 24novies BV erstmals auf. Dieses Zusammentreffen darf als Beleg dafür gelten, dass es zwischen beiden Gestalten des Würdebegriffs und den mit ihnen verknüpften Vorstellungen wesentliche Entsprechungen gibt².

Verweisen wir auf Menschenwürde, fassen wir, vereinfacht gesagt, die fundamentale Unverletzlichkeit³ jedes einzelnen Menschen ins Auge. Unverletzlichkeit verstehen wir dabei ebensowohl beschreibend, also ontologisch, wie normativ. Unverletzlichkeit bildet also den normativen Brennpunkt, wenn wir Kreaturenwürde postulieren oder, wie in der Verfassung, rechtsverbindlich anerkennen. Dieser Schluss irritiert, und es packt uns, reflexartig, der Verdacht, mit der Rede von Kreaturenwürde verrennten wir uns in Widersinn. Denn nur zu gut wissen wir, dass wir, so wie wir in dieser Welt stehen und leben, der Unverletzlichkeit von Kreaturen nie umfassend gerecht zu werden vermögen: Wir leben dank Beeinträchtigung, Schädigung und Verzehr mannigfaltiger Kreaturen. Ist also 'Würde der Kreatur', statt zuverlässiger ethischer Handlauf, schierer Missbegriff?

Im folgenden will ich zeigen, dass dem nicht so ist. Vielmehr wurde mit der Kreaturenwürde ein Konzept gefunden, das uns in die Lage versetzt, unser Dasein in der Welt anders zu denken und zu führen als gewohnt. Das Konzept gibt uns ein Mittel an die Hand, das geeignet ist, einen Kulturwandel⁴ zu begünstigen, welcher heute, verschliesst man

² Tritt ein und derselbe Ausdruck im gleichen Gesetzestext mehrmals auf, so darf er, gemäss einer für Gesetzgebung und -auslegung geltenden Regel, nicht jeweils ganz und gar Verschiedenes bedeuten. Vgl. für viele Holenstein 1997, 277f.

³ Auch die von Ph. Balzer, K.P. Rippe und P. Schaber vorgeschlagene „Minimalkonzeption der Menschenwürde“: „das moralische Recht..., nicht erniedrigt zu werden“, fällt unter den Oberbegriff der Unverletzlichkeit; vgl. dies. 1997 (Anm. 15), 25.

⁴ „Mit der gesetzlichen Verankerung des Verbots der Missachtung (von Pflanzen und Tieren), des moralisch nicht zu rechtfertigenden Umgangs..., aber auch mit den Neuerungen in der weiteren Bundesgesetzgebung wird in allgemeiner Weise und unabhängig von den konkreten Schutzinstrumenten eine neue Wertung im Umgang mit Tieren und Pflanzen gefordert.“ Erläuternder Bericht 1998 (Anm. 20), 22. Vgl. Praetorius Saladin 1996 (Anm. 15), 7, 19 und 43.

nicht einfach die Augen vor massgebenden Bedingungen gegenwärtigen menschlichen Daseins, nahegelegt wird. Einen Kulturwandel, der in Tiefen unseres Daseins reicht, die wir zu unserem Schaden verlassen und vergessen haben. Denn nicht Markt, Wachstum und Wettbewerb à tout prix, sondern Zurückhaltung, Mässigung und Solidarität, klassische Tugenden also, sind diesen Bedingungen angemessen⁵.

‘Würde der Kreatur’ fungiert nicht in erster Linie als positive Verhaltensanweisung, sondern als ein Grenzbegriff, und dies in dreifacher Hinsicht: Einmal weist der Begriff auf eine für unser Erkennen und Handeln unüberschreitbare Grenze hin, die auch dann bestehen bleibt, wenn wir sie immer weiter hinausrücken⁶; zum andern signalisiert er ein Ideal, das unsere Praxis in bezug auf nichtmenschliche Wesen zwar immer leitet, hinter dessen Anspruch wir aber aus konstitutionellen bzw. existentiellen Gründen stets zurückbleiben; drittens nötigt uns der Begriff – als abstrakte Grösse – zu ständiger, immer aufs neue zu leistender Konkretisierung. Das heisst, dass wir im Prinzip für jeden einzelnen Fall, in jeder relevanten Handlungssituation frisch zu bestimmen haben, wo die verpflichtende Grenze verläuft, jenseits derer unsere Praxis das Würdeprinzip verletzt.

Die Hauptthese, für die mit den folgenden Überlegungen argumentiert werden soll, lautet denn: ‘Würde der Kreatur’ ist kein Missbegriff, sondern ein zwar konfliktträchtiger, paradoxer, dennoch aber verpflichtender Leit- und Grenzbegriff⁷.

⁵ Vgl. kritisch zu global sich auswirkenden, allerdings nur industrie- und kapitalgesellschaftlich herbeigeführten Entwicklungen Jürgen Bruhn: Raubzug der Manager. Gegen einen Kapitalismus ohne Arbeit. Aufbau-Verlag, Berlin 1998. – Viviane Forrester: Der Terror der Ökonomie. Paul Zsolnay Verlag, Wien 1997. – Die Gruppe von Lissabon: Grenzen des Wettbewerbs. Die Globalisierung der Wirtschaft und die Zukunft der Menschheit. Luchterhand, München 1997.

⁶ Mit den Kreaturen tritt uns in der Natur ein Anderes entgegen, „das wir in seinem Wesen letztlich nicht zu begreifen in der Lage sind“ (Praetorius/Saladin 1996, 19). – Als Konzepte verweisen Menschenwürde und Kreaturenwürde auf etwas, das jenseits des menschlichen Erkenntnisvermögens liegt. Sie „setzen eine Instanz ausserhalb des Menschen voraus, die dem Menschen oder der Kreatur Würde *verleiht*“ (Praetorius/Saladin 1996, 32). Man braucht diese Instanz nicht theologisch zu deuten; der hier versuchsweise umrissene Gedanke ist auch einer transzendentalen Reflexion zugänglich, die einfach von Bedingungen spricht und offen lässt, ob und gegebenenfalls welcher ein ontologischer Status diesen zukomme.

2. Zur Reichweite der folgenden Ueberlegungen

Die Idee der Würde der Kreatur ist zu einem Thema geworden, das die Köpfe und Gemüter nicht nur von Fachleuten, sondern in breiten Kreisen der Gesellschaft bewegt. Aktualität gewann es in der Schweiz, wie gesagt, mit der Einführung des Begriffs 'Würde der Kreatur' in die Bundesverfassung; so richtig virulent wurde es hier aber erst im Zusammenhang mit der nun hinter uns liegenden Abstimmung über die sogenannte Gen-Schutz-Initiative (7. Juni 1998)⁸. Die nachstehenden Ueberlegungen werden indes nicht einfach auf den Verfassungsbegriff, in welchem das Element 'Kreatur' ja nur einen Teil der Lebewesen (nämlich „Tiere, Pflanzen und andere Organismen“), nicht jedoch alle nichtmenschlichen Wesen in der Natur umfasst⁹, ausgerichtet. Die Engführung, die mit dem Verfassungsbegriff einhergeht, mag für den Regelungsbedarf des Grundgesetzes zweckmässig sein; sie kann jedoch nicht als Massstab einer philosophischen Besinnung dienen, welche die Beziehungen zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Wesen von der Wurzel zu erörtern sucht, also das traditionelle Thema von der Stellung des Menschen im Kosmos aufgreift.

Eine grundsätzlich gehaltene Auseinandersetzung mit der Idee der Kreaturenwürde ist deshalb von Belang, weil deren Begriff ja nicht vom Himmel gefallen, sondern in einem Kontext herangewachsen ist, in dem sich überkommene Werte, Anschauungen und Redeweisen mit besonderen Bedürfnissen und Anliegen einer neuen Lebenssituation verschlingen. Die

⁷ Elmar Holenstein spricht von einem „Leitwert“ (1997 (Anm. 18), 272).

⁸ Die Volksinitiative - eine Verfassungs-Initiative - enthielt, neben heute bereits in Verwirklichung begriffenen Gesetzgebungsaufträgen, drei Verbote: das Verbot der Herstellung, Haltung und Vermittlung transgener Tiere; der Freisetzung gentechnisch veränderter Organismen; der Patentierung von Lebewesen. Die Initiative wurde von allen Ständen (Kantonen) und vom Volk mit einer Zweidrittelmehrheit verworfen.

⁹ Vgl. hierzu - wie aber überhaupt zur ganzen Thematik einer Begründung, Auslegung und Bestimmung der Würde der Kreatur - Ina Praetorius und Peter Saladin: Die Würde der Kreatur (Art. 24novies Abs. 3 BV). Gutachten, hrsg. v. Bundesamt für Umwelt, Wald und Landschaft (BUWAL), Bern 1996, bes. 79-83. Für eine umfangreiche, aus juristischer, dennoch interdisziplinär verpflichteter Sicht verfasste Studie „zum gentechnischen Umgang mit Tieren in der Schweiz unter Berücksichtigung des internationalen Rechtsumfelds“ vgl. jetzt Peter Krepper: Zur Würde der Kreatur in Gentechnik und Recht. Helbing & Lichtenhahn, Basel und Frankfurt am Main 1998.

Aufgabe, die zum Verfassungsbegriff geronnene Intuition kreatürlicher Würde zu interpretieren, ist ihrerseits geschichtlich, also immer wieder frisch zu bewältigen. Die grundsätzlich gehaltene Reflexion wird Aspekte und Perspektiven zutage fördern, welche diesen Auslegungsprozess anregen und nähren. Dies nicht zuletzt bei der Konkretisierung und Anwendung des neuen Verfassungsbegriffs auf nachgeordneten Stufen der rechtlichen Erlasse. In diesem Sinne hoffe ich, mit den folgenden Erörterungen zur Klärung von Bedeutung und praktischen Konsequenzen der Idee der Kreaturenwürde beizutragen.

3. Sprache und Wirklichkeit, eine Erinnerung. Oder: Über die Voraussetzungen im Reden von der Würde der Kreatur

Bevor wir uns einer Sache - einem unbelebten oder belebten Seienden, Ding oder System - zuwenden, um sie zu beschreiben und auszuliegen, haben wir uns, bewusst oder nicht, darauf eingestellt, wie wir dieser Sache begegnen wollen, wie wir zu ihr stehen, was sie, weil wir sie in einem bestimmten Licht sehen, für uns ist. Diese hermeneutische Art und Weise, als Menschen in der Welt zu sein, ist uns geläufig. Sie manifestiert sich unter anderem in der Beschäftigung mit Texten, aber auch bei soziologischen Beobachtungen und Analysen sowie in der intellektuellen und experimentellen Aneignung der Natur durch die exakten Wissenschaften¹⁰.

Vorverständnisse, Vorentscheidungen - transzendente Bedingungen meinerseits - prägen uns immer schon, wenn wir uns anschicken, uns über uns und anderes, das mit uns in der Natur da ist, zu verständigen. Das ist auch so, wenn wir uns mit der Frage befassen, ob wir nur die Menschen oder doch auch andere belebte, ja gar unbelebte Wesen als Träger von Würde ansehen können, wollen oder gar sollen¹¹.

Wer über das Konzept der Würde der Kreatur nachdenken und sprechen will, tut deshalb gut daran, vorweg zu skizzieren, wie er den

¹⁰ Für eine originelle und weiterführende Transposition hermeneutischer Prinzipien und Regeln vgl. Christoph Rehmann-Sutter: Leben beschreiben. Über Handlungszusammenhänge in der Biologie. Würzburg 1996, bes. 358ff. „Leben beschreiben (Rückblick)“.

¹¹ In seiner Vorlesung über die „Kontingenz der Sprache“ hat sich Richard Rorty erhellender Weise mit der praktischen Motivation unseres Sprachgebrauchs und jedenfalls implizit, mit dessen wertenden und normativen Vorprägungen befasst; vgl. ders.: Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt a.M. 1995, 25ff. (stw 981).

Aufenthalt der Menschen in der Natur oder besser: wie er die Natur, in der es die Menschen gibt, auffasst. Das soll denn auch hier ganz knapp geschehen. Mein Verständnis der Welt oder der Natur entspricht jenem, mit dem uns vor 25 Jahren der norwegische Philosoph Arne Naess erstmals konfrontiert hat¹². Naess selber steht beispielhaft für eine Tradition, die sich durch die abendländische Kultur, soweit wir ihr zu folgen vermögen, hindurchzieht: Wir Menschen sind nichts aus der Natur und ihrer Geschichte Herausgelöstes, existieren vielmehr in ihr und durch sie, und zwar jeweils in einem „intrinsischen Beziehungsgeflecht“¹³. Damit ist gemeint, dass wir, was wir sind, immer aus den komplexen Beziehungen zu anderen: Mitmenschen, lebendigen und unbelebten Mitwesen sind. Aus diesen Beziehungen herausgelöst, verlieren wir die Fülle unserer Individualität. Nur in und aus diesen Beziehungen, in entschiedener Entsprechung zu ihnen, handeln wir vernünftig¹⁴. Das aber heisst: Wir verdanken uns - gerade wenn wir unsere Vernünftigkeit ins Werk setzen, also gerade wenn wir unserer spezifisch menschlichen Würde Ausdruck verleihen - immer auch dem, womit wir in Beziehung stehen, was uns vorgegeben ist, was uns praktische Horizonte erschliesst, was uns aber auch begrenzt, indem es uns bedingt. - Statt Arne Naess könnte ich Klaus Michael Meyer-Abich als Spiegel für meine Position benützen. Er ist, anknüpfend an die bekannte Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus in den USA, jüngst für einen „Kommunitarismus der Natur“ eingetreten. Für ein Verständnis des Ganzen der Natur also, in welchem jedes Wesen sein Sein und seinen

¹² Arne Naess: *The Shallow and the Deep. Begründung der Tiefenökologie*, in *Jahrbuch Ökologie* 1997. München 1996, 130-137.

¹³ So A. Naess. Für hilfreiche Erläuterungen vgl. Godela Unsel: *Neue Perspektiven in der ökologischen Bewegung*, in *Jahrbuch Ökologie* 1997. München 1996, 121-129.

¹⁴ „Der Mensch kann die Natur und die Lebensformen, durch die sie repräsentiert wird, nur dann angemessen für sich nutzen, wenn er ihr entspricht, wenn er über das Objektsein der Natur hinaus ihr tieferes Bedingtsein als Geschöpf achtet unter Wahrnehmung ihrer Bedürfnisse. Im Begriff der Entsprechung ist, ähnlich wie im Begriff der Verantwortung, die relationale Grundstruktur der menschlichen Existenz und Vernünftigkeit zum Ausdruck gebracht. Der Mensch kann nur existieren, er kann auch nur seine eigene Menschenwürde voll gestalten, wenn er sich unter Bezug auf das ihn zur Entsprechung Herausfordernde auf die übrigen Lebensformen einlässt, und dies gerade dort, wo er Lebensformen nutzend in Anspruch nimmt.“ (Günter Altner, in *Mitgeschöpflichkeit und Würde der Tiere*, in *Tierschutz vor Gericht. Protokolldienst* 1-98 der Evangelischen Akademie Bad Boll. Bad Boll 1998, 140).

Sinn in und aus den Wechselbeziehungen gewinnt, durch die es mit anderem Seienden verbunden ist¹⁵.

Es gibt in dieser Welt kein Dasein ausserhalb vielfältiger Partnerschaft, so könnte das Fazit lauten. Was ist damit gemeint? - Den Satz verstehen heisst nicht, die Subjekt-Objekt-Spaltung, aus der wir rational reflektierend, nicht herausfinden, in Abrede stellen oder auch nur herabwürdigen. Der Satz ist selber ja nur möglich dank dieser Spaltung: er ist Produkt einer Spiegelung, der Reflexion. Reflexionskraft befähigt uns aber auch einzusehen, dass die trennende Spannung, die sie erzeugt, nicht notwendigerweise unsere praktische Grundeinstellung allem anderen gegenüber, das wir betrachten und besprechen und mit dem wir umgehen, prägen muss. Anderes braucht nicht darin aufzugehen. Gegenstand und damit Objekt potentieller Beherrschung zu sein. Vielmehr belehrt uns näheres und sorgfältiges Zusehen, dass jedes Wesen, dem wir uns zuwenden, es damit unsererseits in seinem Dasein bestimmend, uns wiederum bestimmt. Wenn es uns nicht von sich aus entgegentritt, als ein in seinem Dasein uns Vorgegebenes, vermögen wir nicht zu sein, was wir immer schon sind: Zugewandte. Ob wir uns in theoretischer oder praktischer Weise auf Anderes einlassen, wir hängen in dem, was wir tun, von diesem Anderen immer schon ab. Selbst die Geste des Beherrschens löste sich in nichts auf, wäre da nicht Beherrschbares, das sie ermöglichte - und in die Schranken wies.

Es gibt, so betrachtet, in dieser Welt keine Autarkie, zugleich jedoch auch keinen ontologischen Vorrang, für Menschen nicht, und auch nicht für irgendein anderes Lebewesen. Die offene oder verdeckte Absicht auf totale Herrschaft, deren Echo beispielsweise das Streben nach maximale Sicherheit oder das Dogma der bedingungslosen Pflicht zu Gesundheitsvorsorge sind, erweist sich als ontologischer Irrläufer. Wer dieser Absicht nachlebt, entbehrt des Sinns für die fundamentale Endlichkeit der Menschen; oder aber er braucht sie als Vorwand, um ganz andere Ziele zu verfolgen.

¹⁵ Klaus Michael Meyer-Abich: *Praktische Naturphilosophie des menschlichen Handelns in Grenzen der Natur*, in *Jahrbuch Ökologie* 1997. München 1996, 130-131, bes. 141ff.

Da es mit dem uns vertrauten Sprachgebrauch unvereinbar wäre, von Autarkie auch im Falle von unbelebten Wesen zu sprechen¹⁶, (was nicht gleichviel bedeutet wie die Behauptung, es könne keinen kulturellen Kontext und keine Sprachgemeinschaft geben, in denen die für uns unzulässige Redeweise durchaus sinnvoll wäre), empfiehlt es sich, die Perspektive zu wechseln - die Sache selbst, die wir im Blick haben, bleibt unverändert - und bloss festzustellen, dass alles, was sich in der Natur findet, nur da ist in wechselweiser Verbundenheit mit anderem. Eine Wechselbezogenheit, die für jedes Einzelne essentiell ist. Denn entfällt auch nur eine der Beziehungen im jeweiligen Netz, dessen zentralen Knotenpunkt das einzelne Seiende für sich bildet¹⁷, dann ist es nicht mehr, was es zuvor war. Alles natürlich Gegebene lässt sich als Natur als Inbegriff alles natürlich Gegebenen lässt sich als Naturgemeinschaft ansprechen. In ihr sind, strukturell betrachtet, alle Wesen, insofern sie aus der Bezogenheit auf anderes existieren und so sind, was sie sind, einander gleich. Für uns als vernünftige Wesen, die wir uns den moralischen und rechtlichen Grundsatz der Gleichbehandlung zu eigen gemacht haben, resultiert aus dieser Betrachtung die Forderung, nicht ungerechtfertigt in die identitätsstiftende Wechselbezogenheit von Seiendem - also von unbelebten nicht anders als von belebten Wesen - einzugreifen. Indem wir auf unsere eigene Identität, auf die Erhaltung unseres Selbst im Beziehungsgefüge der Natur pochen, akzeptieren wir, sofern wir uns vom Gleichheitsgrundsatz leiten lassen, den selben Anspruch auf Seiten jedes anderen Wesens, mit dem wir in Verbindung stehen oder treten. Jedes andere Wesen wird uns dann *prima facie* zur Schranke unserer Willkür.

Auf die - im Sinne von Martin Heidegger ursprünglich ethische¹⁸ - Frage nach der Stellung des Menschen in der Natur bezogen, schliesst die eben angestellte Ueberlegung jedenfalls alle Antworten aus, die an einer

¹⁶ Das heisst nicht zugleich, es könne keinen kulturellen Kontext und keine Sprachgemeinschaft geben, in denen die für uns unzulässige Redeweise durchaus sinnvoll wäre.

¹⁷ „Jede Lebensform ist gewissermassen eine optimale Gestalt der wechselseitigen Anpassung.“ Günter Altner 1997 (Anm. 10), 138.

¹⁸ Martin Heidegger : Über den Humanismus. Frankfurt a.M. o.J. (Vittorio Klostermann), 41.

grundsätzlichen Trennung von Mensch und Natur festhalten. Ich denke, dass auch Antworten abgewiesen werden, in denen Kultur nicht als Element der Natur auftreten kann. Was für Antworten haben dann aber Bestand, wenn wir den Gesichtspunkt beibehalten, dem gemäss das, was wir Menschen sind, nicht zureichend erfasst wird, bleibt unsere vielfältige Wechselbezogenheit unbeachtet? Ich will versuchen, eine Teilantwort zu skizzieren:

Wir leben in einer Welt - in der Natur als das produktive Ganze dessen, was wir wahrzunehmen und zu ermessen vermögen - als vernünftige Wesen, insbesondere als Wesen, die der Sprache, der Empfindung und der Sittlichkeit fähig sind; als Wesen auch, die sich als an die Ideen von Wahrheit und Richtigkeit gebunden erfahren; als Wesen schliesslich, die sich in ihrem Dasein entfalten können und behaupten wollen. Dies inmitten von belebtem Seienden, das sein Dasein gleichfalls durchzusetzen sucht, und von unbelebtem Seienden, welches diesem vielfältigen, konkurrierenden wie kooperierenden Streben Voraussetzungen gewährt und Grenzen setzt. In uns zeigt sich das, was ist und west, als Wert, wird für Bewertung und Abwägung zugänglich. Natur, das unermessliche kosmische Geschehen, wird in uns Kultur: Sie gelangt durch uns zur Sprache, wird mit uns politisch, gestaltet sich über uns durch bewusste Eingriffe weiter. Aus der Erfahrung unserer Wirkkraft und im Blick darauf, dass wir auf die Ideen des Guten und des Richtigen wesentlich bezogen sind, werden wir unserer Verantwortung für unser Handeln in der Natur gewahr. Wir erleben aber auch die Begrenztheit unseres Wissens und Könnens. In der Vergegenwärtigung der vielfältigen Wechselbezogenheit, durch die wir werden, was wir sind, erschliessen sich uns einerseits unsere Abhängigkeit, andererseits die relative Eigenständigkeit von allem und jedem, inmitten dessen wir unser Leben fristen. Wir sind in der Lage zu erkennen, dass weder die Natur als Ganzes, der wir ja selber zugehören, noch ihre vielfältigen Manifestationen, zu denen wir zählen, von unserer Willkür und unserer Kraft ursprünglich abhängen. Mit dieser Erkenntnis verbindet sich die Einsicht, dass wir der Natur und ihrer Erscheinungen darum nie mächtig zu werden vermögen. Aus der vernünftigen Erfahrung der lebenspendenden Abhängigkeit und der daseinsfördernden Begrenzung vermag in uns die Grundhaltung der Achtung gegenüber der Natur als Ganzes wie allen ihren Manifestationen gegenüber zu erwachsen - eine Haltung, der die Anerkennung von Würde auf der Seite dessen, was uns bedingt, entspricht. Diese Art inhärenter Würde hängt, das ist evident, nicht von einer teleonom Konstitution des

Seienden ab, ist also nicht auf Organismen beschränkt, kommt jedoch auch diesen zu¹⁹.

Sprechen wir von Würde der Kreatur, haben wir nicht die Natur als Ganzes, sondern bloss ihre Manifestationen im Seienden vor Augen. In der Rede von der Würde der Kreatur spiegelt sich die skizzierte Sicht der Stellung des Menschen im Kosmos. Diese weist neben beschreibenden offensichtlich auch wertende, durch menschliche Vernunft vermittelte normative Elemente auf, so den Satz der Gleichbehandlung und das Prinzip der Achtung, in ihm die Anerkennung eines inhärenten Wertes, eines Eigenwertes des jeweils Geachteten. Das Reden von Würde ist nichts weiter als Reflex dieser Achtung. 'Würde' ist allerdings nicht *flatus vocis*, sondern stützt sich, wie die Achtung selber, auf ein *fundamentum in re*. Die angesprochenen normativen Elemente bleiben ihrerseits insofern vernünftig, als sie dem Diskurs und damit einer auf Verständigung zielenden Kritik offenstehen.

4. Würde als Ausdruck der Unverletzlichkeit

In den Kommentaren zum Ausdruck 'Würde der Kreatur', wie er sich in Art. 24 novies Abs. 3 BV findet, wird zurecht darauf hingewiesen, dass mit Menschenwürde und Kreaturenwürde nicht identische Würde zur Sprache komme²⁰. Die Würde eines der Autonomie und der Sittlichkeit fähigen Wesens ist nicht mit der Würde eines Wesens gleichzusetzen, wel-

¹⁹ Diese hier sehr knapp gehaltenen Erörterungen verdanken sich offensichtlich dem Gespräch und der Auseinandersetzung mit zahlreichen Autorinnen und Autoren - dem Lernen im Gespräch. Für Literaturangaben verweise ich auf Anmerkungen und Bibliographien in zwei neueren Abhandlungen: Dignitas universalis - Versuch, von der Würde auch nichtmenschlicher Wesen zu sprechen, in Ethik in der Schweiz, hg. v. H. Holzhey und P. Schaber. Zürich 1996, 136-151; Natur als Grundlage universaler Ethik, in Natur- und Technikbegriffe, hg. v. K. Gloy. Bonn 1996, 234-265.

²⁰ Rainer J. Schweizer und Peter Saladin: Kommentar zur Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft. Art. 24novies (Stand Mai 1995). Basel, Zürich, Bern 1996, 1-73. - Ina Praetorius und Peter Saladin: Die Würde der Kreatur (Art. 24novies Abs. 3 BV), hg. v. Bundesamt für Umwelt, Wald und Landschaft (BUWAL). Bern 1996 (Schriftenreihe Umwelt Nr. 260). - Philipp Balzer, Klaus Peter Rippe, Peter Schaber: Was heisst Würde der Kreatur? Hg. v. BUWAL. Bern 1997 (Schriftenreihe Umwelt Nr. 294). - Antoine F. Goetschel: „Würde der Kreatur“. Eine Stellungnahme zum Expertenbericht verfasst von Ph. Balzer, K. P. Rippe und P. Schaber. Zürich 1998.

chem die genannten Eigenschaften fehlen²¹. Dennoch gilt, gerade auch aus der Sicht der Gesetzgebung, dass ein und derselbe Ausdruck, der im gleichen Zusammenhang mehrfach auftaucht, nicht gänzlich Unterschiedliches bedeuten kann. Wenn 'Würde der Kreatur', was anzunehmen ist, in Analogie zu 'Würde des Menschen' gebildet wurde, dann muss es ein *tertium comparationis* geben. Das heisst, es liegt ein Bedeutungskern von Würde vor, der in beiden Ausdrücken das gleiche semantische Fundament errichtet.

Der Ausdruck Menschenwürde, wie er in internationalen und nationalen Deklarationen und Pakten gebraucht wird und wie er bald täglichen Protesten gegen die Verletzung von Menschenrechten zugrunde liegt, wird in seiner Bedeutung nach wie vor geprägt von Immanuel Kants Ueberlegungen. In der dritten Formulierung des kategorischen Imperativs sticht bekanntlich das Verbot der durchgängigen Instrumentalisierung von Menschen hervor²². Auch wo Menschen zum Mittel für bestimmte Zwecke gemacht werden müssen, dürfen sie doch nie ihrer Selbstzwecklichkeit, ihrer Befähigung zu Autonomie und damit zu Sittlichkeit beraubt werden. Die Anerkennung ihrer Würde impliziert die Unverletzlichkeit ihrer Autonomie, dessen, was sie im innersten Kern und ureigentlich sind. Wird dieser Würdebegriff *per analogiam* auf nicht menschliche, *eo ipso* der Sittlichkeit und jedenfalls einer vergleichbaren

²¹ „Je höher die Entwicklung eines Organismus ist, umso grösser sind seine Ansprüche bezüglich Würde.“ (Hans Ulrich Germann: Gentechnik im ausserhumanen Bereich. Zur politisch-rechtlichen Regelung in der Schweiz. ISE-Texte 1/98, in Reformierte Presse. Beilage zur Wochenzeitung der Evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz. 15.5.1998, 7). - Die Formulierung Germanns lässt erkennen, dass nicht die Würde - oder wenigstens deren Kerngehalt - für unterschiedlich erachtet wird, sondern der jeweilige Anspruch unterschiedlicher Naturwesen auf ein und dieselbe Würde. Skalierbar ist somit der Anspruch jeweiliger individueller Wesen auf Ausgestaltung und Ausdruck von Würde. Nicht, ob ein natürliches Wesen überhaupt Würde besitzt, steht in Frage; zu lösen ist vielmehr das Problem, welches die dem jeweiligen natürlichen Wesen angemessene Ausformung von Würde sei, die den das Prinzip der Kreaturenwürde beachtenden Menschen verpflichtet, so dass er sie zulassen, bewahren und fördern soll.

²² Zur Erinnerung: „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst.“ (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Ausg. A, 1785 und B, 1786 66f.).

Autonomie nicht fähige Wesen übertragen²³, bleibt Unverletzlichkeit des innersten Kerns dieser Wesen als semantisches Grundelement erhalten²⁴. Wer von Würde der Kreatur spricht, hat solche Unverletzlichkeit vor Augen. Um sie beachten zu können, muss er sich zuvor auf das hier und jetzt in seiner Unverletzlichkeit anzuerkennende Wesen einlassen; er muss diesem, es als es selbst sein lassend, begegnen, sich von ihm ansprechen lassen, um seines Wesenskerns gewahr zu werden. Nicht der objektivierende, verfügende, beherrschende Zu- und Eingriff ist dabei hilfreich, sondern umsichtige Offenheit. Eine Offenheit zwar immer unter den hermeneutischen Bedingungen des Vorverständnisses und des Vor-Urteils, aber so, dass Belehrung und damit Veränderung dieser Bedingungen möglich bleiben. Allein auf diese Weise gelangt der durch Kreaturenwürde Verpflichtete in den Stand, natürliche Wesen in adäquater Weise zu beschreiben, beschreibend in ihrem Wesenskern zu erfahren und diesen in der Folge vor Verletzungen zu hüten.

In beiden Fällen: bei Kreaturenwürde nicht anders als bei Menschenwürde, stecken im Würdebegriff zwei Bedeutungselemente: Anerkannt wird ein inhärenter, willkürlicher Verfügung nicht zugänglicher, darum in einer Ontologie, die nicht auf Herrschaft und Hierarchie angelegt ist, zur Sprache zu bringender Eigenwert; zugleich aber ist die

²³ Den Begriff 'Autonomie' so eng zu fassen, dass er sich nur auf Menschen anwenden lässt, erscheint auf dem Hintergrund heutiger Kenntnisse über Bewusstsein, Psyche und Verhalten von Tieren weder zweckmässig noch angemessen. Wer also Würde mit Autonomie verbindet, wird genötigt, bei vielen Lebewesen Würde, wenn auch eine je besondere, anzuerkennen. - Im übrigen hat man, selbst wenn man akzeptiert, dass Menschen über einzigartige mentale Fähigkeiten und Handlungsspielräume verfügen, doch „auch allen Grund skeptisch zu fragen, wie autonom (alias frei) die von den Menschen getätigten 'Präferenzen zweiter Ordnung' wirklich sind“ (Elmar Holenstein: Gott und die Würde der Kreatur in der Schweizerischen Bundesverfassung, in *Homo naturaliter religiosus*, hg. v. F. Stolz, Bern etc. 1997, 280; vgl. in diesem Zusammenhang die Seiten 279-282).

²⁴ Einem anderen Ansatz folgen, wie in Anm. 3 angedeutet, Ph. Balzer, K.P. Rippe und P. Schaber. Was sie als Minimalkonzeption der Menschenwürde herausarbeiten - das moralische Recht, nicht erniedrigt zu werden - , lässt sich nicht ohne Schwierigkeiten, für manche überhaupt nicht auf nichtmenschliche Wesen übertragen. Für sie wird die Idee des inhärenten Wertes: der Gedanke, wonach jedes Lebewesen ein eigenes Gutes hat, dem in Güterabwägungen um seiner selbst willen unbedingt Rechnung zu tragen ist, massgebend, wenn sie die Kreaturenwürde näher zu bestimmen und zu konkretisieren suchen.

Rede von Würde Aufforderung, die Anerkennung dieses Eigenwertes im faktischen Umgang mit den Trägern von Würde praktisch zu bewähren. Bei Kreaturen- wie bei Menschenwürde kann die Würde des jeweiligen Trägers durch Missachtung verletzt und durch Beseitigung des Trägers in ihrer individuellen Erscheinung zerstört werden.

Im Blick zurück auf die Ausführungen zur Existenz in Wechselbeziehungen wird erkennbar, dass auch im Falle nichtmenschlicher Wesen die Aufforderung, fundamentale Unverfügbarkeit zu achten, sinnvoll ist: Das, womit ich in Beziehung stehe, geht nie auf in der Beziehung zu mir, sondern ist, was es ist, aus Wechselbeziehungen auch zu Anderen, zu mir Fremden. In diesen mich nicht unmittelbar berührenden Wechselbeziehungen zu Anderen ist es dieses besondere Wesen, dem ich belegend verbunden bin, so dass es mich mit zu dem macht, der oder die ich bin. Ich selber verletze mich in dem, was ich bin, beeinträchtige oder zerstöre ich die Wechselbeziehung zu einem Anderen, das meine Identität mitprägt. Und zwar verletze ich mich im gleichen Zuge, da ich das mir Belegend in seinen vielfältigen Beziehungen zu Anderen beeinträchtige. Jedes Andere, zu dem ich in Beziehung stehe, bietet mir Entfaltungsmöglichkeiten und grenzt mich ein; zugleich reicht es selber weit über mich hinaus. Nur wenn ich seine Eigenheiten praktisch honoriere, anerkenne ich es in seiner Unverletzlichkeit.

5. Ist „Würde der Kreatur“ nicht ein Missbegriff?

Nachdem wir uns der Unverletzlichkeit als des semantischen Kerns des Würdebegriffs vergewissert haben, wollen wir uns, wiederum nur kurz, in den konkreten Verhältnissen umschauen, in denen wir und andere Lebewesen in der Natur da sind. Wir haben Wichtiges schon angedeutet. Im Alltag gilt, was Albert Schweitzer bekanntlich folgendermassen ausdrückt hat: „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will“²⁵. Wie alle Lebewesen, vermögen auch wir Menschen unser Leben nicht zu fristen, ohne andere Wesen, lebende wie unbelebte, zu beeinträchtigen.

²⁵ Der Satz aus dem Jahre 1963 ist leicht zugänglich in Albert Schweitzer: *Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*, hg. v. H. W. Bälz, München 1988, 21.

tigen und zu zerstören²⁶. Ist es da nicht widersinnig, der Kreatur schlechthin Würde zuzubilligen, schärfer: von Anerkennung dieser Würde zu sprechen und damit die Unverletzlichkeit aller Seienden zum Handlungsprinzip von uns Menschen zu machen?

Diese Frage ist nur scheinbar berechtigt. Sie verschleiert die komplexen Bedingungen, unter denen wir Menschen als zwar primär auf Selbsterhaltung bedachte, im übrigen aber moralfähige Wesen existieren – als Wesen, die das Eigenste, was sie in dieser Welt vermögen, gerade dann leisten, wenn sie ihr Verhalten nicht ausschliesslich von unwillkürlichen (ich habe bewusst nicht gesagt: von natürlichen) Antrieben steuern lassen. Die Anerkennung des Eigenwertes von Lebewesen entbindet uns nicht von der Notwendigkeit, solche Lebewesen zu beeinträchtigen und zu zerstören, wollen wir leben; das ist richtig. Doch die Feststellung dieser Existenzbedingung entbindet uns ebenso wenig von der uns möglichen Ethik der Achtung, die uns anhält, in Anerkennung der Würde der Kreaturen deren Beeinträchtigung und Zerstörung so weit zu begrenzen, wie es uns im Streben nach einem guten Leben zumutbar ist. Wir verdrängten die *conditio humana*, wollten wir hoffen, mehr leisten zu können, als andere – ob Menschen oder nicht – nach Kräften zu fördern bzw. so wenig wie möglich zu beeinträchtigen. Andererseits propagierten wir eine unnötig egoistische Ideologie, wenn wir aus der „grausamen Notwendigkeit“ – das ist Albert Schweitzers Wort, andere Wesen beeinträchtigen zu müssen, um selber zu leben, wir bräuchten in unserem Handeln, sei es in der Wissenschaft oder sonst in einem Lebensbereich, keinerlei Schranken zu beachten. Durch uns tritt in der Natur Humanität²⁷ auf: jene Haltung, aus der heraus wir uns insbesondere der Schwachen

²⁶ Hierzu besonders eindrucksvoll schon A. Schweitzers Predigt vom 23.2.1919 zu St. Nicolai in Strassburg, in *Die Ehrfurcht vor dem Leben* (Anm. 19), 32-37. Vgl. auch den Erläuternden Bericht zum Vorentwurf „Gen Lex“, Bundesamt für Veterinärwesen, Bern 1997, 26f. – Auch Walter Lesch: *Verletzte Würde, umstrittene Werte und gegensätzliche Interessen. Ethische Rekonstruktionen zur Debatte über die 'Würde der Kreatur'*, in *Würde der Kreatur. Essays zu einem kontroversen Thema*, hg. v. A. Bondolfi, W. Lesch, D. Pezzoli-Olgiani, Zürich 1997, 44.

²⁷ Zum Begriff der Humanität so prägnant wie lehrreich Gotthard M. Teutsch: *Mensch und Tier. Lexikon der Tierschutzethik* (Göttingen 1987, 91-95. – Ders.: *‘Würde der Kreatur’*. Erläuterungen zu einem neuen Verfassungsbegriff am Beispiel des Tieres, Bern, Stuttgart, Wien 1995, hier die ersten beiden Kapitel „Tierschutz. Erbe der Humanität“ (3-11) und „Geschöpfliche Würde“ zu Ende gedachte Humanität (13-15).

annehmen, auf rücksichtsloses Durchsetzen eigener Bedürfnisse und Interessen verzichten, Friedensgemeinschaften, Solidargemeinschaften bilden – jene Haltung, aus der heraus wir die Idee der Kreaturenwürde entwerfen und für deren praktische Wirksamkeit sorgen.

So mag es sein. Das Dilemma, in das wir – offenbar unvermeidlich hineingeraten, drängt uns indessen zu einer weiteren Frage: zur Frage nämlich, ob Würde, unbeschadet ihres Kerngehalts, sich skalieren lasse, so dass in Situationen, da konkrete Würde gegen konkrete Würde steht, Vorrangregeln gebildet, Entscheidungen getroffen und beantwortet werden können.

6. Lässt sich Würde skalieren?

Wir fragen nun: Lässt Würde sich skalieren? Ich behaupte, diese Frage sei falsch gestellt; richtig gewendet, könne sie nur lauten: Wie lässt sich Würde skalieren? Diese Behauptung muss belegt werden:

Mit der Frage, ob Würde sich abstufen lasse, wird offensichtlich die Möglichkeit unterstellt, dass Würde sich nicht skalieren lässt. Dabei wird übersehen, dass Würde zwar auf einen unbedingten, nicht jedoch auf einen absoluten Anspruch verweist²⁸. Als Würde in der Natur kann sie keinem Träger absoluten Schutz gewähren. Rufen wir uns in Erinnerung, warum dem so ist: Seiendes überhaupt, Lebewesen schlechthin und Menschen ganz besonders stehen in dieser Welt so, dass sie sich selber gegenüber anderem Seienden behaupten; essentiell vergänglich, sind sie existentiell vom Konsum anderer Lebewesen und nicht belebter Seiender, die mit in dieser Welt da sind, abhängig. Konkurrenz, Verdrängung und Vernichtung gehören zum Beziehungsgefüge, in dem sie ihr Dasein entfalten. Würde wird nur dann angemessen gedacht, wenn diesen Bedingungen Rechnung getragen wird.

In *extremis* ist die Anerkennung von Würde anderer Mitwesen in der Tat paradox: Wir können eben nicht anders existieren als so, dass wir der Würde anderer Wesen, gesetzt, wir anerkennen sie, zugleich immer zuwiderhandeln. Sofern wir an der Idee der Würde festhalten, zugleich jedoch theoretische wie pragmatische Widersprüche vermeiden wollen, kommen wir gar nicht darum herum, Würde als abstufbaren, als skalierbaren Begriff zu verstehen.

²⁸ So auch die Kommentare zu Art. 24novies BV; vgl. Die Lit. in Anm. 15.

Das ist uns, einenteils, selbstverständlich. Wir stossen uns nicht an der Aussage, das Verhalten von A sei würdiger als das Auftreten von B. 'Würdig' ist kein Adjektiv, das sich nicht steigern liesse. Was für das Eigenschaftswort gilt, übertragen wir ohne Schwierigkeit auf das Subjekt: „A hat mehr Würde als B“ – dieser Satz besitzt für uns, je nach Kontext, guten Sinn.

Andernteils bringt uns die Idee skalierbarer Würde in Nöte. Wir möchten mit dem Begriff 'Würde' ja etwas zum Ausdruck bringen, was nicht verhandelbar ist – um mit Kant zu sprechen: was keinen Preis hat²⁹. Was sich also nicht messen, nicht vergleichen lässt und insofern keiner Skala unterliegt. Wenn wir Menschenwürde als letzten normativen Referenzpunkt unserer Verfassung bezeichnen, haben wir eben dies vor Augen. Sie steht für einen Wesenszug eines jeden Menschen, der sich im Kern weder relativieren noch aufheben lässt. Aus ihm lassen sich Rechte und Pflichten herleiten, die, wiederum in ihrem Kernbereich, für unverbrüchlich gelten. Und wir möchten diese Unverbrüchlichkeit nicht antasten, bietet sie uns doch Gewähr dafür, dass Menschen nie vollständig instrumentalisiert werden dürfen; dass also alles getan werden muss, ihnen auch unter ungünstigsten und beengendsten Existenzbedingungen einen Raum für Selbstbestimmung zu bewahren.

In ihrer Studie zur „Würde der Kreatur“ haben Philipp Balzer, Klaus Peter Rippe und Peter Schaber³⁰ eine hilfreiche Unterscheidung systematisiert, die zuvor schon Michael J. Meyer in der „Encyclopedia of Ethics“ getroffen hatte³¹. Sie trennen inhärente Würde von kontingenter Würde. Inhärente Würde kann nicht angeeignet werden, aber auch nicht verloren gehen; sie ist jedem Träger in gleicher Weise eigen. So die Menschenwürde als jener normative Referenzpunkt, von dem eben gesprochen wurde. Inhärente Würde, so ist zu schliessen, lässt sich nicht skalieren. Anders kontingente Würde. Sie kommt ihren Trägern in unterschiedlichem Masse zu, je nach deren Eigenheiten, Funktionen, Leistungen und Verdiensten. Abhängig vom gesellschaftlichen Ort eines Trägers und von dessen Aufgaben, ist sie sozialer Natur. Bezogen auf die

²⁹ I. Kant (Anm. 17). A und B 77.

³⁰ 1997 (Anm. 13 und 24), 18-20.

³¹ Michael J. Meyer: Dignity, in Encyclopedia of Ethics, hg. v. L. C. Ch. B. Becker. New York und London 1992, Band I, 262-264.

Art und Weise, wie der Träger sich Dritten gegenüber präsentiert, etwa in Rede, Kleidung und Auftritt, trägt sie expressiven Charakter. In Verbindung mit unseren Wahrnehmungs- und Empfindungsvermögen, bezogen auf Partner und Dritte, kann die Rede von Würde einen ästhetischen Wert ins Spiel bringen. Ganz offensichtlich lässt sich so verstandene kontingente Würde ohne die Gefahr der Paradoxie skalieren.

Die getroffenen Unterscheidungen sind in der Tat hilfreich. Sie ergänzen andere Unterscheidungen, die Friedo Ricken vor Jahren im Rückgriff auf die *scala naturae*, diese ontisch interpretierend, vorgeschlagen hatte, um das Würdekonzepkt zu retten³². Letztlich eröffnen alle diese Unterscheidungen aber doch keinen Weg aus der existentiellen Aporie, in die wir mit dem Würdekonzepkt geraten. Unter der Bedingung knapper Ressourcen – sie gehört mit zur schon angesprochenen *conditio humana* – kommen wir nicht darum herum, individuelle Ansprüche vorzuziehen bzw. hintanzustellen. Die gleiche inhärente oder intrinsische Würde schützt in extremen Fällen Einzelne nicht davor, zum Vorteil anderer geopfert zu werden. Das geschieht nicht nur faktisch und unreflektiert, etwa im Verdrängungs- und Ausschlussprozess, der sich mit der theoretischen und praktischen Hegemonie der Marktwirtschaft verbindet; es kann durchaus auch kalkuliert und verantwortet vorkommen, in sogenannten Rettungsbootsituationen, die ja nicht auf Seenot beschränkt sind.

Wird damit aber Würde nicht doch zu einem Unbegriff, und zwar gleichgültig, ob wir ihn im humanen oder im ausserhumanen Bereich verwenden? Zu einem Unbegriff deshalb, weil er uns in einer Illusion gefangen hält oder eben in eine unerträgliche Paradoxie verstrickt?

Ein zweites Mal möchte ich diese Frage verneinen. Als Begründung dient mir zunächst ein einfaches Argument: Wenn wir den Gedanken fähig lassen, dem gemäss alles, was in dieser Welt da ist, von sich aus da ist und darum nicht darin aufgehen kann, den Menschen als Mittel für die Erlangung beliebiger Zwecke zu dienen – lassen wir also diesen Gedanken fallen, dann gibt es keinerlei Einschränkungen bezüglich der Gegenstände, die wir zu Mitteln machen, bezüglich des Ausmasses solcher

³² Friedo Ricken: Anthropozentrismus oder Biozentrismus?, in Theologie und Philosophie 62, 1987, 18-20. - Vgl. hierzu auch - sowie überhaupt zum Paradox konfliktueller Existenz und der damit verbundenen ethischen Spannung, Verf.: Transgene Tiere - Skandal oder Chance? Von der Notwendigkeit, auch in der Ethik mit Gegenläufigkeiten zu leben, in Zeitschrift für Schweizerisches Recht 110, 1991, 301-350, bes. 337-342.

Instrumentalisierung, bezüglich schliesslich der Art und Weise, in der wir diese Instrumentalisierung vollziehen. Und es gibt dann auch keine ausserhalb unseres Beliebens liegende Schranke, die uns hindert, uns selber und unsere Mitmenschen zu Gegenständen umfassender Instrumentalisierung zu machen. Diese zerstörerische Anarchie ist, darüber gibt es wohl kaum Streit, allgemein unerwünscht. Aber schon der kleinste Schritt aus ihr hinaus erfordert zu seiner Rechtfertigung die Anerkennung eines Wertes, einer Idee, welche der Vorstellung inhärenter Würde entspricht. Das Ergebnis dieses ersten Argumentes lautet: Widersetzen wir uns der skizzierten, an sich denkbaren zerstörerischen Anarchie, ist der Würdebegriff sinnvoll und zweckmässig.

Dem zweiten Argument, das ich vorbringen möchte, liegt folgende Überzeugung zu Grunde: Der Umstand, dass Abwägungen sich mühevoll gestalten und in vielen Fällen nicht zu einer rundum befriedigenden Lösung führen, gibt keinen guten Grund ab dafür, auf Abwägungen überhaupt zu verzichten. Das Argument bezieht sich auf die Vernunftnatur der Menschen und postuliert die Pflicht, der eigenen Vernünftigkeit zu entsprechen, d. h. diese praktisch wirksam werden zu lassen, auch unter nicht eindeutigen, schwierigen, widersprüchlichen Bedingungen. Auch und gerade dann, wenn es sich darum handelt, in Reichweite und Tiefe nicht klar bestimmte Prinzipien in situationsgerechte Praxis umzusetzen. Im Lichte dieser Überlegung werden die Ausdrücke 'Menschenwürde' und 'Würde der Kreatur' als Grenzbegriffe interpretierbar. Es sind dies Begriffe, welche unserer Willkür Grenzen setzen, indem sie diese auf intrinsische Werte verweisen, die ihr auch dann nicht zur Disposition stehen, wenn sie gegen sie verfahren muss; Werte mit eigenem ontologischem Status, die, gerade weil sie menschlichem Belieben und Verfügenkönnen letztlich entzogen bleiben, Respekt heischen; Werte, die *prima facie* zu Distanz, zu Rücksicht und Umsicht, aber auch zu Verzicht verpflichten, soweit dieser nicht Güter betrifft, die für unsere eigene Existenz unabdinglich sind.

Wird Würde so als Grenzbegriff verstanden, dann bleibt der Weg offen dafür, in jeder Handlungssituation neu zu bestimmen, in welcher Weise der inhärenten Würde von Wesen, mit denen wir umgehen, Rechnung getragen werden kann und soll. Würde als Grenzbegriff fungiert als „ein dynamisches Prinzip kreativer Welterschliessung und geschichtlicher Verantwortung“³³. Da aber der Würdebegriff *prima facie* nichts an

³³ Walter Lesch 1997 (Anm. 20), 40.

seiner Schärfe verliert, bleibt Instrumentalisierung eines Würdeträgers zunächst einmal ausgeschlossen. Der Begriff, praktisch umgesetzt, nötigt dazu, vorweg mit guten Gründen nachzuweisen, dass eine geplante Instrumentalisierung unabdinglich und, mit Blick auf das Gesagte, existenznotwendig³⁴ ist. Rechtfertigung ist dabei kein innersubjektives Geschehen; ihr Forum ist vielmehr die Gemeinschaft aller Betroffenen, und zwar auch der unmittelbar Betroffenen, wo nötig ihrer Stellvertreterinnen und Anwälte. Gute Gründe, die eine Instrumentalisierung zulassen, sind deshalb immer nur Gründe, die in jener Gemeinschaft der Betroffenen aufgrund einer tatsächlich geführten Auseinandersetzung Anerkennung gefunden haben. Ohne solche Anerkennung bleibt Instrumentalisierung unerlaubt, ob sie nun in öffentlichen oder in privaten Institutionen erfolge. Genau dies ist die moralische Wirkung und, wo wir diese ernst nehmen, also gesellschaftlich und politisch umsetzen, die rechtliche Wirkung der Idee der als Grenzbegriff verstandenen Würde – gleichgültig, ob diese im Bereich des Menschlichen oder in jenem der nichthumanen Wesen zu Ausdruck und Anerkennung gelange.

Nicht Missbegriff, sondern hilfreiches Mittel im Einsatz für artenübergreifende, ja umfassende Humanität ist das Konzept der Kreaturenwürde – ein Konzept, mit dessen Entwurf und Umsetzung die Menschen jene Würde aktualisieren und bewahren, die für sie spezifisch ist, die also gerade nur sie auszeichnet.

³⁴ Für eine erste Erläuterung der Bedeutung von 'existenznotwendig' vgl. Verf. 1996 (Anm. 19), 149.

SÉANCE DU 1^{ER} OCTOBRE 1998

SCIENCE ET RESPONSABILITE

(PHYSIQUE, CHIMIE, BIOLOGIE, MÉDECINE, APPLICATIONS)

par

Edmond Wagner

Introduction

1. Les particularités de la méthode scientifique
 - 1.1 L'esprit scientifique
 - 1.2 La méthode et le but de l'investigation scientifique
 - 1.3 Les limites de la connaissance scientifique
2. Activité scientifique et responsabilité
 - 2.1 La responsabilité fait partie de la nature humaine
 - 2.2 La liberté de la recherche scientifique et la responsabilité
 - 2.3 Règles d'orientation principales
3. Avantages et nécessité de la recherche scientifique
 - 3.1 Sciences de la nature et technique
 - 3.11 Considérations générales
 - 3.12 Quelques avantages de l'émancipation sc.
 - 3.2 Avantages de la recherche scientifique en biol. et méd.
4. Les dangers de la recherche et de ses applications
 - 4.1 Physique, chimie, technique
 - 4.2 Les dangers de la recherche et des applications
 - 4.21 La procréation médicalement assistée
 - 4.22 Analyses, test, expériences scientifiques
 - 4.23 La manipulation génétique et l'eugénisme
5. Science (recherche et application) et responsabilité éthique
 - 5.1 La méthode scientifique et l'éthique de recherche
 - 5.2 Une éthique partielle (Partialethos)
 - 5.3 Nécessité de la responsabilité individuelle et collective
6. Conclusion
 - 6.1 Conséquences pour le scientifique
 - 6.2 Conséquences pour le commun des citoyens
 - 6.3 Retour à une éthique pour tous les hommes

Bibliographie sommaire

L'évolution spectaculaire de la physique au vingtième siècle nous a menés, d'un côté avec la Relativité Restreinte (1905) et avec la Relativité Générale (1915), à la vertigineuse conquête intellectuelle de l'infiniment grand, et, d'autre part, avec le développement révolutionnaire de la physique quantique, à l'exploration de l'infiniment petit, donc du subatomique. Puis l'aventure scientifique nous a proposé d'exaltantes théories sur l'origine, la constitution et l'évolution de l'univers, donc sur l'éclaircissement de nos propres origines les plus lointaines.

D'autre part, les sciences de la vie et de la santé nous ont également gâtés par deux révolutions impressionnantes. D'après Jean Bernard, la révolution thérapeutique, débutant avec la découverte des sulfamides, permettait à l'homme de triompher, après des siècles d'impuissance, „de la tuberculose, de la syphilis, des grandes septicémies, des affections des glandes endocrines, des désordres de la chimie des humeurs“. Cette révolution thérapeutique concerne „l'éthique de l'application des progrès récents au traitement, à la prévention des maladies, l'éthique de la recherche clinique“. A son tour, la révolution proprement biologique, plus récente et foncièrement rationnelle, illustrée par la découverte du code génétique et des lois simples présidant à la formation de la vie, a conduit à la pathologie moléculaire dominant toute la médecine. Cette révolution génotechnologique confère à l'homme les trois maîtrises de la reproduction, de l'hérédité et du système nerveux. Elle concerne l'humanité tout entière.

En troisième lieu, voici la technique en tant qu'application de la science théorique. Par l'exploitation de l'énergie nucléaire, par l'invention de machines à calculer et à apprendre, bref, par la programmation et l'informatique, mais aussi par la conquête de l'espace, pour ne citer que quelques réussites spectaculaires, elle a considérablement facilité et modifié notre vie, tout en suscitant des menaces effrayantes.

La plupart des connaissances scientifiques et de leurs applications se sont révélées avantageuses, sinon indispensables pour la vie des particuliers, pour la société ainsi que pour le progrès de nos connaissances et pour l'amélioration de notre existence. Mais d'autres demeurent menaçantes et risquent même de détruire l'humanité actuelle (énergie nucléaire, génotechnologie). Que faire dans cette situation? La bonne réponse présuppose une analyse préalable de la méthode scientifique pour en déterminer les particularités et les limites, mais aussi pour souligner les conséquences que cette situation impose aux hommes.

1. LES PARTICULARITES DE LA METHODE SCIENTIFIQUE.

1.1 L'esprit scientifique.

Il comprend plusieurs aspects importants:

1. La foi en la science. Le scientifique a confiance dans l'existence d'un ordre universel qui est accessible à notre esprit et rend donc le monde intelligible. Cet ordre, il en est convaincu, s'exprime par des lois universelles, déterministes ou statistiques, traduisant des relations universelles et nécessaires entre les phénomènes. Cette croyance en l'ordre de la nature, ordre déterministe ou statistique, est un postulat de recherche, une hypothèse de travail indispensable.

2. L'esprit critique. Le scientifique se défie des hypothèses et opinions individuelles non confirmées par l'expérience positive; son esprit critique s'oppose tant au dogmatisme qu'au scepticisme, aux passions et aux partis pris; il est prêt à reviser même des principes supposés définitivement acquis. Et ce doute se montre fécond.

3. L'objectivité. Elle ne réside pas dans la prétention de connaître les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais dans la recherche de la confirmation des hypothèses par les phénomènes et dans l'accord des esprits critiques. L'idée d'une science absolument objective est un idéal dont le scientifique tente de se rapprocher sans l'assurance de l'atteindre complètement.

4. L'esprit positif. Tout en sachant qu'aucune connaissance scientifique n'est définitivement vérifiable, mais seulement confirmable, le scientifique se soumet aux faits dont il tâche de ne négliger aucun. A cela s'ajoute la précision et la rigueur du raisonnement tant dans les déductions que dans l'organisation de l'expérience. Cependant, la découverte de faits et de telles idées fécondes se fait souvent à l'improviste.

Bref, selon M.Gex, l'esprit scientifique „aime la vérité d'une manière désintéressée, il use de l'imagination, il a foi en la science, il est critique, positif, il vise à l'objectivité, à la précision et à la rigueur“.

1.2 La méthode et le but de l'investigation scientifique.

1. L'objet de la recherche. La science constitue une manière d'investigation des phénomènes conforme à la méthode dite inductive. La constatation de problèmes, suggérés soit par l'observation de faits soit par des difficultés surgissant au sein d'une théorie, suscite des hypothèses (lois ou

théories présumées) permettant, le plus souvent par l'intermédiaire de règles de correspondance, la déduction de conséquences dont la comparaison avec les faits réellement constatés conduit soit à la confirmation soit à la réfutation des propositions initiales. L'application de l'hypothèse à d'autres domaines de faits suscite généralement des problèmes nouveaux etc.

L'objet de la recherche scientifique, ce sont les phénomènes, c.-à-d. le réel tel qu'il se présente à nos instruments d'observation et de mesure. Précisons que le recours systématique à des procédés de mesure réduit la démarche scientifique à l'exploration des seules structures quantitatives des phénomènes et à en négliger les aspects qualitatifs et le substrat des aspects mesurables.

2. Le fait scientifique. Le fait scientifique n'est pas le fait concret dans toute sa richesse (p.ex. telle pomme précise), mais il est le résultat d'un processus de dépouillement et d'abstraction (masse, plan incliné, corps électrisé). En outre, c'est un fait mesuré, éventuellement corrigé, exprimé dans le langage mathématique. Ainsi, tel bâton plongé dans l'eau est un fait concret, mais le physicien n'en retient que le rapport de la mesure de l'angle de réfraction au nombre indiquant la densité du liquide. Ajoutons que le fait scientifique est un fait qui se répète, car il n'y a de scientifique dans un fait que ce qui peut entrer dans une loi valant pour tous les cas semblables du présent, du passé et de l'avenir. Enfin, le fait scientifique demeure finalement le résultat d'une interprétation à partir d'un paradigme préconçu (Kuhn), de sorte qu'il n'a de sens qu'à l'intérieur d'une théorie.

3. Le but de la science. Il réside dans la découverte de lois, c.-à-d. de relations universelles et constantes servant à l'explication de phénomènes connus et à la prévision de phénomènes encore inconnus. A son tour, l'explication scientifique consiste dans la déduction de faits à partir d'un état initial, admis tel quel, à l'aide d'au moins une loi. De leur côté, les lois s'insèrent dans un contexte théorique englobant et cohérent destiné à systématiser, à coordonner, à expliquer les lois connues d'un domaine et à en prévoir d'autres.

4. Nature du savoir scientifique. La science progresse par un cycle dynamique qui ne touche jamais à sa fin: toute solution de problèmes entraîne d'autres. Le schéma de cette recherche revêt le caractère d'une implication logique (si...alors). Mais, comme la confirmation du conséquent d'une implication n'est pas une garantie de la vérité de l'antécédent

la connaissance scientifique demeure toujours un savoir hypothétique provisoirement confirmé ou non encore réfuté (Popper).

1.3 Les limites de la connaissance scientifique.

Cette méthode a procuré à l'homme un tas inimaginable de connaissances sérieuses et elle a tant contribué au bien-être matériel et spirituel de l'humanité. Mais cette même méthode, source de succès vraiment impressionnants, impose à la connaissance scientifique non seulement certaines particularités, mais encore des limites significatives.

Voici quelques problèmes qui échappent à la méthode scientifique. D'abord, la science ne cherche pas à connaître la nature des choses, mais les seules structures quantitatives des phénomènes et les lois qui les régissent. Ainsi la microphysique ne se demande pas quelle est la nature d'un électron, d'un proton, d'un neutron, d'un quark ou d'un boson x , mais par quels paramètres quantitatifs (masse, charge, spin) ils se caractérisent.

Ensuite, nous avons vu que l'explication scientifique implique au moins une loi et qu'elle part d'un état initial qui, au cours du progrès, se ramène le plus souvent à des états antérieurs que le scientifique accepte tels quels. Par conséquent, l'explication de l'état initial proprement dit (p.ex. de l'explosion primitive) ou celle de la (des) loi(s) fondamentale(s) et, a fortiori, la recherche de la raison d'être des phénomènes échappent à la méthode scientifique. Ainsi, l'astrophysique essaie de nous expliquer l'évolution de l'univers à partir des conditions initiales et des lois fondamentales telles qu'elles se sont présentées à 10^{-43} sec. après l'explosion initiale. Mais la raison d'être de cette explosion, la raison d'être des conditions initiales et de leurs rapports (p.ex. de la constante de Planck, de la masse et de la charge des électrons ou des quarks, du rapport entre les quatre forces fondamentales ou des propriétés de l'espace-temps), ainsi que de la raison d'être de la ou des loi(s) fondamentale(s) échappent à la science.

Il en est de même de la fin des choses. La science présuppose que les lois du réel continuent à s'appliquer indéfiniment de la même manière dans les mêmes circonstances, sans orientation téléologique transcendante ou immanente, sans but fixé d'avance. Du même coup, toute question portant sur le sens de cette évolution (p.ex. le sens de notre vie, le sens de l'évolution sociale ou de l'expansion de l'univers) se dérobe à la science. Pour elle, tout arrive à partir de conditions initiales sous l'effet du hasard (des relations d'incertitude ou de mutations) et de la nécessité (lois).

Enfin, la science ne saurait justifier des valeurs ni des obligations ou interdictions éthiques, car l'exploration de ce qui est ne pourra justifier ce qui doit être. Monod reconnaît franchement que „la science ignore les valeurs: la conception de l'univers qu'elle nous impose est vide de toute éthique“. Le bien et le mal échappent donc à la science. Mais de nos jours, l'acquisition de connaissances ne se laisse plus séparer des multiples possibilités et tentatives d'application et de réalisation pratique qui relèvent de l'éthique. Nous commençons à comprendre que nous n'avons pas le droit, voire que l'éthique nous interdit de réaliser certaines choses que la science nous permet de faire. Nous voilà au problème de la responsabilité qui ne relève pas de la science, mais de l'éthique et qui constitue le fond de notre sujet.

2. ACTIVITE SCIENTIFIQUE ET RESPONSABILITE.

2.1 La responsabilité fait partie de la nature humaine.

1. L'homme, doté de raison et de cœur, se caractérise par une dimension foncièrement culturelle. Avec l'avènement de l'homo sapiens, l'hérédité génétique, seul mode de transmission des caractères organiques, se dédouble d'une hérédité culturelle qui détermine autant la spécificité humaine que notre constitution physiologique. Voilà pourquoi, depuis l'éclosion de la pensée réfléchie, une atmosphère civilisatrice toujours plus intense, formée de valeurs religieuses, morales et esthétiques, d'idées philosophiques, de théories sociales, mais aussi de connaissances scientifiques, s'est lentement tissée autour de notre globe.

Mais ce même être culturel qu'est l'homme demeure aussi, en vertu de sa propre nature, une personne morale obligée d'agir dans la responsabilité à la fois individuelle et collective. Contrairement aux Mammifères supérieurs, chez qui la satisfaction des besoins vitaux (nourriture, reproduction, protection de la progéniture, défense contre les ennemis), relève de programmes instinctifs fixes et héréditaires, l'homme, en ce qui concerne son comportement conscient, doit tout apprendre pour survivre et il doit organiser sa propre vie et celle de la communauté en conscience responsabilité. Et cette responsabilité s'étend aussi au bien-être et à la survie de l'espèce.

Cette responsabilité, nous la comprenons aujourd'hui d'abord comme une responsabilité de la conscience éthique de chacun devant soi-même, comme une auto-responsabilité de soi-même et pour soi-même. Elle

implique une conscience d'obligations, de sens, de valeurs, de buts, de relations. Mais, à côté de la responsabilité individuelle, il existe aussi une responsabilité sociale de l'individu devant la société, une responsabilité de la société à l'égard de ses membres et même une responsabilité collective de la société humaine tout entière. A cet égard, les connaissances acquises nous imposent des responsabilités individuelles et collectives. „Les deux missions les plus nobles de l'homme sont probablement d'accroître la connaissance et de transmettre la connaissance. Mais voici qu'avec le progrès de la connaissance, une troisième mission apparaît, à savoir le bon usage de la connaissance, le devoir de favoriser les effets heureux, d'en limiter les effets pervers“ (Jean Bernard). Et, comme la science et la technique pourraient aujourd'hui menacer toute la nature et mettre en question la vie des générations futures, Hans Jonas propose d'étendre la portée de l'impératif catégorique de Kant: „Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden“.

2.2 La liberté de la recherche scientifique et la responsabilité.

Cette responsabilité concerne-t-elle aussi la liberté de la recherche scientifique? Certes, la liberté de la recherche scientifique est inséparable de la liberté de pensée. Nous verrons que les progrès étonnants de la science n'enrichissent pas seulement nos connaissances d'une manière prestigieuse, mais qu'ils apportent à l'homme des avantages inouïs. Le respect de la science s'impose donc. Mais ce respect n'est pas absolu. Surtout dans telles applications ou dans des recherches orientées vers telles applications, la liberté de la science reste subordonnée au respect des Droits de l'Homme et de la dignité de la personne humaine. Certes, la liberté de la recherche scientifique se fonde également sur les Droits de l'Homme, mais, encore une fois, cette liberté n'est pas absolue et elle trouve comme limite les droits fondamentaux de la personne, notamment le droit à l'identité et à l'intégrité personnelle. „L'intérêt et le bien-être de l'être humain doivent prévaloir sur le seul intérêt de la société et de la science“ (Convention Européenne, art.2). „Aucune recherche ne saurait prévaloir sur le respect des droits de l'homme, des libertés fondamentales et de la dignité humaine“ (Rapport des experts). Encore une fois, la protection de la dignité, de l'identité ainsi que le respect de l'intégrité de la personne humaine l'emportent en principe sur les résultats de la recherche scientifique. Les exceptions admises concernent les intérêts collectifs (p.ex. la

sécurité publique) et la protection des droits et des intérêts d'autrui. De quelles valeurs fondamentales et de quelles règles d'orientation le scientifique peut-il donc s'inspirer pour apprécier le statut éthique de ses recherches ?

2.3 Règles d'orientation principales.

Nous venons de voir que le scientifique doit se laisser guider par les principes universels des Droits de l'Homme affirmés dans de multiples déclarations. „La bioéthique, je le répète, doit s'appuyer sur les Droits de l'Homme“ (N.Lenoir). Mais, comme beaucoup d'individus et de groupes réclament aveuglément leurs droits sans se soucier de leurs obligations, on complètera avantageusement les Droits de l'Homme par la Règle d'Or énoncée par la plupart des grandes religions et insistant sur la réciprocité des droits et des devoirs. „Voici certainement la maxime d'amour: ne pas faire aux autres ce que l'on ne veut pas qu'ils nous fassent“ (Confucianisme). Plus suggestive encore est la forme positive: „Ainsi, tout ce que vous désirez que les autres fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux: voilà la Loi et les Prophètes“ (Mathieu, VII,12). Cet heureux complément aux Droits de l'Homme est appelé par Jean-Marie Pelt un „véritable code éthique de l'humanité“. D'ailleurs cette Règle d'Or se trouve en parfait accord avec l'impératif catégorique de Kant: „Handle so, dass die Maxime deines Willens stets als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten können“.

Une des valeurs principales qui se dégage des différentes versions des Droits de l'Homme, c'est, comme nous l'avons vu, la dignité humaine, fondement du respect dû à la personne et revenant tant à l'individu qu'à l'espèce. D'innombrables déclarations insistent sur la valeur fondamentale de cette notion essentielle. En voici quelques exemples: „La notion de dignité de l'être humain constitue la valeur essentielle à maintenir...elle constitue le fondement de la plupart des valeurs défendues par cette Convention“ (Rapport explicatif...p.6). „La dignité de la personne humaine, véritable principe-directeur de l'éthique“ (Groupe de Conseillers...). „Das Grundgesetz...muss das Recht des Menschen auf die Unverletzlichkeit seiner Würde als oberstes Gebot garantieren“ (E.Benda). Donc la dignité humaine constitue la norme essentielle que la loi et l'éthique doivent considérer comme supérieure à tout idéal cognitif et, évidemment, à tout intérêt financier. Toutes ces déclarations concordent parfaitement avec la troisième version de l'impératif catégorique de Kant: „Handle so, dass du

die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, nie bloss als Mittel gebrauchst“. Cela signifie que „tout représentant de l'espèce humaine doit respecter tout autre comme un être de même dignité et jouissant des mêmes droits, car la réduction d'un homme au rang d'un instrument est incompatible avec sa dignité fondamentale qui concerne à la fois l'individu et l'espèce“. Bref, la personne humaine ne doit jamais être traitée comme une chose, comme une marchandise vendable et brevetable en vue de gains pécuniaires. Le rapport explicatif de la Convention Européenne ajoute qu'il est „un principe généralement accepté selon lequel la dignité humaine et l'identité de l'espèce doivent être respectées dès le commencement de la vie“ et cette dignité ne se perd pas, au cours d'une vie, par des maladies ni par d'autres incapacités physiques ou psychiques.

Ce respect de la dignité s'exprime dans plusieurs règles d'orientation pour traiter les hommes. La première énonce l'individualité, l'identité et l'unicité de chaque personne. A cela s'ajoutent l'indivisibilité du corps et de l'esprit, l'inviolabilité et l'indisponibilité du corps, sauf pour des interventions médicales légales, y compris pour le don d'organes. Le corps humain n'est pas un bien matériel ni un objet d'appropriation louable, vendable ou brevetable. N'oublions pas le respect de la liberté de la personne, principe qui comporte le droit à l'information détaillée et, si possible, complète, mais non divulguée, ainsi que la nécessité du consentement libre et éclairé de chacun face à des interventions médicales ou le droit à la non-discrimination de toute personne. Enfin, soulignons le principe de solidarité „unissant les hommes, les hommes sains et les hommes malades, les hommes du présent et les hommes du futur“. Bref, selon Lucien Sève, notre tâche consiste à „réfléchir de manière approfondie aux enjeux moraux de la recherche afin qu'en ses progrès soit respecté tout homme et tout l'homme“.

3. AVANTAGES ET NECESSITE DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE ET DE SES APPLICATIONS.

3.1 Sciences de la nature et technique.

3.1.1 Considérations générales.

Certes, la connaissance n'est peut-être pas la seule valeur à cultiver, comme l'affirment certains scientifiques (p.ex.J.Monod). Mais elle demeure incontestablement une des valeurs fondamentales et indispen-

sables pour l'émancipation de la personne humaine dotée de raison et de conscience, ainsi que pour l'essor de l'humanité.

Par la science et la technique l'homme s'élève au-dessus de sa constitution biologique et cérébrale, donc de sa condition physique naturelle. „Diese Emanzipation des Menschen und seines Geschlechtes aus der vegetabilen u. animistischen Gebundenheit u. Abhängigkeit, das Vordringen zum Geiste hin...gibt ihm neue Möglichkeiten des Wirkens zur Gestaltung der Zukunft“ (Dessauer).

3.12 Quelques avantages de l'émancipation scientifique.

Dans le domaine du comportement conscient l'homme doit tout apprendre. La recherche de connaissances en général, donc aussi de connaissances scientifiques, nous est imposée par notre constitution cérébrale naturelle. L'homme doit, du moins en grande partie, créer lui-même les conditions de son existence et de son émancipation, contrairement à l'animal, qui dispose des instincts et des organes nécessaires pour vivre, mais qui, en cas d'adaptation au milieu changeant, est éliminé par la sélection naturelle.

D'ailleurs, la connaissance scientifique se montre aussi indispensable à notre émancipation intellectuelle (p.ex. les mathématiques favorisent le raisonnement correct et l'application de la méthode scientifique procure des habitudes de recherche dans tous les domaines). La science fournit même un apport substantiel à toute formation humaniste: elle éclaire nos origines et dégage les liens qui nous rattachent à l'évolution biologique et cosmique, tout en soulignant l'unité de la nature.

A leur tour, les applications de la science se montrent tout aussi fécondes. Le livre, la radio, la télé, l'internet fournissent une contribution essentielle à la formation de l'esprit et à l'organisation des loisirs. La science et la technique sont indispensables pour rendre la terre habitable et pour assurer l'avenir de l'humanité qui, sans l'apport des deux, ne saurait survivre. Le précepte biblique „Machet euch die Erde untertan“ pourrait devenir une charte de la technique, si cette subordination s'effectue en toute responsabilité éthique. Inutile d'ajouter que la science et la technique rendent le travail plus humain (p.ex. pour les mineurs et les agriculteurs), qu'elles augmentent notre niveau de vie, qu'elles permettent une lutte efficace contre la faim, la pauvreté et des faiblesses de toute espèce, qu'elles fournissent les moyens pour suffire à nos besoins énergétiques et qu'elles offrent, par

la conquête de l'espace, de nouvelles surfaces un jour indispensables à la survie de l'humanité. Bref, „der Mensch von heute...hat gelernt, wie man die Natur forschend u. gestaltend in Dienst nimmt. Ihre Kräfte, die ihm bislang übermächtig u. drohend entgegenstanden, erweisen sich jetzt als Hilfsmittel. Der so entstandene Metakosmos bietet dem Geistwesen Mensch eine bessere Heimstatt an als die natürliche Umwelt; er befreit den Menschen aus ständiger Sorge u. Gefahr und führt ihn seinen eigentlichen Aufgaben u. Tätigkeiten zu, die gestaltender, geistiger u. mitmenschlicher Art sind. Wissenschaft u. Technik bedeuten also Freiheit im doppelten Sinne: Freiheit von der Untertänigkeit, Freiheit zum eigenen Entwurf, zur Gestaltung der Zukunft“ (Dessauer). Mais, comme nous l'avons souligné, non seulement l'application, aussi la recherche du savoir est soumise à des critères éthiques.

3.2 Avantages de la recherche scientifique en biologie et en médecine.

Ces avantages, innombrables et plus directement sensibles, nous touchent immédiatement:

a) La procréation médicalement assistée, surtout la fertilisation in vitro et la recherche embryonnaire.

Comme un désir non satisfait d'avoir un enfant peut conduire à une maladie physique ou psychique, la fertilisation in vitro est à considérer comme un procédé thérapeutique réel et efficace surtout pour les couples à risques, c.-à-d. porteurs d'un risque de maladie héréditaire. Comme l'embryon humain est à considérer comme une personne potentielle, la recherche systématique sur les embryons, qui sont voués à la destruction, doit se concentrer tout au plus sur les 14 premiers jours après la fécondation (nidation). Par contre, l'expérimentation pratiquée sur des animaux n'est pas limitée par de telles considérations..

b) Les analyses et tests génétiques.

Ils sont déjà à l'heure actuelle capables de déceler la présence de facteurs génétiques responsables d'une maladie ou la prédisposition à une maladie multifactorielle. De cette manière, la génotechnologie somatique ou germinale permet de diagnostiquer avec une certaine probabilité des maladies héréditaires, même avant la naissance d'un enfant, de prendre des mesures thérapeutiques contre ces maladies à base de dispositions héréditaires, d'établir des plans pour l'organisation familiale et de prendre des dispositions éclairées au sujet de la descendance.

En effet, le nombre des maladies dépistables par ces procédés scientifiques est impressionnant. Citons, à titre d'exemple, l'hémophilie, telles formes d'anémie ou de thalassémie, la galactosémie, la mucoviscidose, la myopathie de Duchenne, la chorée de Huntington, la trisomie 21, la dystrophie musculaire, telles manifestations de diabète, le syndrome du cri-de-chat, la maladie de Lesch-Nyhan, le lymphome de Burkett, le syndrome de Turner, telles maladies cardio-vasculaires, le sida, les hépatites virales, voire telles cas de cancer. Il est vrai que peu de ces maladies sont actuellement entièrement guérissables, mais l'avenir justifiera ces promesses encourageantes. Ainsi, la guérison de maladies génétiquement conditionnées, comme le mongolisme, l'hémophilie, la mucoviscidose, des myopathies, même telles formes de cancer, deviennent possibles sous peu. Quels bénéfices pour l'humanité! Mais n'oublions pas les aspects négatifs du progrès.

4. LES DANGERS DE LA RECHERCHE ET DE SES APPLICATIONS.

4.1 Physique, chimie, technique.

1. Dans un univers dominé par la science et la technique, l'importance de la personne humaine et sa liberté ne cessent de s'éclipser. Les connaissances de l'individu augmentent, mais son savoir par rapport à la totalité des connaissances disponibles décroît. Il en résulte souvent un sentiment d'impuissance. En outre, le pouvoir de décision de chacun diminue, alors que le principe de performance prédomine et que l'esprit bureaucratique l'emporte. „Alle Einflüsse weisen in die gleiche Richtung: Selbstbewusstsein, Aktivität und Vertrauen des Einzelnen in seine Einflussmöglichkeiten werden geschwächt, Konformität von Meinungen u. Verhaltensweisen begünstigt“ (H.Storck).

D'autre part, l'homme se voit suppléé par la machine, il étouffe dans la masse et le facteur humain dévalue. A leur tour, les media écrasent la liberté et l'initiative de la personne.

2. En outre, les effets négatifs du progrès technique deviennent alarmants. La pénurie d'eau, la pollution de l'air, les effets des insecticides et des herbicides, les avalanches d'ordures, l'effet de serre risquent de menacer l'existence de l'humanité.

A titre d'exemple, le Club of Rome a chargé des scientifiques du MIT de faire une étude sur l'évolution future du progrès technique et industriel (voir: H.Stork, p.68+69). Ils se sont concentrés sur les cinq facteurs sui-

vants: la totalité de la population terrestre, la production industrielle et le capital, la production alimentaire, les réserves de matières premières et la pollution du milieu. Cette étude montre que les progrès techniques ne sauraient empêcher l'effondrement. Certes, l'utilisation de l'énergie nucléaire entraîne un dédoublement des matières premières disponibles dont 75% seront regagnées par divers procédés de „recycling“. D'autre part, l'émission de substances nuisibles peut être réduite d'une manière impressionnante, le rendement par hectare sera doublé, seuls naîtront des enfants désirés. Pourtant, „das rasche Schwinden der Rohstoffe erzwingt einen Abfall der Industrie- und Nahrungsmittelproduktion, dem - zeitlich verzögert - ein steiler Abfall der Bevölkerungszahl folgt. Das System überschreitet also seine Wachstumsgrenzen und... kollabiert vor dem Jahre 2100 in Folge von Bodenerosion, Rohstoffmangel u. Umweltverschmutzung“.

L'effet de serre pourra se montrer tout aussi néfaste:

„Die meisten Fachleute sind sich darüber einig, dass die stetige Erhöhung des CO₂-Partialdrucks in der Atmosphäre in sehr absehbarer Zeit das thermische Gleichgewicht auf unserem Planeten im Sinne eines „Treibhauseffektes“ verändern wird, dass sich die Vegetationszonen gewaltig verschieben u.gewisse Regionen der Verwüstung anheimfallen werden. Vielleicht wird die Erde überhaupt unbewohnbar.... Alle stimmen darin überein, dass es in höchstem Masse unverantwortlich ist, das derzeitige Ausmass an CO₂-Produktion beizubehalten oder gar zu steigern, z.B.durch forcierte Verbrennung von Kohle, Oel oder Biomasse, oder durch weitere Abholzung der Hochwälder“ (p.67).

3. Un autre facteur inquiétant est la course à l'armement, qui coûte chaque année des centaines de millions de dollars, somme énorme qui manque pour les indispensables opérations de secours que la faim, les maladies multiples et les catastrophes naturelles nous imposent moralement. L'analyse d'un seul exemple suffit: le recours aux armes nucléaires. „Dans l'hypothèse où les belligérants utiliseraient 5000 mégatonnes (les stocks sont aujourd'hui, en 1986, de 15000 à 20000 mégatonnes), le nombre des morts immédiats serait de 1 milliard et celui des grands blessés- morts en sursis-d'autant. Quant à la désorganisation des systèmes sanitaires, elle serait telle que tout retour à la normale serait problématique ou impossible: le calvaire des survivants serait physiquement et moralement effarant“ (A.Jacquard, p.194).

Une étude de scientifiques américains, confirmée par l'Académie des Sciences de l'ancienne URSS, précise: „Une bombe de 0,1 mégatonne :

une puissance infiniment plus grande que toutes les bombes classiques lâchées par des escadrilles de quelques centaines ou quelques milliers d'avions en 1943-44. La tornade de feu qu'elle entraînerait aurait une ampleur bien supérieure; et nos villes modernes sont bourrées de produits, matières plastiques, carburants qui constitueraient des aliments de choix pour ces incendies néroniens.

Supposons donc que mille bombes, fortes chacune de 0,1 mégatonne, soient envoyées sur autant de villes (1% du stock disponible). Les quantités de suies, de poussières, de fumées qui se répandraient sur toute l'hémisphère Nord rendraient le ciel si opaque que la température baisserait jusqu'à -20° ou -30°C, deux semaines après le conflit... L'absence d'évaporation entraînerait la suppression des pluies, permettant au nuage opaque de se maintenir dans la haute atmosphère. La différence de température entre terres et océans modifierait le régime des vents et provoquerait des tempêtes inouïes. Une couche de glace de 2 mètres couvrirait fleuves et lacs... Mais, surtout, l'absence presque totale de rayonnement solaire arrêterait la photosynthèse chez les plantes, détruisant la base de tout l'écosystème. Lorsque, au bout de six mois ou d'un an, le soleil brillerait à nouveau, la couche protectrice d'ozone aurait subi de tels dommages que les radiations ultraviolettes auraient une intensité double ou triple de l'actuelle... La seule question est de savoir si les êtres vivants sur notre planète seraient tués trois, quatre, cinq fois ou plus par le froid, par le feu, par la faim, par les radiations, par la soif, mais la réponse importe peu pour les futures victimes... Une arme nucléaire est une arme dont la véritable cible n'est ni New York, ni Moscou, mais l'Homme, tous les hommes"..... Tout raisonnement s'appuyant sur les exemples du passé est donc rendu caduc, puisque, selon A.Simon, l'attaquant a la certitude d'être détruit même si la victime ne réagit pas. „Les échanges de coups ne dureront que quelques minutes; les décisions devront être prises en quelques secondes. Il est exclu qu'elles le soient par des hommes. Des ordinateurs devront, en fonction des informations reçues, choisir et déclencher la riposte. A la merci d'une quelconque erreur de ponctuation dans les logiciels comportant des dizaines de millions de signes, nous aurons délégué à des machines le soin du choix ultime: faire ou non basculer l'humanité dans le néant...Oui, réellement, notre humanité est la proie d'un cancer qui déjà l'affaiblit, et la détruira demain, si on le laisse s'étendre" (A. Jacquard, p.p.196, 200).

Face à cette situation inquiétante, beaucoup de scientifiques et d'esprits critiques s'efforcent de rappeler tant à leurs collègues qu'au commun des citoyens nos obligations. Voici quelques exemples. „Haben wir den Geist der

Wissenschaft nicht wirklich verraten, als wir unsere Forschungsarbeiten den Militärs überliessen, ohne an die Folgen zu denken?" (Robert Oppenheimer, d'après H.Kipphardt). „Solange die Nationen nicht dazu entschlossen sind, durch gemeinsame Aktionen den Krieg abzuschaffen u.durch friedliche Entscheidungen auf gesetzlicher Basis ihre Konflikte zu lösen, sehen sie sich genötigt, sich auf einen Krieg vorzubereiten...der unter den heutigen Verhältnissen allgemeine Vernichtung bedeutet" (A.Einstein). „Die aus Wissenschaft u.Technik erwachsenen kollektiven Handlungen bedrohen die kosmische Ordnung selbst, zerstören die ganze Biosphäre, entscheiden über die Zukunft der Gattung Mensch, haben irreversible Folgen" (Paul Good). „Droits de l'homme: à quoi bon de parler de leurs droits, si on ne fait pas le nécessaire pour qu'il y ait encore des hommes...Les hommes ont devant eux la possibilité d'une amélioration indéfinie de leur condition. Ils peuvent sans limites enrichir un monde qu'ils ont le pouvoir de peu à peu transformer; et ils se laisseraient détruire par une machine aveugle qu'ils ont eux-mêmes construite? 'C'est trop con!'" (A.Jacquard)".

4.2 Les dangers de la recherche et des applications en chimie, biologie et médecine.

4.2.1 La procréation médicalement assistée (surtout la fertilisation in vitro).

Cette étonnante technique scientifique permet, certes, à des couples condamnés à la stérilité, de réaliser le rêve d'avoir leur propre enfant et, surtout pour les couples à risques, elle peut être considérée comme un procédé thérapeutique réel et efficace. A cet égard, la science rend un grand service à l'humanité.

Mais, les mêmes procédés suscitent aussi des réserves et comportent bon nombre de dangers. Malheureusement, la fertilisation in vitro doit recourir encore à l'heure actuelle à un certain nombre d'embryons supplémentaires dont la plupart sont finalement voués à la destruction, décision difficilement justifiable à l'égard d'une personne potentielle. „Jede Eizelle, jeder noch so kleine, aus wenigen Zellen bestehende Embryo muss in ethischer u.moralischer Hinsicht als ein Mensch betrachtet werden. Er hat alle Gene, alle Regulatorsequenzen, die energieliefernden Mitochondrien, die proteinbildenden Ribosomen, einfach alles, um sich zum reifen Menschen zu entwickeln (und zwar zwangsläufig nach dem genetischen Programm und den physikalischen Bedingungen der Selbstorganisation)" (W.Nagel). Même si le début de la vie humaine se voit fixé 14 jours après la fécondation, la plupart des embryons surnuméraires

seront finalement détruits (peut-être après plusieurs années de congélation). D'autre part, les notions-clé „parents“, „famille“ risquent de perdre leur sens traditionnel. Très souvent l'enfant conçu in vitro ne connaît pas son père qui figure sur le relevé des donneurs de spermatozoïdes par un nom-code. Théoriquement, un enfant pourrait avoir cinq parents: la femme qui fournit l'ovule, qui est donc la vraie mère biologique; ensuite celle qui porte l'enfant et le met au monde (femme porteuse); enfin, celle qui l'adopte. Du côté paternel, il faut également distinguer le père biologique, fournisseur du matériel génétique, du père adoptif. Surtout la femme porteuse, réduite à une pure couveuse, obligée de se soumettre à un mode de vie très sévère pendant la gestation, de subir de continuels contrôles médicaux, de consentir souvent à un avortement si l'enfant n'a pas le sexe désiré, est ravalée au rang de chose utilisable à merci par les fournisseurs de commande. Et, si l'enfant commandé est un handicapé physique ou mental, personne n'est prêt à l'adopter.

Heureusement que la Convention européenne n'admet pas l'utilisation de techniques scientifiques pour déterminer et choisir le sexe de l'enfant à naître, car ces procédés ravalent l'embryon au rang d'un objet manipulable par rapport aux désirs parentaux et équivalent à une sélection artificielle, voire égoïste de l'identité d'une personne future. „L'utilisation des techniques d'assistance médicale à la procréation n'est pas admise pour choisir le sexe de l'enfant, sauf en vue d'éviter une maladie héréditaire grave liée au sexe“ (art.14).

De même, la constitution de banques d'embryons destinés à la sélection de telles qualités du futur enfant équivaut à une instrumentalisation du fœtus et à une détermination non naturelle de futures identités personnelles auxquelles telles qualités sont imposées par la fantaisie de leurs parents. „Die vorgeburtliche Diagnose droht in eine Situation zu führen, in der menschliche Foeten nur noch das Selektionsmaterial für elterliche Kinderwünsche sind“ (Van den Daele). Mais, „l'idée d'un stock d'embryons répondant aux aléas du désir parental doit être rejetée“ (Conseillers...). En outre, la production d'embryons pour la seule recherche demeure au fond une production d'identités humaines pour la destruction. „La constitution d'embryons aux fins de recherche est interdite“ (Convention...art.18.2). Il semble même que les embryons et les fœtus font les beaux jours de telles industries de produits de beauté qui, à grand renfort de publicité, offrent à leur clientèle avertie des crèmes miraculeuses fabriquées à base de fœtus humains achetés à bas prix dans des pays en voie de développement.

4.22 Analyses, test, expériences scientifiques.

Nous avons vu que l'utilité de l'analyse génétique pour les adultes réside en général dans la mise à disposition d'informations permettant aux concernés une orientation utile de leur vie ou de la vie de leurs enfants. Mais ici également un certain nombre d'inconvénients et de dangers nous guettent. Faut-il p.ex. révéler aux personnes, qui ont le droit de connaître les détails d'une analyse concernant leur santé, la possibilité, voire la probabilité de maladies graves pour lesquelles il n'existe pas encore, à l'heure actuelle, de traitement (p.ex. la maladie d'Alzheimer)? D'autre part, ces tests, tellement utiles en général, pourraient être utilisés pour des discriminations sociales. Cela concerne p.ex. des tests systématiques ordonnés par des patrons d'entreprise en vue du dépistage de certaines prédispositions à telles maladies ou incapacités, tests qui fournissent des indications utiles pour départager des candidats à un engagement ou pour éliminer „à temps“ un travailleur de son poste. Une discrimination semblable est pratiquée par des Compagnies d'Assurance qui, avant de conclure une assurance ou de fixer le montant des contributions du client, voudraient lui imposer des tests et analyses pour dépister des maladies actuellement encore invisibles.

Tout aussi révoltantes se montrent certaines expériences scientifiques pratiquées sur l'homme et destinées à vérifier des théories, à tester de nouvelles méthodes, à constater les effets de certains médicaments déjà connus ou nouveaux. Même des revues scientifiques accusent sans réserve ces „expériences thérapeutiques“ pratiquées sur des infirmes, des amputés, des malades dont l'affection ne correspond même pas à l'usage présumé du médicament, des arriérés, des malades chroniques, des vieillards, des bébés ou même des prisonniers. Parmi la longue liste des abus notoires relevons seulement quelques cas. Au Willowbrook State Hospital (New York), des enfants mentalement handicapés ont été „traités“ à dessein avec le virus de l'hépatite virale, alors que dans un hôpital de Brooklyn, „des tissus cancéreux ont été transplantés sur des sujets à leur insu“. D'autre part, dans une expérimentation particulièrement scandaleuse faite à Tuskegee (USA), on a, pour les besoins d'observation et de comparaison, laissé évoluer, pendant des dizaines d'années, les maladies de Noirs syphilitiques en s'abstenant délibérément d'administrer le traitement qui s'imposait (Recherche). C'est surtout l'industrie pharmaceutique qui s'expose au reproche de pratiquer une expérimentation étendue, mais souvent inutile sur des cobayes humains, comme le montre le rapport de Gunter Wallraf: „Ganz unten“.

4.23 La manipulation génétique et l'eugénisme.

„La manipulation génétique consiste à extraire et à isoler des gènes ou même toute la constellation génétique d'êtres vivants, à les transférer éventuellement d'un organisme donneur à un organisme récepteur et à modifier les structures de certains gènes“. Comme, à cet effet, on se sert souvent de virus pour véhiculer les bons gènes, des spécialistes critiques nous avertissent que p.ex. l'insertion de virus dans des cellules, tout en conditionnant le remplacement de certains gènes défectueux par des greffes normales, pourra, le cas échéant, déclencher des tares et des maladies nouvelles (p.ex. cancers, leucémies, SIDA). En outre, toute thérapie portant sur des cellules reproductrices peut provoquer des combinaisons et des mutations défavorables qui se transmettent à la descendance et causent donc de nouvelles tares héréditaires. Mais le plus grand danger résulte certainement de la perspective d'un homme totalement déchiffré et entièrement transparent et il faut se demander sérieusement si cette personne génétiquement explorée à fond possède encore une sphère personnelle et privée inaccessible aux autres.

On a reproché aussi à la gérothérapie germinale, qui promet la guérison de tant de maladies redoutables, d'être, au fond, une intrusion illicite dans l'identité personnelle d'un homme. Mais je ne pense pas que la prévention d'une maladie terrible puisse être une manipulation de l'identité d'une personne. Au contraire, une maladie grave peut constituer une déformation de l'état naturel d'un homme et compromettre le développement normal d'une vie humaine. On ne saurait donc parler de violation d'intégrité à propos de la remise en état normal d'un génome défectueux en des points essentiels. Tout dépend du but de l'intervention et des projets des exécutants.

Par contre, l'eugénisme constitue une infraction grave aux Droits de l'Homme. L'eugénisme négatif demeure une tentative d'assurer la qualité du pool génétique de l'individu et surtout de l'espèce par l'élimination de divers facteurs qui risquent de l'abaisser. Comme la génotechnologie permet d'identifier beaucoup de caractéristiques du génome, on estime, par sélection de l'embryon ou par avortement, donc par une destruction de personnes potentielles, pouvoir éliminer des gènes défectueux et fournir une contribution au maintien des qualités normales de l'espèce. De même, d'aucuns voudraient éliminer les tarés de la reproduction par stérilisation, ce qui constitue une intervention inacceptable dans l'identité personnelle de tant d'hommes. Par contre, la stérilisation librement consentie pourrait être autorisée dans certaines circonstances.

Plus redoutable demeure l'eugénisme positif, la tentative d'améliorer les propriétés actuelles de l'homme ou même d'en produire de nouvelles. Des programmes prévus préconisent une amélioration de l'intelligence, une meilleure adaptation à toute espèce de pollution de l'atmosphère et du lieu de travail, aux radiations radioactives ou une augmentation des qualités individuelles. Déjà on évoque la perspective de créer en masse des enfants dotés d'un génie semblable à un Mozart, un Newton, un Einstein ou un Beckenbauer (dans le domaine sportif). Aux yeux de Crick, „aucun nouveau-né ne devrait être reconnu humain avant d'avoir passé un certain nombre de tests sur sa dotation génétique“. Muller, un autre scientifique, ajoute même que, dans un avenir plus lointain, la reproduction purement sexuelle ne sera plus autorisée que pour des expériences scientifiques indispensables. D'autres proposent qu'à l'avenir des embryons, voire des enfants cultivés in vitro, dotés de qualités excellentes après des manipulations génétiques, donc conformes aux désirs des parents, devraient être brevetables comme des produits industriels. Mais ici la dignité humaine, les droits fondamentaux d'identité et de non-violabilité sont foulés aux pieds au profit d'une incroyable instrumentalisation de l'homme qui ne concerne pas seulement l'individu, mais aussi l'espèce. De tels projets, foncièrement incompatibles avec les Droits de l'Homme, méritent donc d'être carrément interdits.

Tout aussi inhumain demeure le clonage, c.-à-d. la production artificielle de jumeaux génétiquement identiques entre eux et identiques avec la personne d'origine (voir l'étude de E. Wagner). De cette façon, des parents ne pourraient pas seulement produire des copies exactes d'eux-mêmes utilisables p.ex. comme fournisseurs d'organes, mais la reproduction de célébrités scientifiques, politiques, artistiques, sportives et leur acquisition à un prix énorme deviendrait possible. Fletscher envisage même de créer de cette manière des astronautes dotés d'une forte résistance aux radiations, de grandeur et de poids réduits pour la conquête spatiale. Mais ici J. Bernard souligne à juste titre que „chaque homme est un être unique, irremplaçable, c.-à-d. une personne“, tandis que ces clones, privés d'identité et d'unicité personnelles, sont de véritables instruments, de purs produits de la technique, des numéros au service de projets imposés du dehors, mais pas des personnes libres, responsables et autonomes“.

La même remarque vaut pour la production de chimères, c.-à-d. d'êtres humains mi-hommes mi-animaux. Tayler écrit: „S'il est rentable de produire des chimères mi-humaines, mi-animaux, nous le ferons pour des

fusées spatiales, des engins sous-marins, des conducteurs de torpille, des usines d'exploitation etc.". Ce seraient des hybrides-esclaves sans identité personnelle aucune dont il faut catégoriquement interdire la réalisation. Et ceci d'autant plus qu'au symposium CIBA on a déjà avancé des réflexions sur la position juridique à concéder dans notre société „civilisée“ à ces chimères.

On voit donc que la dignité humaine, base des Droits de l'Homme, est systématiquement méprisée dans le cas des mères- porteuses, ainsi que dans les expériences génétiques effectuées sur les cellules germinales sans finalité thérapeutique, mais en vue de la réalisation de projets phantastiques, p.ex. eugéniques. La même constatation vaut pour le clonage et l'hybridation, mais aussi pour les manipulations expérimentales impliquant, sans raison thérapeutique sérieuse, la destruction systématique d'embryons. Dans tous ces cas, des formes de vie humaine sont ravalées au rang de simples choses manipulables à merci.

En résumé, d'un côté, la science et la technique sont indispensables à rendre notre vie plus humaine, sinon viable, et à assurer l'avenir de l'humanité; mais, d'autre part, elles risquent de rendre notre vie franchement inhumaine, peut-être même de détruire l'humanité. C'est ici que la responsabilité de tous les concernés se voit irrémédiablement sollicitée.

5. SCIENCE (RECHERCHE ET APPLICATION) ET RESPONSABILITE ETHIQUE.

Bien que la science ne puisse justifier des valeurs éthiques, les deux ne restent pas totalement étrangères l'une à l'autre. Soulignons d'abord que la recherche scientifique exige la soumission à des exigences méthodologiques qui comportent bien des dispositions éthiques. Une éthique de la recherche (Ethos) est donc présumée dans l'activité scientifique.

5.1 La méthode scientifique et l'éthique de recherche de l'homme de science.

1. Sans reprendre ici les particularités de la méthode scientifique, je voudrais souligner que la recherche scientifique repose sur un certain nombre de présuppositions méthodologiques dont les plus importantes, dans notre contexte, sont la liberté de pensée, la liberté dans le choix du sujet de la recherche (pour autant qu'elle ne compromette pas d'emblée la dignité humaine), la foi dans la science. Cette dernière présuppose que le monde est connaissable (du moins partiellement et en tant que phéno-

mène), que ces phénomènes sont accessibles à l'expérience scientifique et soumis à des lois (déterministes ou probabilistes), que ces lois servent à la prédiction et à l'explication des phénomènes, que les mathématiques et leur logique inhérente demeurent un mode d'expression valable dans certains domaines.

2. D'autre part, l'esprit scientifique présuppose, du côté du chercheur, un certain nombre de qualités morales, p.ex. l'amour désintéressé de la vérité, l'impartialité (surtout à l'égard de ses propres souhaits), l'esprit critique (ni dogmatisme ni scepticisme), l'aspiration à l'objectivité (ne retenir que ce qui est, intersubjectivement), confirmé par l'observation et l'expérimentation et communicable, beaucoup de courage (surtout pour abandonner des théories rejetées par l'expérience), la ténacité (ne pas se laisser décourager), la précision, la rigueur, l'exactitude, à la fois une grande prudence (pour éviter le chimérique) et une certaine audace (pour trouver q.ch. de nouveau).

Tout cela est dominé par la recherche de la vérité (scientifique) qui demeure le but suprême à atteindre, la force motrice principale de la recherche. Le but de la science, c'est la théorie „vraie“, c.-à-d. la connaissance hypothétique, provisoirement confirmée, servant à l'explication et à la prédiction des phénomènes. „Für den Wissenschaftler sind Integrität der Wahrheitssuche, Ernsthaftigkeit und Genauigkeit des Regel-Folgens, intellektuelle Redlichkeit“ (I.Lakatos), sind Phantasie, Weitsicht, Sensibilität, Weisheit, was man in der Antike einfach 'Geist' nannte, für seine Wissenschaft konstituierend. Also, vorgängig zu aller technologischen Umsetzung....haften der Wissenschaftlichkeit selbst immanente Wertgesichtspunkte an“ (Paul Good).

5.2 Mais, cette „éthique scientifique“ n'est qu'une éthique partielle (Partialethos).

5.21 C'est une éthique limitée, orientée vers un but précis: la conquête de la vérité scientifique, c.-à-d. vers l'acquisition de connaissances précises concernant les phénomènes, connaissances très précieuses, voire indispensables. Tant que le scientifique travaille donc pour la seule acquisition de connaissances, son travail est éthiquement correct (du moins dans le domaine de la science).

Mais, comme nous l'avons vu, cette science a des limites. Elle reste un savoir hypothétique provisoirement confirmé (non encore réfuté), pas

vérifiable au sens précis du terme. Elle évolue et doit être corrigée, sinon abandonnée, avec le progrès. Toute affirmation qu'il existe un savoir scientifique absolument sûr aboutit à un cercle vicieux (démonstration circulaire), qui fait appel à certaines propositions fondamentales considérées d'emblée comme inébranlables et dont la justification réside soit dans une évidence dogmatique, soit dans des idées supposées innées, soit dans la conviction d'une majorité, soit dans une autorité quelconque. Bref, la vérité scientifique n'est pas la vérité tout court, mais une vérité qui relève de la méthode scientifique, qui se rapporte aux aspects quantitatifs des phénomènes dont elle permet l'explication (scientifique) et la prévision.

5.22 La science se montre donc incapable d'expliquer de nombreux aspects essentiels de la nature humaine.

L'esprit, la conscience de soi, l'amour, les considérations humanitaires (Menschlichkeit), le bien, le mal, les valeurs proprement éthiques, la pitié, l'enthousiasme, la foi, la dignité humaine, le bonheur ne se laissent pas comprendre par la méthode scientifique ni exprimer par les mathématiques ou par l'ordinateur. En outre, certaines formes de la créativité humaine ne sont pas scientifiquement explorables: p.ex. l'art, l'éthique, la religion. „Es gibt viele Arten zu denken u. zu fühlen, und jede einzelne enthält ein Stück von dem, was wir als Wahrheit ansehen mögen.... Wissenschaft u. Technik sind nur einer der Wege, die zur Realität führen; andere sind genau so notwendig, um die volle Bedeutung unserer Existenz zu verstehen, um einen gedankenlosen u. unmenschlichen Missbrauch wissenschaftlicher Ergebnisse zu verhindern“ (Weisskopf, Prix Nobel).

„Die Wissenschaft ist ein grosses u. glorieuses Unternehmen, das erfolgreichste, in dem Menschen je engagiert waren. Aber es gibt Fragen, die für die Wissenschaft für immer unbeantwortet bleiben, weil die Antworten sich nicht aus überprüfbaren, verifizierbaren oder falsifizierbaren Sätzen ergeben. Es sind die Fragen über die ersten u. letzten Dinge: Wie begann alles? Wozu sind wir alle da? Was ist das Wesen des Lebens? Gibt es einen Gott?

Fragen wie diese sind nicht Teil des Wissenschaftsgeschäfts“ (Medawar). „Aber das Bewusstsein, das Selbstbewusstsein, entzieht sich der Naturwissenschaft, das eigentlich Menschliche lässt sich nicht entgültig erklären. Die Reduktion von Geist, Seele, Menschlichkeit, Freundschaft, Liebe auf molekularbiologische u. biophysikalische Funktionen muss zum Verlust dieser typisch menschlichen Eigenschaften

führen“ (Eccles, Prix Nobel). „Da alle moralische Verantwortlichkeit des Menschen von seinen Wertempfindungen bestimmt ist, muss dem epidemischen Irrglauben entgegengetreten werden, dass nur dem Zähl- und Messbaren Wirklichkeit zukommt“ (K. Lorenz, Prix Nobel).

5.23 La science ne saurait surtout pas fonder les valeurs éthiques indispensables pour la vie individuelle et collective.

En se concentrant sur la seule recherche et ses applications, donc sur la seule connaissance objective, le scientifique s'impose une limite gnoseologique dont il ne saurait se contenter en tant qu'homme. „Der forschende Mensch kann sich mit dieser Grenze nicht begnügen. Er will u. muss über sie hinausdringen, da auch er eine Antwort braucht auf die wichtige, unaufhörlich wiederkehrende Frage seines Lebens: Wie soll ich handeln? Und eine volle Antwort findet er nicht... bei der reinen Wissenschaft, sondern er findet sie nur bei seiner sittlichen Gesinnung, bei seinem Charakter, bei seiner Weltanschauung“ (Max Planck, Prix Nobel). Bref, il faut encourager à tout prix la recherche de la connaissance scientifique, mais la science ne saurait ni fonder ni réfuter les valeurs éthiques fondamentales indispensables.

5.24 Les grands problèmes se présentent avec les multiples applications des connaissances scientifiques.

A part les quelques domaines de ce qu'on appelle la science pure (p.ex. les mathématiques), la plupart des recherches sont orientées vers des applications pratiques immédiates ou lointaines. Mais, avec l'application, nous quittons le domaine de la science théorique et nous pénétrons sur le terrain de la technique, de l'industrie, de l'argent, de la politique, de la stratégie militaire.

Et c'est ici que surgissent des problèmes que la science, à elle-seule, ne saurait résoudre. Ce n'est que la société tout entière (donc aussi l'économie et la politique) qui, s'appuyant sur une éthique appropriée, peut se montrer compétente pour la bonne application et l'utilisation correcte des connaissances disponibles (p.ex. pour l'utilisation de l'énergie atomique ou l'application de la géo-technologie). Il est vrai que la société moderne ne saurait survivre sans science ni technique, mais justement dans l'application la connaissance scientifique peut devenir dangereuse, même mortelle pour des parties de l'humanité, voire pour le genre humain dans son ensemble.

5.3 Nécessité de la responsabilité individuelle et collective.

5.31 La responsabilité envers d'autres hommes, envers le genre humain, la nature et leur avenir n'est ni réductible à ni appréciable à partir de séquences moléculaires, de gains pécuniaires, de projets politiques. Mais elle devient un des facteurs fondamentaux d'une éthique contemporaine. „Die unvorstellbare Zunahme des Wissens- und damit an Macht- macht die Verantwortung zum zentralen Moment einer neuen, dem wissenschaftlich-technischen Zeitalter angepassten Ethik“ (N.Nagel). Le conseil biblique „soumettez-vous la terre“ ne doit pas être interprété dans le sens d'une exploitation destructrice, qui aboutirait à un suicide de l'humanité. Ne négligeons pas l'avertissement des Peaux-Rouges: „Ce n'est que, lorsque le dernier arbre est abattu, le dernier fleuve empoisonné, le dernier poisson attrapé que vous vous rendrez compte qu'on ne peut pas manger l'argent“.

C'est pour cette raison que Hans Jonas, dans son étude fondamentale „Prinzip Verantwortung“, souligne la valeur objective de l'être et l'obligation de sa conservation. Cette responsabilité ne concerne pas seulement nos actions effectives du passé, mais également tout ce que nous devons faire pour assurer l'avenir de l'humanité et de la nature. Elle ne s'étend pas aux seuls risques que nous encourons en faisant progresser la science et ses applications, mais également aux multiples oublis et négligences que nous n'avons pas évité(e)s. Bref, toute la nature entre dans le champ de notre responsabilité. Et, comme les actions collectives inspirées par la science décident de l'avenir du genre humain et menacent toute la biosphère, voire l'ordre cosmique, il faudra, comme je l'ai déjà souligné, compléter l'impératif catégorique de Kant: „Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlungen verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden“ (p.36). Bref, la liberté de l'application des connaissances acquises se trouve limitée par les exigences de la dignité des hommes actuels et futurs. Cette responsabilité nous impose l'obligation de ne pas mettre en péril la vie actuelle ni l'avenir des êtres humains du présent et du futur.

5.32 La responsabilité du scientifique.

a) La liberté de la recherche doit être garantie du moment qu'elle n'est pas directement incompatible avec la dignité humaine (p.ex. le clonage reproductif d'êtres humains).

b) On ne saurait pas non plus rendre le scientifique responsable de toutes les conséquences lointaines et imprévisibles de ses découvertes. Ni

Planck, ni Bohr, ni Heisenberg ne sont responsables des dégâts causés par la bombe atomique.

c) Pourtant, il y a des domaines où la recherche débouche directement sur telles applications. Effectivement, Otto Hahn, auteur de la première fission nucléaire (1938), a voulu se suicider après l'explosion de la première bombe atomique, et le responsable principal de cet exploit, Robert Oppenheimer, a abandonné toute collaboration ultérieure au perfectionnement de cette arme redoutable. Les deux étaient conscients d'une certaine responsabilité personnelle dans l'utilisation effective, présente et future, de cette bombe. „Wissenschaft hat eine humanitäre Verantwortung. Für sie darf nicht gelten: gemacht wird, was getan werden kann; das Axiom der möglichen Machbarkeit u. Planung darf nicht der oberste Wert sein. Der theoretische Wert der Wahrheit muss in Relation zur Menschlichkeit gebracht werden“ (C.Fr.v.Weizsäcker).

d) La situation du scientifique travaillant pour l'industrie ou pour un régime politique.

Si le scientifique s'engage pour un projet financé par des intérêts financiers ou lancé par un régime politique non-démocratique, il a perdu toute liberté pour l'orientation ou la modification de sa recherche par initiative personnelle. Voilà une trahison indiscutable de l'idéal scientifique: la liberté de la recherche est éliminée par des intérêts pécuniaires ou par des considérations politiques. Jacques Testart en a tiré les conséquences que sa conscience lui imposait et Monod accuse certains hommes de science d'avoir menti à leur véritable mission.

A son tour, P.H.Simon, après avoir évoqué les éventualités de catastrophes résultant des applications techniques (p.ex de la bombe atomique ou des manipulations génétiques), conclut: „Ces menaces ne sont pas vaines, mais ce qui les produit, n'est pas la connaissance objective dans sa pureté, c'est la trahison des savants qui se sont mis au service de la puissance temporelle“ (p.177).

e) La responsabilité principale incombe donc aux milieux financiers et à la politique, comme l'attestent l'utilisation éventuelle de la bombe à hydrogène, la destruction de la nature (p.ex.celle de la forêt vierge), l'appauvrissement de certaines régions à la suite d'une exploitation totale, la production de surhommes par la manipulation génétique, la fabrication de produits de beauté à partir d'embryons etc.

„Werden aber alle anderen Wertgesichtspunkte beim einzelnen wie in der Gesellschaft dem ökonomischen Wert untergeordnet, steht diese im

Begriff, ihren humanen Charakter zu verlieren: Politik steht dann nur noch unter dem Gesichtspunkt der grösstmöglichen Profitergiebigkeit, das Leben des Individuums wird zu einer Jagd nach Geld u. Verdienst und der Konsum von Wirtschaftsgütern wird zum Angelpunkt des Lebens überhaupt... Das Recht des Egoismus, das man dem einzelnen abspricht, wird nunmehr dem Staat zugesprochen... In keinem anderen Gebiet wird häufiger nach dem Grundsatz verfahren, dass der Zweck die Mittel heiligt" (Schrey, p.158). Voilà en résumé „l'éthique“ que telles instances officielles et industrielles voudraient nous faire accepter; du même coup, toute responsabilité s'éclipse. Déjà la réalité politique dans laquelle nous sommes plongés est qualifiée par Hans Mohr de la manière suivante: „Wertunsicherheit, Verfall politischer Kultur, hemmungsloser Opportunismus, rücksichtslose Indoktrination, parteipolitische Ausbeutung von Sorge u. Angst“ (p.138). Et quiconque réclame la moindre responsabilité des dirigeants à l'égard des problèmes concernant le sujet de cet exposé se voit qualifié d'incorrigible retardataire dans un monde en plein progrès. Il est donc temps d'informer la société à l'échelle mondiale sur la situation réelle, car c'est la société qui doit réagir en bloc.

6. CONCLUSION.

6.1 Conséquences pour le scientifique.

a) Il ne faut certainement pas d'éthique particulière pour les hommes de science. Le scientifique doit reconnaître les valeurs fondamentales de toute société humaine: la Règle d'Or (ne pas faire aux autres ce qu'on ne veut pas qu'ils nous fassent), les Droits de l'Homme, la dignité humaine, la responsabilité à l'égard des autres hommes présents et futurs et à l'égard de la société humaine.

b) Mais le scientifique devrait refuser sa collaboration à des projets de régimes politiques qui méprisent les droits de l'homme, car les résultats obtenus risquent d'être utilisés au détriment de personnes humaines, de l'humanité et de la nature. De même, il devrait refuser sa contribution à des recherches dont le seul but réside finalement dans l'unique bénéfice de telles entreprises au détriment de toute considération humaine. Certes, il ne peut souvent pas prévoir toutes les conséquences lointaines de ses recherches et ce qui paraît aujourd'hui acceptable, peut se révéler mauvais demain. Mais il devrait réagir du moment qu'il voit clair.

6.2 Conséquences pour le commun des citoyens.

Vu qu'une réaction adéquate et responsable aux dangers mentionnés incombe à tous les membres de la société, l'éducation devrait familiariser tous les citoyens avec la méthode, les procédés et les résultats scientifiques, avec les avantages et les menaces qui concernent l'émancipation et l'avenir de l'homme et de la société moderne. Puisque nous savons qu'une science sans éthique peut devenir mortelle pour l'humanité entière, nous avons besoin d'une alliance nouvelle entre la science, la philosophie et l'humanisme, comme l'exigent beaucoup de grands scientifiques et d'éminents philosophes. „Die Ideale von heute können unter zwei Thesen summiert werden: Humanismus u. wissenschaftlicher Geist. Zwischen den beiden herrschte lange ein offener Konflikt, aber der grosse Fortschritt des Denkens von heute, eines Denkens, das alle Werte in Frage stellt, entfernt die Grenzen zwischen diesen beiden Ansätzen, genau so wie zwischen der externen Welt der Wissenschaft u. der internen Welt der Introspektion. Es gibt eine wachsende Synthese zwischen Humanismus u. wissenschaftlichem Denken, und das Resultat wird eine Art wissenschaftlicher Humanismus sein“ (Nehru, cité par W. Nagel, p.132).

6.3 Retour à une éthique dont les valeurs fondamentales valent pour tous les hommes (donc aussi pour les scientifiques).

a) Cet humanisme inclut certainement une éthique universelle acceptable à notre époque. En tout cas, nous sommes sûrs que, sans elle, l'avenir de l'humanité est compromis. „Das Schicksal der menschlichen Rasse hängt mehr denn je von ihrer moralischen Stärke ab... Das furchtbare Dilemma der politischen Weltsituation hat viel zu tun mit jener Unterlassungssünde unserer Zivilisation. Ohne ethische Kultur gibt es keine Rettung für den Menschen“ (A.Einstein). „Ich kann mir nicht vorstellen, wie eine Gesellschaft ohne ein Grundideal, ohne überzeugende, verbindende u. mit-reissende Wertvorstellungen auf die Dauer lebensfähig bleiben kann“ (H.Mohr, p.138).

b) Selon cet auteur, l'homme moderne devrait retrouver et appliquer partout les quatre vertus cardinales de l'éthique classique: la sagesse, la justice, le courage et la modération. „Klug ist derjenige, der fragt: 'ist es richtig, was ich tue, oder ist es falsch?'; Gerecht ist derjenige, der nicht auf Kosten anderer zu leben versucht, sondern auch auf das Wohl des andern u. des Ganzen bedacht ist; Tapfer ist derjenige, der sich auch dann noch für das Gute u. Wahre einsetzt, wenn dies für ihn nachteilige Folgen hat;

Massvoll ist derjenige, der sich in Selbstbestimmung Grenzen setzt u. seinen Mitmenschen u. der Natur nicht mehr abverlangt als er selbst zur Erhaltung des Ganzen beitragen kann“ (p.178)...“Die gezielte Abwertung der Kardinaltugenden Klugheit, Tapferkeit, Mass u. Gerechtigkeit lähmt uns ebenso wie die Diffamierung der Sekundartugenden Fleiss, Leistungsbereitschaft, Ehrlichkeit, Treue, Zuverlässigkeit“(p.138).

Enfin, en mai 1983, le Pape Jean-Paul II, dans un exposé fait à Rome devant des Prix-Nobels, souligne la même obligation: „Die wissenschaftliche Welt, die zu einer der bedeutensten Aktivitäten der modernen Gesellschaft wurde, entdeckt nun selbst- im Lichte von Reflexion u. Erfahrung- das Ausmass u. die Ernsthaftigkeit ihrer Verantwortung. Sie entdeckt, dass Wissenschaft nicht wertneutral ist, vor allem in Hinsicht auf die Zukunft des Menschen. Dadurch wird die noch so spezialisierte Forschung zu einem hochethischen u. spirituellen Akt. Aber hinter der Spezialisierung sollte doch der Drang stehen, dem Universellen u. Absoluten näher zu kommen, der Humanität und Weisheit“. Si nous étions capables d'appliquer de telles recommandations, l'avenir de l'humanité ne serait pas seulement assuré, mais ouvert à tous nos espoirs.

Bibliographie sommaire

Jean Bernard: De la biologie à l'Ethique.
 Albert Einstein: Mein Weltbild.
 Maurice Gex: Philosophie des sciences.
 Paul Good: Von der Verantwortung des Wissens.
 Albert Jacquard: L'héritage de la liberté.
 Hans Jonas: Prinzip Verantwortung.
 Konrad Lorenz: Das sogenannte Böse.
 P.B.Medawar: The Limits of Science.
 Hans Mohr: Natur und Moral.
 Jacques Monod: Le hasard et la nécessité.
 Jean-Marie Pelt: Dieu de l'univers.
 Max Planck: Vorträge u.Erinnerungen.
 Karl R.Popper: Von der Quelle unseres Wissens u.unserer Unsicherheit.
 H.H.Schrey: Ethik.
 Pierre-H.Simon: Questions aux savants.
 H. Storck: Einführung in die Philosophie der Technik.

Edmond Wagner: Genotechnologie, identité personnelle, et intégrité corporelle.

V.F.Weisskopf: Ziel und Grenzen der Naturwissenschaft.

C.F.von Weizsäcker: Die Einheit der Natur.

Fr.M. Wuketits: Evolution, Erkenntnis, Ethik.

Convention pour les Droits de l'homme et la Biomédecine.
 (Conseil de l'Europe)

Rapports des experts.... (ibid.)

Rapport explicatif...(ibid.)

ainsi qu'un grand nombre d'autres textes du Conseil.

SÉANCE DU 30 NOVEMBRE 1998

LA PROBLÉMATIQUE DU CLONAGE POUR LA SOCIÉTÉ HUMAINE

par

Edmond Wagner

Sommaire

1. Présentation du sujet
 - 1.1 Définition
 - 1.2 L'existence de clones dans la nature
 - 1.3 Le clonage artificiel d'animaux
2. Utilisation du clonage de plantes et d'animaux
 - 2.1 Plantes clonées
 - 2.2 Le clonage animal
 - 2.3 Implications humaines du clonage de plantes et animaux
 - 2.4 Avis de la Commission européenne
3. Le clonage d'êtres humains
 - 3.1 Considérations générales
 - 3.2 Avantages du clonage scientifique d'êtres humains
 - 3.3 Arguments contre le clonage d'êtres humains
4. Prises de position officielles à l'égard du clonage
 - 4.1 Considérations préliminaires
 - 4.2 Appréciation de technologies
 - 4.21 La thérapie somatique
 - 4.22 La thérapie génique germinale
 - 4.23 Recherches à visée purement cognitive
 - 4.3 Le clonage reproductif
 - 4.4 Conclusion

Références bibliographiques

1. PRESENTATION DU SUJET.

1.1 Définition.

„Appliqué à un organisme, le clonage consiste à produire un individu ou une population d'individus possédant dans le noyau de leurs cellules un ensemble de gènes identiques à celui de l'organisme à partir duquel le clonage a été réalisé“ (Comm.Nat.d'Eth.Française: Rép.au Prés.de la Rép.au sujet clon.repr.).

Le clonage résulte :

- soit de la division d'un embryon (du stade de 2 cellules jusqu'au stade blastocyte); alors tant les gènes du noyau que les gènes mitochondriaux (gènes situés hors du noyau et spécialisés dans certaines activités du mécanisme cellulaire) sont identiques,
- soit d'un transfert du noyau d'une cellule d'un embryon de quelques jours de développement dans un ovocyte énucléé et non fécondé,
- soit du transfert d'une cellule corporelle dans un ovocyte ayant subi les mêmes opérations.

Dans les deux derniers cas, les seuls gènes du noyau sont identiques. Un génome identique au départ peut, à la suite de mutations, subir des altérations. Rappelons encore que, tandis que l'ovocyte et le spermatozoïde sont haploïdes (ne contiennent qu'un nombre n de chromosomes), une cellule somatique est diploïde (contient $2n$ chromosomes), de sorte que, par le clonage, le développement de l'embryon se fera par $2n$ chromosomes comme celui d'un ovule fécondé.

En pratique, l'expression „génétiquement identique“ désigne le fait de posséder le même génome nucléaire.

Par contre, la reproduction sexuée résulte de l'union de deux gamètes haploïdes (spermatozoïde et ovocyte), qui aboutit à la reproduction d'individus génétiquement différents les uns des autres.

1.2 L'EXISTENCE DE CLONES DANS LA NATURE.

La nature ne déteste pas les clones. Cette forme de reproduction est courante chez les végétaux (p.ex. fraises de bois, herbes, pommes de terre), chez des animaux invertébrés (surtout des bactéries, des insectes, des vers), mais, exceptionnellement, aussi chez de rares mammifères (p.ex. des espèces de tatous).

1.3 LE CLONAGE ARTIFICIEL D'ANIMAUX.

La première expérience réussie, faite sur des grenouilles, date de 1952. Dans les années 60, des clones de grenouilles adultes ont été obtenus à la fois a) par le transfert de noyaux de cellules de jeunes embryons, b) par le transfert de noyaux de cellules intestinales larvaires (pas encore par transfert de cellules d'un animal adulte).

La technique du transfert nucléaire a été aussi utilisée pour le clonage de diverses espèces de mammifères (souris, lapins, moutons, bovins). Le prélèvement de noyaux d'embryons à un stade précoce a généralement abouti à des clones dont le développement s'est montré anormal.

La scission d'embryon a été souvent utilisée pour le clonage de moutons et de bovins, surtout pour l'augmentation spectaculaire du taux de production.

Nouvelle méthode de clonage à partir d'embryons de mouton (1996). Des noyaux de cellules embryonnaires en culture ont été transférés dans des ovules de mouton non fécondés et énucléés. Une stimulation artificielle de ces oeufs a déclenché un processus de développement aboutissant à la naissance d'agneaux normaux et génétiquement identiques.

En 1977, le même procédé, utilisant des tissus prélevés sur la glande mammaire d'une brebis de 6 ans, a donné naissance à Dolly. Les chercheurs écossais ont combiné la technique de l'activation de l'ovocyte énucléé avec l'arrêt du cycle des cellules donneuses. Une réussite sur 277 tentatives.

2. UTILISATION DU CLONAGE DE PLANTES ET D'ANIMAUX.

2.1 PLANTES CLONEES.

Exemples: pommes de terre, fraises, raisins, pois, tournesols, iris, céréales, palmes, maniocs, orchidées, tulipes, fougères, colzas, lis etc.

Avantages:

- Fruits de même taille, de même forme et aspect, plantes et fleurs d'aspects identiques, mêmes périodes de floraison et de maturation. Lorsqu'une combinaison souhaitée de caractères a été obtenue, le clonage est le meilleur moyen de la préserver dans l'immédiat.
- Gros bénéfices commerciaux. Aux Pays-Bas, le clonage d'iris et de lis rapporte annuellement plus de 25 millions de florins.

Désavantages :

Appauvrissement de la diversité génétique, donc aussi de la diversité des aspects extérieurs. Produits plus exposés à des agents infectieux et à des maladies dévastatrices (p.ex. telles sortes de pommes clonées se maintiennent au maximum 3 à 4 ans).

Pas d'interdictions légales. Certaines objections éthiques d'inspiration écologiste.

2.2 LE CLONAGE ANIMAL.

Concentrons-nous sur les animaux domestiques.

Avantages:

- Production régulière d'un nombre suffisant d'animaux pour les objectifs spécifiques de telles recherches.
- Productivité et rendement accrus; accélération de la croissance (surtout chez certains porcs); longévité parfois accrue, production rapide de larges populations, parfois bonne résistance à telle maladie.
- Modifications génétiques plus efficaces et à rendement plus avantageux pour les producteurs; possibilité de supprimer certains gènes (p.ex. gènes responsables de réactions allergiques) et possibilité d'en greffer d'autres qui, à grande échelle, se révèlent plus avantageux.
- Le clonage d'animaux permet de mieux comprendre certains phénomènes, comme le vieillissement, de vérifier si ces processus sont réversibles, de mieux comprendre l'engagement d'une cellule dans une voie de différenciation ou les dysfonctionnements responsables de telles tumeurs.
- Grâce au clonage, certaines espèces animales menacées de disparition pourraient être sauvées, p.ex. le panda, le condor, l'ibis, telles formes de tigre, de bison etc.

Désavantages et risques.

- L'évolution naturelle a préféré les avantages sélectifs de la diversité.
- Le clonage, pratiqué en masse, risque de réduire la diversité génétique à un niveau dangereux; même remarque pour la diversité des races.
- Systèmes immunitaires labiles. Progression rapide de certaines maladies et inflammations. Risque de destruction de larges groupes par l'intrusion d'agents infectieux en voie de mutations. Propagation rapide des maladies constatées dans les systèmes de consanguinité.

- Nombreuses incertitudes actuelles: p.ex. Dolly aura-t-elle une espérance de vie plus courte que la majorité des autres brebis ? Est-elle plus disposée pour telles formes de cancer ? Est-elle suffisamment fertile ? Sa descendance présentera-t-elle un taux accru d'anomalies dues p.ex. à l'accumulation de mutations somatiques ou de lésions chromosomiques ? A cet égard, la science ne tardera sans doute pas à nous donner la réponse correcte.
- Actuellement, le clonage animal est une méthode extrêmement coûteuse (nécessité d'utiliser de nombreux utérus et ovules, nombreux essais infructueux, nombreux échecs).

Objection éthique souvent avancée: c'est une méthode de procréation anti-naturelle pour les mammifères.

2.3 IMPLICATIONS HUMAINES DU CLONAGE DE PLANTES ET ANIMAUX

- a) Exemples de retombées thérapeutiques dans le domaine des médicaments.
- du lait de chèvres transgéniques (chèvres génétiquement modifiées) on gagne l'enzyme alpha-1-antitrypsine pour le traitement de la mucoviscidose ou l'anticoagulant anti-thrombine III.
 - du lait d'agneaux clonés on peut obtenir le facteur IX de coagulation pour les hémophiles ou pour le traitement de l'emphysème pulmonaire. En outre, on peut réaliser une production suffisante de suralbumines pour la guérison de brûlures et d'autres blessures.
 - des vaches transgéniques peuvent fournir l'alpha-lactalbumine servant de nourriture à des bébés.
 - des chèvres transgéniques sont aussi utilisées pour la production d'un anti-corps monoclonal destiné à lutter contre certains cancers.
 - bref, par injection d'un gène adéquat, on peut obtenir actuellement plus de 43 protéines différentes utilisées dans la lutte contre des maladies. De même, on peut supprimer l'expression de certains gènes malades ou défectueux.
- b) D'autre part, des animaux clonés peuvent servir de base pour l'étude de certaines maladies (mucoviscidose, emphysème pulmonaire, diabète p.ex.) et faire avancer la thérapie génique. De même, on peut créer des animaux-modèles pour l'étude de maladies humaines et certains primates, p.ex. des singes rhésus, se prêtent admirablement pour tester des médicaments.

c) En outre, des animaux clonés (surtout des porcs transgéniques), génotechnologiquement „humanisés“ par transplantation de cellules humaines, pourront devenir de véritables fournisseurs d'organes (surtout de coeurs et de foies) pour l'homme. Ici des singes pourraient assumer à l'avenir un rôle de choix. Possibilité de multiplication rapide de ces animaux.

d) De plus, la création de cultures de cellules-souches appropriées ne permettra pas seulement de corriger le dysfonctionnement de certains organes humains, mais elle nous aidera également à mieux comprendre le vieillissement ainsi que la possibilité de régénération de tissus humains abîmés ou de cellules responsables de tumeurs dangereuses.

Bref, sur le terrain thérapeutique, nous avons l'espoir de disposer à l'avenir d'un nombre suffisant d'organes transplantables, ce qui constitue une contribution efficace au bien-être et à la santé des hommes.

e) Dangers et risques.

- Danger de mutations avec effets imprévisibles et actuellement incurables pour la race humaine.
- Danger de transmission de virus extrêmement dangereux: p.ex. des porcs pourront produire des virus déclenchant chez l'homme le cancer; d'autre part, des singes(même des singes-primates) supportent bien le virus-hi(HIV) qui, transféré à l'homme, devient mortel en provoquant le sida.

2.4 AVIS DE LA COMMISSION EUROPEENNE.

Les recherches sur le clonage des animaux et les opérations de clonage ne sont éthiquement acceptables que si :

- a) le but poursuivi et les méthodes employées sont éthiquement valables (c.-à-d. si elles visent un but cognitif ou thérapeutique en ce qui concerne des maladies);
- b) elles sont effectuées dans le strict respect du bien-être des animaux et relèvent de la surveillance d'organismes de contrôle;
- c) les conditions suivantes sont respectées:
 - minimiser les souffrances des animaux; toute souffrance injustifiée est inacceptable;
 - limiter le recours à toute expérimentation superflue et améliorer constamment les conditions de l'expérimentation;
 - il n'y a pas de meilleure alternative;

- l'homme doit reconnaître des responsabilités vis-à-vis de la nature et de l'environnement (aussi à l'égard de la diversité biologique, surtout à l'égard de la diversité génétique des animaux);
- le droit des citoyens de jouir d'une protection contre les risques doit être respecté, de même que le droit de recevoir des informations adéquates, mais aussi celui de bénéficier d'éventuelles réductions des prix de production et de diffusion.

3. LE CLONAGE D'ETRES HUMAINS.

3.1 CONSIDERATIONS GENERALES.

a) Il existe des clones humains: les jumeaux mono-zygotes.

- Ces jumeaux sont, certes, génétiquement identiques à la conception, mais, vu que leurs constellations génétiques sont exposées à des mutations, ils présentent en fait aussi de légères différences physiques.
 - Mais ils diffèrent surtout psychiquement et sur le plan de leur personnalité à la suite des multiples influences du milieu, de l'éducation familiale et publique, des expériences personnelles, de la profession, de la vie qu'ils mènent, des influences idéologiques, voire de leurs habitudes de nutrition. En fait ils pensent, ils parlent, ils agissent souvent différemment.
 - La personne humaine ne se réduit donc pas à ses gènes seuls.
- b) Les méthodes de clonage animal pourraient aussi s'appliquer aux hommes. Sont possibles :

- la création ex vivo de jumeaux par manipulation d'un embryon créé par fécondation in vitro ;
- la fabrication de clones par transfert de noyaux embryonnaires (réussites obtenues chez des singes) ;
- la création de clones par transfert de noyaux cellulaires prélevés sur un organisme adulte (principe de Dolly).

c) En outre, il faut distinguer le clonage purement reproductif (destiné à la reproduction d'êtres humains adultes) du clonage de cellules et d'embryons à des fins cognitives et thérapeutiques.

d) Actuellement, le clonage d'êtres humains exigerait un nombre considérable d'ovocytes et de tentatives. Déjà la fécondation in vitro, qui fait partie du clonage, n'a qu'un taux de réussites de 15%, alors que l'implantation en connaît à peine 10%. „Par conséquent, ce seraient probablement des

centaines, voire des milliers d'ovocytes dont il faudrait disposer pour escompter pouvoir aboutir à une naissance" (Réponse du Comité d'Ethique Français).

3.2 AVANTAGES DU CLONAGE SCIENTIFIQUE D'ETRES HUMAINS.

Dans le domaine de la fertilisation in vitro, les chances de reproduction seraient augmentées, lorsqu'on ne dispose que d'un seul embryon créé in vitro. „Un seul embryon scindé permettrait la création et le transfert in vivo de plusieurs embryons jumeaux“.

Le diagnostic préimplantatoire deviendrait plus aisé, car la création d'embryons clonés permettrait d'obtenir une source plus importante de cellules. Il est vrai qu'au moins un embryon devrait être détruit pour cette fin thérapeutique.

Les bons résultats qu'assure le clonage d'animaux pour l'homme pourraient, en général, être mieux garantis, sinon améliorés par le clonage d'êtres humains. Voici quelques exemples indiqués par des spécialistes :

a) Commençons par le domaine de la reproduction:

- „On peut envisager d'autoriser un couple, risquant d'avoir un bébé anormal, à faire un clone“ (R. Deech).

- „Un enfant pourrait être cloné à partir de la moëlle osseuse d'un homme stérile, en utilisant un ovocyte de la mère“ (H.Varnus). Voilà un atout véritable pour les couples stériles.

- Certaines maladies fort graves, ne se transmettant que par des femmes, proviennent d'une altération du génome mitochondrial. Dans ce cas, „le désir de filiation biologique de la part de deux conjoints pourrait être exaucé en transférant le noyau de l'embryon du couple, obtenu par fécondation in vitro des ovocytes de la mère par les spermatozoïdes du père, dans un ovocyte énucléé provenant d'une femme donneuse indemne“. (Comité d'éthique français).

b) Voici ensuite le domaine des greffes :

- „Un cancéreux, qui a besoin d'une greffe de moëlle osseuse, pourrait se cloner grâce à un ovocyte prélevé chez une femme consentante. En quelques jours, l'embryon produirait des cellules-souches utilisables pour une transplantation“ (Br.Hogan).

- „On pourra faire un clone d'un malade pour produire des cellules-souches embryonnaires pouvant être utilisées à réparer des tissus endommagés“ (S.Fishel).

- „Menschenklone können Lieferanten von Stammzellen werden, um die Immunabwehr von Krebspatienten, die eine aggressive Strahlungs- oder Chemotherapie überwunden haben, wieder aufzubauen“ (W.Gehring).

c) A son tour, la transplantation d'organes profiterait du clonage :

- „Pour un diabétique, on pourra prendre des cellules de pancréas et créer par clonage un second pancréas“ (P.Wyatt).

- „Im embryonalen Zustand könnten menschliche Klone tiefgefroren aufbewahrt werden, um im Notfall Blut, Knochenmark, Haut oder Gehirnzellen zu liefern...Für jeden Menschen könnte ein hirntoter Klon als Organkonserven auf Vorrat gehalten werden (individuelle Ersatzteillager)... Eine Leber vom eigenen Klon wäre genetisch identisch und würde vom Immunsystem ohne Probleme akzeptiert“ (Bild der Wissenschaft).

- „Pour fabriquer des organes de rechange en cas de maladie ou d'accidents,...pour les greffes d'organes, un clone est idéal“ (N.Forst).

d) Enfin le clonage d'êtres humains permettrait à certains contemporains de satisfaire des rêves illusoires jusqu'ici :

- Rêves d'immortalité de certaines personnes par la production de copies identiques d'elles-mêmes.

- Rêves de copier des célébrités mondiales (p.ex.Einstein, Mozart).

- Rêves de produire, à grande échelle, des embryons de qualité supérieure (du point de vue intellectuel, artistique, sportif, physique etc.) au choix des parents futurs. Ce serait également une possibilité merveilleuse de compléter la reproduction médicalement assistée.

e) Propositions pour éviter la dérive.

- Accepter avec confiance les bénéfices du progrès scientifique pour les applications médicales, diagnostiques et thérapeutiques.

- Toute application doit être individuelle, elle ne doit pas se faire sur des groupes.

- Toute application exige une autorisation, cas par cas, après un examen consciencieux fait par des experts.

3.3 ARGUMENTS CONTRE LE CLONAGE D'ETRES HUMAINS.

- a) Chaque homme est une personne, c.-à-d. un être individuel et unique.
- Certes, la personnalité de chacun ne se réduit pas à ses seules caractéristiques génétiques, mais relève aussi, comme nous l'avons vu, du milieu, de l'éducation, de la profession, des habitudes acquises etc. On ne saurait donc identifier identité personnelle et identité génétique.
 - Mais l'individualité génétique fait partie de l'unicité et de la diversité de la personne humaine. Le génome de chacun sous-tend à la fois „l'unité fondamentale de tous les membres de la famille humaine (l'appartenance de la personne à l'humanité) et leur diversité“. En toute probabilité, pas deux membres de l'espèce homo-sapiens-sapiens n'étaient, jusqu'ici, complètement identiques du point de vue génétique.
 - Chaque homme, quelles que soient ses caractéristiques génétiques, a droit à sa dignité, son intégrité et son autonomie personnelle, à sa diversité et à son caractère unique, qui constituent un enrichissement foncier de sa personne. Ce droit est souligné dans la plupart des déclarations officielles, surtout dans la récente Déclaration de l'Unesco sur le Génome Humain et les Droits de l'Homme.
 - Le clonage, du moins le clonage reproductif, est donc incompatible avec la dignité de la personne humaine.
- b) Le clonage (surtout le clonage purement reproductif, constitue une instrumentalisation inacceptable de l'homme, qui n'est pas simplement une chose ni un moyen au service des projets d'autrui. En voici quelques exemples :
- tel clone doit devenir un fournisseur d'organes pour des riches;
 - tel autre est destiné à remplacer un proche décédé ou un enfant risquant une mort précoce;
 - les patrons d'entreprises ont besoin d'ouvriers mieux adaptés à des conditions dangereuses de travail. Tels tyrans recherchent de nombreux soldats mieux adaptés aux exigences de la guerre. La conquête spatiale nécessite des individus de petite taille, courageux, capables d'initiatives, insensibles aux radiations etc. Tels génies clonés devraient correspondre aux rêves fantasmagoriques de tels parents. „*Quelles que soient les finalités alléguées en faveur de tel projet, les uns présentables, d'autres au contraire à peine énonçables, elles offrent toutes ce trait commun que, dans leur principe même, elles reviennent à projeter de mettre au monde*

un ou des êtres humains non comme libres fins en soi, mais comme purs moyens au service d'objectifs préalables qui leur seraient, fût-ce en dépit des apparences, foncièrement extérieurs“ (Réponse du Comité d'éthique français...).

Même les prétendues justifications médicales (p.ex. la production de cellules immuno-compatibles, d'embryons clonés comme réservoirs d'organes ou comme objets de diagnostics préimplantatoires), impliquent toujours le sacrifice d'êtres humains en puissance aux intérêts d'autres gens. La notion „d'application médicale“ du clonage reproductif d'êtres humains paraît donc à beaucoup franchement irrecevable.

c) Vu que la diversité génétique constitue un facteur de protection contre l'influence d'agents infectieux, souvent en voie de mutations continuelles, une population de clones risque d'être exposée à la longue à des maladies terribles causant des ravages destructrices à grande échelle. L'expérience montre que, pour cette raison, les plantes et les fruits clonés doivent être rapidement remplacés par de nouveaux types et modèles.

d) Le premier devoir du médecin est de guérir et de prévoir le mal. Il n'a donc pas le droit de favoriser la fabrication d'hommes artificiels plus exposés à des maladies ou à d'autres influences destructrices que les êtres normaux ni à encourager les inévitables destructions et échecs que comporterait le clonage.

e) Certes, la liberté de la recherche scientifique est inséparable de la liberté de pensée et constitue donc un droit fondamental de l'homme. Mais „*l'intérêt et le bien de l'être humain doivent prévaloir sur le seul intérêt de la société et de la science*“. Le libre exercice des activités de recherche ne peut donc se faire que dans le respect des droits de l'homme, de la dignité humaine, des libertés fondamentales et de la protection de la santé individuelle et collective. Incontestablement, la liberté de recherche est indispensable au progrès de la connaissance; mais les applications de la recherche, „*y compris celles en biologie, en génétique et en médecine, concernant le génome humain, doivent tendre à l'allègement de la souffrance et à l'amélioration de la santé de l'individu et de l'humanité tout entière*“ (Déclaration univers. art.12). Le clonage reproductif ne satisfait certainement pas à cette condition.

f) Toute liberté implique des responsabilités de la part des chercheurs et des autorités publiques (voir la recherche sur l'énergie atomique et ses applications). Ces responsabilités s'étendent aux hommes actuels et aux

générations futures. „Les responsabilités inhérentes aux activités des chercheurs...devraient faire l'objet d'une attention particulière dans le cadre des recherches sur le génome humain, compte tenu des implications éthiques et sociales"(ibid.art.13).

g) Le clonage constitue une voie de reproduction a-sexuelle. Certes, non-naturel n'est pas forcément synonyme de mauvais; mais, pratiqué à grande échelle, le clonage pourrait exercer une mauvaise influence sur les relations familiales (père-enfants, mère-enfants) et bouleverser nos conceptions de la famille, de la filiation, des relations frères-soeurs. „Par un brouillage de toute séquence familiale, l'individu né d'un clonage serait à la fois le descendant d'un adulte et son jumeau. A la limite serait ainsi vidée de sens l'idée même de filiation"...Cela susciterait aussi „d'inextricables problèmes d'identité civile en même temps sans doute que le risque incalculable de nouvelles discriminations" (Réponse du Comité d'Ethique Français...p.28).

h) Si le clonage était autorisé, le danger réel d'un „acharnement procréatif" pour suffire à tous les besoins éventuels conduirait à l'inévitable destruction subséquente d'innombrables embryons clonés, qui sont aussi des embryons humains.

i) Vu l'impossibilité actuelle d'une gestation complète in vitro, le clonage reproductif nécessiterait le recours inacceptable à autant de femmes porteuses, mesure d'instrumentalisation déclarée illicite dans le domaine entier de la procréation médicalement assistée.

j) Soulignons encore une fois que le clonage se prête à d'inacceptables visées eugéniques :

- création en masse d'êtres supérieurs dans tous les domaines de l'activité humaine (voir plus haut no2).
- création d'une race supérieure destinée à dominer à l'avenir sur le globe. Ce rêve fantaisiste justifierait l'inacceptable conception de l'inégalité des races et de l'existence de groupements supérieurs grâce à leurs constellations génétiques. Or la „Déclaration de l'Unesco" précise que „chaque individu a droit au respect de sa dignité et de ses droits, qu'elles que soient ses caractéristiques génétiques". Ce principe fondamental a pour corollaire l'interdiction de toute discrimination fondée sur les caractéristiques génétiques.

4. PRISES DE POSITION OFFICIELLES A L'EGARD DU CLONAGE.

4.1 CONSIDERATIONS PRELIMINAIRES.

a) Cadre général des recherches portant sur l'homme(rappel).

„Aucune recherche concernant le génome humain ni ses applications, en particulier dans le domaine de la biologie, de la génétique, de la médecine, ne devrait prévaloir sur le respect des droits de l'homme, des libertés fondamentales et de la dignité des individus ou, le cas échéant, des groupes d'individus" (Rapport,art.10).

b) Distinctions préalables importantes:

b.a) Analyses, recherches et interventions thérapeutiques portant sur :

- des cellules somatiques (corporelles) d'êtres clonés;
- des constellations génétiques d'êtres clonés.

Les deux procédés poursuivent un but thérapeutique.

b.b) Analyses, recherches, interventions pratiquées dans un but purement cognitif;

Si ces recherches à but thérapeutique ou purement cognitif étaient, éthiquement et légalement, autorisées, elles relèveraient des mêmes dispositions que la recherche ou les interventions appliquées aux cellules somatiques ou germinales ordinaires.

b.c) Le clonage purement reproductif, qui vise la production de clones destinés à une vie autonome.

4.2 APPRECIATION DES TECHNOLOGIES.

4.21 La thérapie somatique

- Elle a pour but de corriger les défauts génétiques dans les cellules somatiques et de produire un effet limité sur la personne traitée. Les effets de la thérapie ne se transmettent pas aux descendants.

- Application aux individus non-clonés: Certes, „le développement de la thérapie somatique doit être encouragé aux différents niveaux de la recherche (recherche fondamentale, essais cliniques, industries biotechnologiques)...Mais, „compte tenu des risques qu'elle présente au stade actuel, la thérapie génique somatique devrait être limitée aux maladies graves pour lesquelles il n'existe pas d'autre traitement efficace. L'extension à d'autres indications thérapeutiques devrait être considérée

après appréciation des aspects tant médicaux qu'éthique d'une telle extension" (Avis du groupe de conseillers...,13.12.94).

- Les déclarations officielles ne comportent le plus souvent pas d'appréciation portant sur ce genre de recherche et de thérapie appliquée à des cellules clonées, de sorte que, à première vue, elles pourraient s'effectuer selon les conditions générales.

- Cependant, „*la constitution d'embryons aux fins de recherche est interdite*" (Convention,art.18.2). La production d'embryons clonés au bénéfice de la thérapie somatique est donc également défendue.

4.22 La thérapie génique germinale.

- Elle ne se propose pas de traiter ou de guérir une maladie au niveau somatique, mais la correction réalisée au niveau des gènes se transmettrait à l'information génétique des descendants éventuels. De cette façon on pourrait p.ex. épargner aux descendants les graves conséquences d'une maladie mitochondriale ou réaliser la création de cultures de cellules-souches appropriées pour corriger le dysfonctionnement d'organes humains. Ce procédé pourrait encore avoir un effet bénéfique dans la fertilisation in vitro.

- A cet égard, la production de cellules, clonées ou non, pourrait être permise pour „des raisons préventives, diagnostiques ou thérapeutiques", mais seulement si „elle n'a pas pour but d'introduire une modification dans le génome de la descendance" (Conv.art.13). Sont donc prohibées en particulier les modifications génétiques des spermatozoïdes ou des ovules, clonés ou non, destinés à la fécondation, de même que toutes les interventions ne se rapportant pas à des maladies ou des affections. D'autre part, ces matériaux de recherche, cellules ou embryons, se trouveraient tout au plus parmi des embryons surnuméraires, car „*la constitution d'embryons humains aux fins de recherche est interdite*"(Convention, art.18.2)., *qu'il s'agisse de clones ou d'embryons normaux. „La conception in vitro d'embryons humains à des fins d'études, de recherches ou d'expérimentation est interdite. Toute expérimentation sur l'embryon est interdite"* (Code de la Santé, art.L.152-8).

4.23 Recherches à visée purement cognitive.

- Exemples: élucider les causes de maladies humaines, trouver des moyens pour l'allègement de la souffrance, comprendre les processus de régénération de tissus humains abîmés ou la transmission de caractères

héréditaires des parents aux enfants. Bref, la recherche cognitive est de première importance dans la lutte contre beaucoup de maladies.

- Si le clonage pour raisons thérapeutiques, prospectives ou cognitives était autorisé, les recherches y seraient soumises aux mêmes conditions que les investigations s'effectuant sur des cellules ou des embryons normaux. Mais, comme nous l'avons vu, la constitution d'embryons, donc aussi d'embryons clonés, aux fins de recherche est interdite, la recherche pour raisons cognitives y comprise. Le problème fondamental est toujours le même: en dépit des grands avantages promis par la recherche à visée cognitive ou/et thérapeutique, est-il éthiquement justifié de produire des personnes humaines potentielles, soit dès la fécondation soit dès la nidation, vouées à la destruction? Ce problème de base préoccupera encore longtemps les milieux scientifiques, éthiques et politiques européens.

4.24 Il est vrai que tout le clonage se limite à la reproduction de cellules prélevées sur des „embryons surnuméraires" résultant de la fécondation in vitro ou de cellules primordiales germinales de fœtus avortés, ces cellules clonées pourront être „cultivées aux fins de recherche, pour tenter de comprendre les mécanismes de la différenciation cellulaire et de la croissance embryonnaire, et dans l'espoir de fabriquer des banques de cellules susceptibles d'être implantées chez des malades pour régénérer des organes (cœur, cerveau, moëlle osseuse, tissus abîmés par la chimiothérapie, etc.) „(Recherche, mars 1991). Les nouvelles techniques prometteuses, fort distinctes du clonage reproductif, pourraient rendre de grands services à l'homme et pourraient donc être encouragées.

4.3 LE CLONAGE REPRODUCTIF

Il s'agit de la production d'êtres humains génétiquement identiques, soit par divisions embryonnaires soit par transfert de noyaux de cellules somatiques dans des ovules énucléés, et destinés à une vie autonome.

Du point de vue éthique, cette technologie est généralement refusée en Europe.

Exemples de déclarations officielles:

- „*Est interdite toute intervention ayant pour but de créer un être humain génétiquement identique à un autre être vivant ou mort*".
- „*Toute tentative pour faire naître un être humain génétiquement identique par transfert nucléaire à partir d'une cellule humaine -d'adulte ou d'enfant- doit être interdite*".

- „Il faut également interdire toute tentative d'obtention d'embryons génétiquement identiques dans le cadre de la reproduction médicalement assistée, que ce soit par division d'embryon ou par transfert nucléaire“.

- „A fortiori, le recours au clonage pour produire plusieurs individus identiques doit être considéré comme inacceptable“ (Avis des Conseillers...du 28.5.98).

- „Des pratiques qui sont contraires à la dignité humaine, telles que le clonage à des fins de reproduction d'êtres humains, ne doivent pas être permises“ (UNESCO, Déclaration.. art.II).

- „Le clonage pour la reproduction d'êtres humains est inacceptable sur le plan éthique et contraire à la dignité et à l'intégrité de la personne humaine“ (Assemblée Mondiale pour la Santé, 16.5.1998).

- A son tour, l'Association Médicale Mondiale „appelle par la présente résolution les médecins et autres chercheurs engagés dans la recherche à s'abstenir volontairement de participer au clonage d'êtres humains jusqu'à ce que les questions scientifiques, éthiques et légales aient fait l'objet d'un examen approfondi par les médecins et les instances scientifiques et que tous les contrôles nécessaires aient été mis en place“ (Paris, mai 1997).

- Quant à l'état actuel de la situation, le Comité d'Éthique Français se montre, à son tour, très catégorique (1997). „Il n'y a pas une seule variante concevable du clonage reproductif d'êtres humains qui échappe à une accumulation d'objections rédhibitoires...Cela ne peut susciter qu'une condamnation véhémement, catégorique et définitive“.

- Le Parlement Européen rejette tout aussi catégoriquement toutes les formes du clonage humain.

„Convaincu que le clonage d'êtres humains contrevient à l'éthique, est moralement détestable et contraire aux droits de la personne et constitue une grave violation des droits fondamentaux de l'homme,...dénonce le clonage des êtres humains réalisé à quelque fin que ce soit, y compris la recherche, comme un acte contraire au respect de l'individu, moralement détestable et inacceptable,...demande aux scientifiques et aux chercheurs et praticiens de ne pas se livrer au clonage d'embryons humains à quelque fin que ce soit“ (Résolution sur le clonage, 1993).

- Enfin, les *autorités religieuses* adoptent une position tout aussi catégorique:

- „Le clonage humain entre dans le cadre de l'eugénisme; il est donc exposé à toutes les remarques d'ordre éthique et juridique qui l'ont amplement

condamné...Sur le plan des droits de l'homme, l'éventuel clonage humain représenterait une violation des deux principes fondamentaux qui fondent tous les droits de l'homme: le principe de parité entre les êtres humains et le principe de non-discrimination“. (Académie pontificale, juillet 1997).

- Reproduire technologiquement un être humain, quel qu'il soit, est en principe une violation de la dignité et de l'unicité de chaque être humain...Le clonage est par nature une instrumentalisation du clone comme de l'individu cloné en tant que moyen d'atteindre une fin, au profit de quelqu'un d'autre. Cela représente une violation inacceptable des droits de l'être humain, avec un potentiel d'exploitation qui devrait être proscrit dans le monde entier.“ (Eglise d'Ecosse, 1977).

4.4 CONCLUSION

„Il appartient au législateur d'apprécier s'il convient de rendre plus explicite l'interdit d'un recours à des méthodes tendant à la reproduction à l'identique de personnes.“ (Réponse...du comité nat.d'éthique français).

„Les Etats et les organisations internationales compétentes sont invités à coopérer afin d'identifier de telles pratiques et de prendre, au niveau national ou international, les mesures qui s'imposent, conformément aux principes énoncés dans la présente Déclaration“ (Déclaration de l'UNESCO).

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES.

- Déclaration universelle sur le génome humain et les droits de l'homme (UNESCO, 11.11.97). Id. Revue de Presse (1997).
- Réponse au Président de la République au sujet du clonage humain (Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé, 22.4.97).
- Les cahiers du Comité National d'Éthique (oct.97).
- Recherche, (avril 97, plusieurs articles de base.)
- Bild der Wissenschaft (mai 97, plusieurs articles de base).
- Éthique biomédicale, Panorama de Presse, (février, mars, avril 1997).

- Le clonage à des fins de reproduction d'êtres humains: questions éthiques (UNESCO, 26.2.98).
- Conséquences éthiques, scientifiques et sociales du clonage dans le domaine de la santé humaine (Assemblée mondiale de la santé, 16.5.98).
- Frederico Mayor: Le clonage humain, (juin 98).
- Vers le clonage humain (Le Monde, 13.10.98).

SÉANCE DU 30 NOVEMBRE 1998

HELLO DOLLY !

par

Paul Kremer

Nous vivons à une époque étrange. Le siècle touche à sa fin, le millénaire aussi, du moins si l'on s'oriente d'après le calendrier habituel.

Le siècle commença quand un monde se fissura. Le 19^e siècle avait cru - croyons-nous - tout savoir : Hegel n'avait-il pas proclamé, bien avant Fukuyama mais bien plus tard aussi que tel Palestinien dont les 2000 ans vont être célébrés, que la fin des temps est proche et que l'Histoire s'achève ?

La physique, la chimie de la fin du siècle précédent se croyaient arrivées au bout de leurs peines : Newton paraissait définitif ; le tableau de Mendeleïeff reproduisit, sous forme laïque, l'immutabilité des 10 commandements, et Darwin avait pris la genèse des espèces et leurs époques immémoriales dans des formules scientifiques qui abolissaient le temps.

Nous autres nous savons qu'au moment même où tout paraissait figé et arrêté, tout, ou presque tout, bascula. Les éléments se désagrégèrent spontanément. D'aucuns parlaient de radioactivité. Einstein allait culbuter le vieil Isaac à la pomme tombante. Freud nous apprit, détails à l'appui, que l'égo chéri et voulu inabandonnable n'est qu'un noman'sland pris entre les pulsions d'un ça anonyme et peu accessible, et les impératifs catégoriques d'un sur-moi impassible comme Erich v. Stroheim. N'oublions pas Marx, le 3^e juif destructeur, qui sapa la primauté du spirituel pour le dénoncer vendu aux forces occultes de l'argent apatride. La grande lignée des linguistes nous font entendre entre les paroles claires et distinctes d'un beau discours cartésien le bruissement secret d'un non-dit ancestral, pareil au ricanement lointain de l'homme de Cro-Magnon.

Tout cela, nous le savons, nous autres, hommes de culture et de mérite. Nous savons aussi qu'un monde allait sombrer. Chez Duchamp et Picasso d'abord, à Verdun ensuite.

Désormais il paraîtra que toute “ Verklärte Nacht ” résonnera à l'oreille du nostalgique des temps simples qui somnole en nous, comme une cacophonie dissonante – sit venia verbo.

Le siècle qui s'achève, comme le vieillard du début de la Politeia de Platon, se penche vers les choses qu'il croit sacrées et à force de ne pas avoir compris ce que fut sa jeunesse et ses années 40, il devient pieux voire bigot : il se redécouvre soudain s'il avait tout oublié de leur dénoncement cruel de la part des grands nordiques que furent Ibsen ou Strindberg.

Car c'est dans les années 40 que se situe la fleur de l'âge. Notre siècle n'y fait pas exception. Alors que la grande Wehrmacht affrontait dans un combat de titans hugolien la Krasnaya armiya, naquirent et se développèrent des idées, mieux des fantasmes et des fascinations que les marchands désodorisés de Maestricht n'arrivent pas à conjurer avec leurs réglottes, fussent-elles électroniques.

Un versant de l'histoire des grandes années est connu. L'autre reste submergée et inquiète. Le monde autodéclaré démocratique et respectueux des soi-disant droits de l'homme s'épuise à en combattre sans résultat les symptômes, pareil au moi freudien aux prises avec les assauts secrets de pulsions refoulées. Il défend de réécrire l'Histoire et en condamne les symboles runiques, sauf ceux qui ornent toujours la voiture que le Führer en personne inaugura et qui porte un beau nom de facture national-socialiste : voiture du peuple.

Le versant connu de l'histoire est vite dit. La promesse du paradis prolétarien, dont l'entrée est encombrée de quelques cadavres, ne se réalisa pas. L'an de grâce 89 nous enseigne de croire à la toute puissance de la libre entreprise et du libre marché.

Par contre le versant submergé, comme l'iceberg menaçant toute proue “ titanic ”, reste submergé. – M. de la Palice eût pu le dire.

Qu'est-ce qu'un nazi ?

Est-ce un garçon braillard, armé d'une bouteille de bière vide, le crâne rasé qui porte, tailladé au ras du cheveu, le signe à la fois maléfique et enivrant d'une victoire brisée qui ressemble à l'éclair ?

Est-ce un brave commis effacé, amateur d'ordre, de ponctualité et de bergers allemands et qui caresse volontiers les petites têtes blondes ?

Est-ce un orateur de génie, pervers et vociférant, charmeur et wagnérien ?

Peut-être que mieux que les clichés reçus, deux grands artistes nous le révéleront. L'un, écrivain, nous vient d'Argentine. Aveugle pour avoir trop lu dans de sombres bibliothèques, il a pour nom Jorge Luis Borges. L'autre, cinéaste, hante les forêts sans fin des pays aux mille et un lacs ; il porte le même nom : Bergmann.

Car Borges et Bergmann, c'est l'homme du Berg, et le Berg c'est ce qui birgt – cache et préserve à la fois. – La spéculation n'est pas de ma plume. Elle est de celle de Borges ou de Heidegger.

Les deux hommes, dans des œuvres diverses, diverses par le type et par le style, disent une même chose : le nazisme, au “ fond ”, dans son “ essence, c'est la fascination exercée sur l'homme moderne par la faisabilité totale qui – et ceci n'en sera que le corollaire accidentel et que le Pen qualifierait de détail, – est en rupture totale avec tout ce qui depuis la Renaissance, telle que l'ont chantée les prétendus philosophes des Lumières ou les goethéens éternellement humains, s'appelle l'humanisme. – Heidegger ne dit pas autre chose.

Le spectre des années 40 est toujours présent. Disons plutôt qu'il est présent-absent puisque tant de choses ont changé depuis, tout en continuant de remuer notre ça. – Tout ceci, bien sûr, n'est pas à confondre avec les revenants grotesques montés de toute pièce ou presque, et qui doivent servir de repoussoir.

Expliquons-nous !

Deux ou trois choses ont changé singulièrement depuis les années 40. – Précisons que nous parlons toujours dans l'optique qui nous intéresse et qui est celle du clonage.

Ce qui a changé, c'est d'abord et surtout la science. Nul besoin d'évoquer l'ampleur gigantesque de son développement : la fission de l'atome, mise au service de la paix c'est-à-dire de la guerre, et employée à deux reprises pour mater l'empire du Soleil levant, en vertu du beau principe morale qui veut que la fin justifie les moyens – et l'intrusion dans la vie la plus quotidienne des ordinateurs et de l'ingénierie génétique en sont les éléments les plus voyants.

Ce qui paraît avoir changé aussi, c'est la prise de conscience des Anglo-Saxons, et de leurs vassaux en la Vieille Europe, qui vise à s'assurer la domination du monde, compte tenu des leçons politiques tirées – paraît-il – des rivalités suicidaires responsables de la guerre de 14-18 et de celle d'après qui en est la continuation exacerbée.

Ce qui a changé encore, c'est l'attitude morale de l'homme européen en fin de siècle. Alors que le chemin des Dames et les orages d'acier lui avaient montré que la vie humaine ne vaut pas davantage que le prix qu'on veut bien lui attribuer de circonstance en circonstance et que la science ou le nazisme avaient donc raison de n'y voir qu'un amas de molécules plus ou moins bien ordonné et se prêtant ou non à des finalités à fixer arbitrairement, - fût-il nietzschéen ou hitlérien, peu importe - la fin du siècle se prend au propre mensonge inventé et utilisé dès les années 70 en vue de faire tomber l'empire du Mal, pour employer le terme technique d'un faux cow-boy devenu véritable président des Etats-Unis. Rappelons que le coup de grâce fut donné à l'Union Soviétique dès lors qu'elle accepta, en contrepartie de la non-violation des frontières, de laisser entrer chez elle, au nom des Droits de l'Homme, la propagande occidentale. Ce furent les accords d'Helsinki.

La naissance de Dolly a ouvert les yeux des bien-pensants à l'une des contradictions qui marquent le temps présent. D'une part la recherche scientifique qui jusque-là paraissait s'en tenir au monde dit extérieur, soumis à l'investigation physico-chimique, à l'exclusion du monde dit intérieur ou humain, considéré comme un monde à part, dit spirituel et réservé à un accès cognitif herméneutique parce que, disait-on - déjà avec un léger grincement de dents - rétif à l'emprise des sciences dites dures, s'attaque à ce que l'homme croyait jusqu'ici pouvoir considérer comme son intimité la plus intime à savoir son individualité, sa personnalité, bref, son âme. Par là le domaine qui il y a une génération encore se voulait à jamais impénétrable au regard mathématico-physique, entend préserver son inaccessibilité et se déclare désormais fermé et clos pour cause de démenagement moral. - Pour le dire en allemand et pour profiter de la richesse des verbes modaux en cette langue : ce qui jusque-là voulait passer pour du " kann nicht erfasst werden " a mué en un " darf nicht erfasst werden ".

D'autre part, il se trouve et il s'avère que la recherche, y inclus celle guidée par les fantasmes les plus obscurs, donc aussi par ceux que marque la proximité d'avec les fascinations nazies, épouse de façon singulière et indubitable des intérêts économiques présumés certains.

Ou pour le dire en des mots plus simples : le clonage et en général, l'ingénierie génétique sont gros de promesses de marchés mirobolants.

L'homme se trouve en situation de désarroi. Jeté dans un univers en mutation, pressentant la mise en question d'un ordre aussi vieux que la mémoire, y compris celle qui est dite inconsciente, il se voit au seuil d'un

avenir qui a d'ores et déjà pris son départ où les certitudes les plus chères et les mieux ancrées - du moins en Occident - se mettent à vaciller.

La croissance de Dolly en a aiguisé la prise de conscience.

Les nostalgiques du bon vieux temps qui était un temps d'indigence, de mort précoce et un monde accusant un manque massif de toute liberté, article que des bergers autoproclamés lieutenants du Très Haut avaient déclaré pernicieux au salut de l'âme, dont de toute façon la grande majorité se retrouverait en enfer ainsi que le même Très Haut l'aurait prévu de toute éternité, donc les chantres de la famille stable, de la femme fidèle à ce qu'ils appellent la dignité de la femme, soit les demi-penseurs prudes et prudents, attachés à un pseudo-concept de Nature développée par un saint homme, fils de son temps, en l'occurrence du XIII^e siècle et qui, le plus " naturellement " du monde croyait savoir que les poux, les puces et autres petites bestioles gênantes naissaient par génération spontanée des détritux et autres ordures recyclées apparemment par cette pullulation, bref les bien-pensants de tout bord c'est-à-dire toujours du même, et qui à vrai dire ne pensent guère et ne font que ce que Hegel appelle avec tout le mépris froid dont il est capable " eine Meinung von sich geben ", quand ils protestent contre des grands-mères qui mettent au monde des enfants qui seront les contemporains de leurs neveux et nièces, ou qui s'insurgent à l'idée de la xénotransplantation et la combattent avec des arguments ou des faux-semblants d'arguments, copiés sur ceux qui ont servi à notre mère la Sainte Eglise pour légitimer la défense de la dissection, toujours au 13^e siècle, les habiles défenseurs de prétendus droits de l'homme qui au nom d'une mécanique rhétorique déglinguée de l'avis de tout connaisseur, entendent intervenir dans le droit de l'homme ou de la femme de disposer de son propre corps et assimilent, comme des révisionnistes monstrueux, l'avortement aux crimes nazis les plus odieux, tout ce bon peuple, chérissant des convictions et des croyances aussi certainement anciennes que dépassées a été choqué par la venue au monde de ces quelques moutons paisibles et innocents, jumeaux d'eux-mêmes et frères et sœur de leurs ancêtres.

Pour illustrer ce qui est en cause, et pour permettre, peut-être, à ceux qui se sentent touchés par l'invective et maltraités, le recours au mythe est indiqué. Nous savons depuis Platon que le récit éclaire l'argument et que l'argument éclaircit l'historiette. Parce que dans nos parages ceux qui se disent vexés par les procédés dits contre-nature de la science se réclament souvent de l'héritage d'un gros livre qui a fini par battre certains records de librairie, nous en choisirons le 2^e mythe, par ordre chronologique.

Caïn et Abel étaient frères, nous raconte-t-on. Caïn était agriculteur. Abel était berger. Les deux offrirent un sacrifice au Très Haut, qui apprécia l'offrande du berger et qui rejeta celle de l'agriculteur. Sur ce, nous dit-on, l'agriculteur tua son frère. Il fut condamné à ne plus jamais trouver de repos. Victor Hugo nous le certifie.

L'interprétation millénaire du mythe est bien connue et bien entendu fausse. Elle voit dans le meurtre du frère un crime abominable, dû à la jalousie. Parfois l'interprétation canonique relève que l'errance de Caïn, qui par ailleurs était fondateur de ville donc homme de culture en plus d'être homme d'agriculture, est la nôtre : ne sommes-nous pas tous issus de son sang vu que l'Écriture ne mentionne nulle part qu'Abel ait procréé avant son trépas, la procréation posthume étant une spécialité égyptienne, non pas juive.

Le connaisseur de mythes aura compris que l'interprétation courante est fausse. Elle ne tient pas compte du déroulement de l'histoire et, par paresse ou par bêtise, prend les figures de l'agriculteur et du berger comme des accessoires alors qu'elles disent des substances. Rectifions l'erreur millénaire !

D'abord n'oublions pas la banalité que voici : le mythe a été rédigé par quelqu'un, par un auteur, par un monsieur, probablement.

Ensuite voyons ce qu'est un berger et ce qu'est un agriculteur.

Le berger est l'homme qui laisse faire. Il suit le troupeau et veille sur lui. La somnolence et le rêve le connaissent bien. Agir ou intervenir dans le cours des choses n'est pas son affaire à lui. Il "laisse être", comme dira Heidegger en employant une locution bien courante en luxembourgeois dont l'allemand est un dialecte vicié et vicieux.

Or, le cours des choses que le berger n'affecte pas, c'est, depuis que l'homme lit la Bible et les philosophes, donc à l'intérieur de la pensée étrange qui s'appelle philosophie chrétienne – "ein hölzernes Eisen", dit, encore, Heidegger, ancien élève de saints pères et ancien nazi – le cours "naturel" des choses ou encore le cours des choses tel qu'il est voulu par Dieu. Le berger ne brûle pas la forêt, il ne baptise pas du nom de mauvaise herbe toute l'"Artenvielfalt" champêtre qui n'est ni blé, ni avoine, ni seigle. Bref, le berger plaît à Dieu parce qu'il respecte l'ordre établi voulu et béni par le créateur. Rappelons-nous que c'est l'auteur du mythe qui parle.

Caïn par contre détruit pour bâtir. Il détruit la nature telle qu'elle est ou telle qu'elle fut ; il intervient dans le cours des choses, et pis, il entend

le corriger conformément à ses désirs ou à ses fantasmes – le mot est de Freud, juif. Caïn, l'homme qui travaille, qui agit, qui n'est pas un doux rêveur pris par les charmes pastoraux, déplaît forcément à Dieu qui voit que son gros œuvre est culbuté. – Rappelons-nous que c'est toujours l'auteur du mythe qui parle.

Caïn tue Abel. Ce n'est pas là le début du premier roman policier du monde dont le Bon Dieu serait à la fois le détective atypique et le juge injuste. Caïn tue Abel. Traduisez et comprenez : l'agriculteur, le progrès technique donc, la culture en d'autres mots, se substituent, définitivement au nomadisme. L'homme qui bouscule et qui brusque le prétendu cours naturel des choses supplante, toujours, le brave conservateur de l'Être qui laisse faire et qui se laisse faire.

Certes, le bilan de l'histoire n'est pas évident. Peut-être qu'il eût valu mieux rester berger dans un environnement intact, c'est-à-dire non bouleversé par la méchanceté humaine – car suivre ses fantasmes plutôt que de se soumettre au cours des choses, n'est-ce pas commettre le crime de l'insoumission et l'insoumission saurait-elle avoir jamais une raison autre que la méchanceté, qui est, par définition, l'absence de raison détectable ? que d'entrer dans la roue des interventions qui n'auront de cesse que lorsque l'homme aura disparu ? C'est encore l'auteur du mythe qui parle.

Caïn ne sera pas heureux. L'Histoire, avec grand H, n'est pas une affaire de bonheur. Hegel le répètera.

Caïn ne sera pas heureux. Il a joué le salut de son âme. Sans aucun doute.

Mais tel est son destin. Et ne faut-il pas rester fidèle à son propre destin ?

Je sais bien que le logicien me demandera : Qu'est-ce que le destin ? Est-ce une notion bien délimitée ?

Je sais que non. Je sais aussi que le mot de fantasme le remplace avantageusement : Il est plus honnête.

Dolly, auto-sœur et ou auto-mère, c'est anti-mouton d'Abel. C'est le mouton de Caïn.

Il est inepte de demander : A quoi bon ? Tout le monde sait que l'humanité a survécu jusqu'au jour d'aujourd'hui sans clonage. Tout le monde sait aussi que l'humanité a survécu sans avion, ni radio, ni télé, sans internet ni fission atomique ni antibiotique, et ce jusqu'il y a à peine un siècle

Vu par les yeux des fils de Caïn, des apprentis-sorciers ou des nazis camouflés, le clonage ouvre tout grands les battants du portail qui mène vers ce qui a, déjà, causé la perte du père de Caïn, qui s'est fait chasser du paradis primordial de l'ignorance luxuriante pour cause de fantasme. Ce fantasme avait nom, et il a nom : volonté de savoir. – Le titre est de Foucault.

Qu'est-ce que l'individu ? l'unicité de l'âme ? qu'est-ce une personnalité " inconfondable " ? – le seul à avoir entrevu la question est le penseur antique le plus étrange, Plotin, mon frère jumeau, qui pose la question : Qu'en est-il de l'âme des jumeaux ?

L'âme – continuons d'employer ce mot commode et bien rodé – est-elle unique ? singulière ? et que signifie unicité ou singularité ? La signification, s'il y en a une, est-elle dicible ? le non-dicible ou l'inconcevable est-il possible, voire envisageable ?

Et puis : qu'est-ce qui départage l'inné de l'acquis ? nature and nurture ? Où sont les frontières de l'apprentissage, du dressage, de la manipulation, génétique ou autre ?

Qu'est-ce qui fait la différence entre l'homme et le singe ? entre un singe génial et un homme tout bête ? le missing link : à qui ressemble-t-il et de quoi a-t-il l'air ?

Prométhée fut condamné au supplice horrible pour avoir dérobé le feu à M. Zeus qui craignait, et non à tort, de voir l'homme incendiaire délaisser la cathédrale.

Caïn devint l'apatride que nous sommes restés.

Galilée échappa de justesse au sort de Giordano Bruno.

Darwin entre en conflit avec de vénérables traditions. Les mêmes traditions dénigrent Freud et Marx, et nous oublions les noms des rebelles dont les noms furent détruits par l'effet de l'Histoire ou par ceux qui entendent la faire ou l'écrire.

Ceux qui par la parole ou le calcul, soit par la pensée, se sont écartés du droit chemin, qui est un chemin de droite, ont risqué les peines les plus pénibles. Que dire de ceux qui ont osé dévier " in natura rerum " ? – Les ingénieurs du clonage le font. –

Tel est l'enjeu. Les discours inodores, incolores et insipides qui tissent les textes à partir des mots que le rhéteur aura retenus en fonction de ce qu'il aura choisi de prouver, sont balivernes et destinés à occuper les grands enfants qui s'appellent éthiciens, moralistes ou autres curés.

Car au début il y aura eu le choix : somnoler avec Abel ou risquer son âme avec le surhomme.

SÉANCE DU 3 MARS 1999

JUSTICE ET PARITÉ

par

Norbert Campagna

SOMMAIRE

1. Introduction
2. Injustice intrinsèque
3. Injustice des conséquences
4. Injustice des causes
5. Les quotas
6. Conclusion

Résumé: Dans ma contribution, je me propose de voir en quel sens la disproportion actuelle entre femmes et hommes au travail peut être considérée comme injuste. Je ferai voir que cette disproportion n'est en aucun cas intrinsèquement injuste, qu'elle peut être considérée comme injuste en raison de ses conséquences, mais que son caractère injuste dépend, en premier lieu, de sa genèse. Cela étant, la question ne devrait pas être celle d'une parité femmes-hommes, mais de procédures d'embauche plus justes.

1. Introduction

Les sociologues nous apprennent que dans la population générale, la proportion femmes-hommes est, grossièrement, de 51% de femmes pour 49% d'hommes. Ils nous apprennent également que dans le monde du travail - sous-entendu: du travail rémunéré, le travail ménager non rémunéré n'étant pas pris en compte -, cette proportion est grossièrement -du moins au Grand-Duché de Luxembourg, mais les proportions ne devraient guère varier d'un pays européen à l'autre- de 37% de femmes pour 63% d'hommes. En outre, ils nous apprennent qu'en ce qui concerne les car-

rières dites supérieures -qui sont aussi les carrières les mieux rémunérées-, le pourcentage de femmes tombe parfois à 15%, voire en dessous de la barre des 15%, alors que celui des hommes atteint des sommets de 85% ou plus. Ainsi, en 1991, la commune de Luxembourg-Ville employait environ 14% de femmes et 86% d'hommes dans les carrières supérieures. Ce sont là des faits, et même si nous nous en tenons à un discours purement factuel, nous pouvons dire que la proportion femmes-hommes dans le monde du travail ne correspond pas à la proportion femmes-hommes dans le monde tout court. Il y a donc là une double disproportion, l'une absolue, dans le monde du travail, où il y a nettement plus d'hommes que de femmes, l'autre relative, dans la mesure où la proportion femmes-hommes dans le monde du travail ne correspond pas à la proportion femmes-hommes dans la population générale.

Si les sociologues, du moins en tant que sociologues préoccupés de séparer nettement les jugements de fait des jugements de valeur, se contentent le plus souvent d'observer simplement cette double disproportion sans la mesurer à l'aune de la justice, il en va tout autrement des féministes. Pour elles, en effet, il n'y a pas seulement une disproportion 'naturelle' que l'on peut se contenter d'observer et d'enregistrer, mais c'est à une injustice flagrante que nous sommes confrontés, une injustice qu'il s'agit de combattre. Les féministes ne contestent pas les chiffres bruts avancés par les sociologues, mais elles contestent la justice de la situation que ces chiffres expriment. Pour elles, il ne devrait pas y avoir de disproportion femmes-hommes dans le monde du travail, car une telle disproportion est injuste.

Dans ce qui suit, je voudrais analyser ce jugement de valeur porté par les féministes et par ceux et celles qui leur sont proches. En particulier, je voudrais voir en quel sens la disproportion exprimée par les chiffres des sociologues peut être jugée injuste. Je considérerai trois points de vue possibles. Selon le premier, l'injustice en question est une injustice intrinsèque, une injustice qui nous est déjà révélée par une simple comparaison des chiffres, sans qu'il y ait le moindre besoin de considérer les causes ou les conséquences de la situation décrite par ces chiffres. Selon le second point de vue, la disproportion ne devient une injustice qu'en raison de ses conséquences, l'injustice des conséquences transformant indirectement en injustice ce qui produit ces conséquences. Selon le troisième point de vue, finalement, l'injustice se situe en amont : la disproportion ne devient une injustice qu'en raison des causes qui l'ont produite; les causes étant injustes, la situation qu'elles produisent le devient indirectement aussi.

Dans la dernière partie de ma contribution, je discuterai brièvement un remède proposé par certain(e)s pour mettre fin à la disproportion, à savoir la fixation de quotas définissant le nombre de femmes qu'une entreprise doit embaucher pour rétablir ce que d'aucuns estiment être la justice dans l'emploi.

Je tiens à préciser que dans cette contribution je ne parlerai que de la disproportion femmes-hommes. Ce que je dirai sera néanmoins aussi pertinent pour d'autres disproportions jugées injustes, comme par exemple la disproportion entre Blancs et Noirs dans certains secteurs de l'économie américaine. Dans une assez large mesure, les Etats européens n'ont connu qu'une discrimination basée sur le sexe, alors que les Etats-Unis ont également connu des discriminations fondées sur l'origine ethnique.

2. Injustice intrinsèque

Dire d'une situation qu'elle est intrinsèquement injuste équivaut à dire que l'injustice de cette situation ne dépend ni de ses causes, directes ou indirectes, ni de ses conséquences, de telle manière que la situation devient en quelque sorte *l'index sui* de sa propre injustice. Le simple fait de connaître la situation est suffisant pour formuler un jugement quant à son injustice. Certes, il faut aussi connaître le critère à l'aide duquel on mesure l'injustice d'une situation. Notons toutefois que la connaissance de la situation jugée injuste est une connaissance empirique, alors que la connaissance du critère est une connaissance que nous pourrions qualifier de normative. Si la situation est jugée injuste, c'est parce qu'elle ne correspond pas à ce que le critère exige qu'elle soit.

Il nous faut donc concentrer notre regard sur la situation qui vient d'être décrite dans ce qui précède et il faut notamment nous concentrer sur le fait que là où le monde tout court connaît une proportion femmes-hommes de 51-49, le monde du travail connaît une proportion de 33-67. La proportion femmes-hommes dans le monde tout court est donc clairement une autre que celle qui existe dans le monde du travail. C'est à la lumière de la première proportion que la seconde proportion est qualifiée d'injuste, le jugement de valeur pouvant être formulé comme suit : il est injuste que la proportion femmes-hommes dans le monde du travail ne corresponde pas à la proportion femmes-hommes dans le monde tout court. S'il y a grossièrement une parité femmes-hommes dans le monde tout court, alors il devrait aussi y avoir une parité femmes-hommes dans le monde du travail.

L'on sera tenté de se demander pourquoi la proportion des femmes et des hommes dans le domaine du travail doit correspondre à celle dans le monde tout court. Après tout, nous n'exigeons pas que la proportion entre humains aux cheveux roux et humains aux cheveux blonds soit la même dans le monde tout court et dans le monde du travail.

Une réponse - et il me semble la seule réponse possible - serait que la proportion femmes-hommes dans le monde tout court est l'aune à laquelle nous mesurons la justice ou l'injustice de la proportion femmes-hommes dans tel ou tel domaine de la vie sociale, comme par exemple dans le monde du travail. La proportion femmes-hommes dans le monde tout court acquiert par là une dimension normative. Pour que la société soit juste, du moins en ce qui concerne les relations femmes-hommes, il faut que les différentes sphères sociales reflètent aussi fidèlement que possible la proportion que nous retrouvons dans la sphère biologique. Si cette dernière proportion était de 40-60, alors il faudrait que dans le monde du travail il y ait également une proportion de 40-60 pour que la justice y règne. Notons que cette conception peut servir à fonder un droit collectif à une parité femmes-hommes dans le monde du travail.

Une telle approche donne lieu à deux grandes objections de principe. Tout d'abord, on peut lui reprocher de commettre un paralogisme naturaliste. Ce paralogisme, déjà mis en lumière par David Hume au XVIII^e siècle, consiste - pour le formuler sémantiquement - à passer d'un langage factuel à un langage évaluatif ou normatif, d'un 'is' à un 'ought', pour reprendre les termes anglais consacrés. Ou pour l'exprimer en termes ontologiques : on transforme un fait en valeur. Pour Hume, un tel passage ou une telle transformation est logiquement impossible. On ne peut, en d'autres termes, conclure de ce qui est à ce qui doit être.

Dans le cas qui nous occupe, on transforme un fait naturel ou biologique, que personne ne conteste, en valeur. La parité biologique est érigée en critère de justice, de sorte que toute répartition femmes-hommes qui ne correspond pas à la proportion femmes-hommes dans la population générale doit être considérée comme potentiellement injuste. Or ériger un fait naturel en norme, c'est commettre un paralogisme naturaliste. C'est, pourrait-on dire également, prendre les proportions naturellement données comme fondement normatif des proportions qui peuvent être et sont socialement construites. Il faut toutefois noter que l'être humain peut aussi influencer la proportion femmes-hommes naturellement donnée, que ce soit par le meurtre de nouveaux-nés du sexe féminin ou de sexe masculin,

par des avortements ou des fécondations *in-vitro* sélectifs. Nous ignorerons ici cette complication.

L'approche sous discussion donne encore lieu à une deuxième objection. Elle consiste à dire que même si la proportion femmes-hommes dans la population générale avait une dimension normative, il n'est pas du tout évident que cette dimension normative doive aussi être pertinente pour fonder la proportion juste entre femmes et hommes dans le monde du travail. En d'autres mots, même si nous pouvions tomber d'accord sur le fait que la proportion naturelle de 51-49 rend injuste toute tentative de transformer - par exemple par des avortements ciblés - cette proportion naturelle et de faire en sorte que, dans la population générale, la proportion femmes-hommes soit de 40-60, cela n'impliquerait pas encore que ce qui est normatif pour le naturel ou le biologique soit aussi normatif pour le social. En d'autres termes, même si nous acceptons qu'un fait naturel puisse acquérir une portée normative pour le domaine naturel, il ne s'ensuit pas que nous devions accepter que ce fait naturel soit aussi normatif pour le domaine social. Et même si nous supposons qu'un fait naturel puisse avoir une dimension normative pour le social, il faudrait encore expliquer pourquoi ce fait naturel est normatif pour tel domaine spécifique du social - comme par exemple l'emploi-, et pas pour tel autre. Car je ne pense pas que quiconque veuille affirmer que la proportion naturelle doive servir de critère pour tous les domaines spécifiques du social.

Au lieu de prendre pour terme de référence la population générale, on pourrait se limiter à considérer la partie de la population générale qui remplit les conditions pour pouvoir postuler à un type d'emploi donné. Supposons que dans la population générale, 50% de femmes et 50% d'hommes remplissent les conditions pour pouvoir postuler à un type d'emploi X. Les chiffres relatifs à cet emploi révèlent que 70% d'hommes, mais seulement 30% de femmes l'occupent. Y a-t-il là une injustice intrinsèque ? Faudrait-il que dans cet emploi, le pourcentage soit de 50-50 ? Ce serait se hasarder bien loin que de l'affirmer, car le fait de remplir les conditions pour pouvoir postuler à un type d'emploi donné ne signifie pas encore que l'on veuille postuler à cet emploi. Ainsi, bon nombre de femmes pourraient, pour des raisons tout à fait légitimes, préférer s'occuper de leurs enfants et de leur foyer ou tout simplement choisir un autre type d'emploi. Tout ce que l'on peut dire, c'est que la disproportion que nous venons de mentionner peut nous inciter à nous demander si sa genèse n'est pas liée à des décisions injustes. Mais en aucun cas cette disproportion ne peut être prise, en elle-même et comparée au *pool* des personnes

pouvant postuler à un emploi, comme une disproportion injuste. Si injustice il y a, elle doit se trouver ailleurs que dans la disproportion.

On pourrait, bien entendu, échapper à ces reproches en affirmant que ce qui doit servir de critère n'est pas tant la proportion femmes-hommes dans la population générale ou dans le *pool* de personnes pouvant postuler à un type d'emploi donné, que le fait qu'une distribution juste est celle où chacun reçoit la même chose. En adoptant une telle position, on échappe, certes, aux objections que nous venons de formuler, mais le prix qu'on doit payer est assez élevé. En effet, il n'est pas évident du tout que la justice doive toujours être égalitaire. La conception strictement égalitaire de la justice n'est qu'une conception de la justice parmi d'autres et, qui plus est, une conception peu attrayante.

Cela étant, je ne pense pas que l'on puisse affirmer que la disproportion femmes-hommes dans le monde du travail soit intrinsèquement injuste. Un monde du travail dans lequel la proportion femmes-hommes serait de 51-49 et correspondrait donc à la proportion dans la population générale ne serait pas encore *ipso facto* juste. Or il devrait l'être si nous adoptons l'approche que nous venons de discuter dans cette partie de notre exposé. En effet, si toute disproportionnalité est jugée intrinsèquement injuste, la proportionalité doit être jugée intrinsèquement juste.

3. Injustice des conséquences

Partant de l'hypothèse que la disproportion actuelle entre femmes et hommes dans le monde du travail n'est pas intrinsèquement injuste, nous voudrions maintenant nous tourner vers une position qui affirme que cette disproportion est injuste en vertu de ses conséquences. En d'autres mots, si la disproportion est injuste, c'est parce qu'elle conduit à des conséquences injustes, l'injustice directe des conséquences rendant indirectement injuste ce qui produit ces conséquences.

Nous pouvons distinguer une version forte et une version faible de cette position. Selon la version forte, une disproportion entre femmes et hommes dans le monde du travail aura *toujours* des conséquences injustes. Le lien entre la disproportion et les conséquences injustes n'est donc pas seulement un lien contingent, mais il est nécessaire, la question de la nature précise de cette nécessité restant ouverte -elle sera soit analytique, soit synthétique *a priori*. Selon la version faible, par contre, les conséquences d'une telle disproportion ne seront injustes que dans certaines circonstances, par exemple dans ce que l'on a coutume d'appeler une société

patriarcale ou 'machiste'. Dans une société où la gent masculine respecte la gent féminine, une telle disproportion n'aura pas de conséquences injustes. Quelqu'un qui adopte la version forte combattrait toute disproportion, alors que quelqu'un qui adopte la version faible ne combattrait cette disproportion que là où elle engendrera des conséquences injustes. Ce que les deux versions ont toutefois en commun, c'est l'idée que les conséquences injustes de la disproportion rendent celle-ci également injuste. Ce qu'il faut retenir également, c'est que ces deux versions se réfèrent surtout aux injustices subies par les femmes. C'est avant tout parce que les femmes souffrent des conséquences injustes d'une disproportion entre elles et les hommes dans le domaine du travail que cette disproportion doit être combattue, soit toujours et partout, soit seulement dans les sociétés où la disproportion produit de telles conséquences.

Les conséquences injustes peuvent être directes ou indirectes. Parmi les conséquences indirectes, il y a surtout celles qui touchent l'image de la femme dans la société. Ainsi, le fait que dans les carrières supérieures il n'y a qu'environ 15% de femmes pourrait donner à penser que les femmes ne sont pas aussi capables que les hommes d'exercer les fonctions liées à ces carrières. Et cette opinion peut conduire les patrons à ne pas engager de femmes pour exercer de telles fonctions, de sorte que le pourcentage de femmes dans les carrières supérieures restera toujours bas. Mais traiter les femmes de telle manière, c'est les traiter injustement. De prime abord, nous n'avons pas de bonnes raisons de penser que les femmes seraient, dans l'ensemble, moins capables que les hommes de réussir dans des carrières supérieures. Tout comme le fait que seulement 15% des femmes occupent des fonctions élevées n'est pas à considérer comme intrinsèquement injuste, il n'est pas non plus à considérer comme prouvant, par lui-même, que les femmes ne sont pas faites pour les carrières supérieures. Si l'interprétation de la disproportion a pour conséquence de bloquer l'accès des femmes au monde du travail, alors cette disproportion a une conséquence injuste.

Mais les femmes ne souffrent pas uniquement des conséquences indirectes d'une disproportion femmes-hommes dans le monde du travail. Elles souffrent aussi de conséquences plus ou moins directes. Ainsi, si un petit nombre de femmes doit évoluer dans un monde du travail qui est surtout masculin, les femmes auront avant tout affaire à des hommes, qu'elles soient collègues de travail ou clientes. En tant que collègues de travail, elles peuvent se sentir mal à l'aise dans un environnement qui est surtout masculin et assez souvent aussi 'machiste'. Une minorité de

femmes pourrait être traitée injustement ou de manière insultante par leurs collègues de travail masculins, ou même par leurs patrons, qui sont aussi le plus souvent des hommes. En tant que clientes, les femmes pourraient aussi se sentir mal à l'aise si elles ont surtout affaire à des hommes. Ainsi, il n'y a pas de doute que beaucoup de femmes préfèrent se rendre chez *une* gynécologue plutôt que chez *un* gynécologue. Je ne pense toutefois pas que ce soit commettre une quelconque injustice envers une femme que de ne pas lui accorder un droit positif à *une* gynécologue. En outre, même si les femmes risquent de souffrir d'injustices dans un monde du travail largement masculin, et même s'il faut prendre ces injustices éventuelles très au sérieux, je ne pense pas qu'elles puissent fonder un quelconque droit à une parité femmes-hommes sur l'existence de telles injustices et sur la nécessité - que je ne conteste d'aucune manière - d'y mettre fin, mais tout au plus un droit à une meilleure protection contre des comportements injustes et insultants.

Les femmes pourraient aussi dire que la disproportion a des conséquences négatives pour leur pouvoir social et pour leur autonomie. En ce qui concerne l'autonomie des femmes, il est évident que si un grand nombre de femmes ne travaillent pas, elles seront financièrement dépendantes de l'homme avec lequel elles vivent. Mais notons que l'introduction de la parité femmes-hommes dans le monde du travail ne résoudra pas nécessairement ce problème. En effet, qu'en sera-t-il des 50% de femmes qui ne travailleront pas - et, il faut aussi le demander, des 50% d'hommes qui ne travailleront pas. La parité femmes-hommes dans le monde du travail favorisera, tout au plus, l'autonomie de certaines femmes.

En ce qui concerne le pouvoir social au sein du monde du travail, il est aussi évident que les conditions de travail seront surtout déterminées selon les besoins et les exigences des hommes s'il y a une disparité importante femmes-hommes dans les usines ou dans les bureaux -et par là aussi, probablement, dans les organisations syndicales représentatives. Dans de telles conditions, on ne tiendra guère compte des besoins et des exigences des femmes.

Nous nous trouvons, ici, face à une injustice réelle, car il n'est pas acceptable que les besoins et intérêts d'une large part de la population soient systématiquement ignorés ou ne soient pris en compte qu'assez marginalement. Les femmes travaillant dans une usine ou dans une entreprise quelconque ont droit à ce que leurs besoins spécifiques et légitimes soient pris en compte et qu'un compromis satisfaisant toutes les parties soit trouvé. Cela dit, il ne s'ensuit pas nécessairement que l'introduction de

la parité femmes-hommes dans le monde du travail soit le meilleur, voire le seul moyen pour mettre fin à ces injustices.

D'après ce que nous venons de voir, il semble plausible d'affirmer qu'une disproportion femmes-hommes dans le monde du travail peut avoir des conséquences injustes. Il ne serait pourtant pas plausible d'affirmer que des conséquences injustes sont toujours liées à une telle disproportion. Affirmer un tel lien, ce serait soit affirmer un lien conceptuel - mais une telle affirmation serait tout simplement fausse - ou affirmer un lien synthétique *a priori* - et une telle affirmation serait suspecte d'un point de vue épistémique. Il me semblerait donc plus plausible d'affirmer l'existence d'un lien contingent entre, d'une part, une disproportion femmes-hommes dans le monde du travail et, d'autre part, des conséquences injustes résultant d'une telle disproportion pour les femmes. La présupposition d'un tel lien contingent pourrait nous amener à identifier les facteurs qui, se surimprimant à la disproportion en question, produisent les conséquences injustes. Cette identification faite, on pourrait alors se mettre au travail et tenter d'éliminer ces facteurs. Le remède à l'injustice serait donc appliqué à ce qui est directement injuste, à savoir les conséquences de la disproportion, et non pas à ce qui n'est qu'indirectement injuste, à savoir la disproportion. Si ces remèdes sont efficaces, les conséquences injustes disparaîtront et la disproportion cessera aussi, par-là, d'être injuste.

4. Injustice des causes

Après avoir montré que la disproportion femmes-hommes dans le monde du travail pouvait avoir des conséquences injustes pour les femmes, je voudrais maintenant me tourner vers les causes probables de cette disproportion, et ce afin de voir s'il y a des causes injustes qui ont conduit à la situation que nous connaissons actuellement, c'est-à-dire à un monde du travail où il y a beaucoup plus d'hommes que de femmes. Parmi ces causes, certaines sont des causes discrètes, alors que d'autres sont de nature structurelle. L'argument sous discussion pose que si la disproportion est injuste, c'est qu'elle a été engendrée par des causes injustes. Cela étant, l'injustice directe des causes conduit à l'injustice indirecte de ce que ces causes ont produit.

Une cause discrète majeure, ce sont les décisions des employeurs de ne pas engager de femmes ou de préférer, pour des raisons non pertinentes, l'engagement d'un homme. Nous avons affaire ici à une discrimination consciente. Notons toutefois qu'avant d'avoir une connotation négative, le terme 'discrimination' signifiait tout simplement 'traiter d'une manière

différente'. Bien sûr, si l'on estime, par exemple dans une perspective de justice strictement égalitaire, que tout traitement différentiel est injuste, toute discrimination devient elle aussi injuste. Mais la théorie strictement égalitaire de la justice n'est pas, comme nous l'avons déjà dit, la seule théorie de la justice possible, de sorte que nous pouvons continuer à distinguer entre des discriminations, au sens de traitements différentiels, justes et injustes. Pour qu'une discrimination soit juste, il faut que les raisons qui sont à son origine soient de bonnes raisons et qu'elles soient aussi pertinentes. Traiter quelqu'un différemment sans avoir de raisons pertinentes et bonnes, c'est le traiter de manière injuste.

Ainsi, il est parfaitement légitime que je préfère offrir un cadeau à ma femme plutôt qu'à une personne qui m'est totalement inconnue. J'opère, là, une discrimination, mais elle ne saurait être qualifiée d'injuste. Pour l'octroi de cadeaux, nous acceptons que les liens familiaux servent de base. Nous ne l'acceptons pas, par contre, dans d'autres domaines. Ainsi, il n'est pas légitime qu'en tant que membre d'un jury littéraire, j'accorde un premier prix à ma femme alors qu'elle ne le mérite pas. Je peux offrir un cadeau à ma femme et le refuser à une personne X, quels que soient leurs mérites respectifs, mais je ne peux pas décerner des prix littéraires ou autres indépendamment des mérites respectifs des candidats et en ne tenant compte que des relations familiales.

Si beaucoup de femmes estiment que les décisions des employeurs qui ont conduit à une disproportion femmes-hommes dans le monde du travail sont injustes, c'est parce qu'elles estiment que les employeurs n'ont pas de bonnes raisons pour les traiter différemment et pour leur refuser un emploi qu'ils leur accorderaient sans problème si elles étaient des hommes. Ainsi, refuser un emploi à une femme en prétextant que si elle tombe enceinte, il faudra lui trouver un ou une remplaçante et que cela troublera temporairement le bon fonctionnement de l'entreprise ou de l'administration, c'est alléguer une mauvaise raison pour lui refuser cet emploi. Il est injuste de refuser un emploi à une femme pour la simple raison qu'elle risque de tomber enceinte et que cela produira des inconvénients temporaires. D'autant plus que l'employeur ne refusera probablement pas le poste à un homme qui pratique une activité dangereuse et qui risque donc éventuellement d'être absent pendant une assez longue période pour cause de blessure.

L'argument auquel nous avons affaire ici présuppose qu'un ordre social ne peut être juste que s'il a émergé de décisions que l'on peut justifier à l'aide de bonnes raisons, c.-à-d. de raisons qui sont universalisables.

Une raison sera dite universalisable si elle peut être acceptée par toutes les personnes concernées pour autant que ces personnes ne considèrent pas seulement leur intérêt particulier, mais les intérêts légitimes de toutes les personnes concernées. Cet argument laisse ouverte la possibilité que la disproportion femmes-hommes dans le monde du travail puisse être juste, à condition que cette disproportion soit le résultat de décisions qui peuvent être appuyées par des raisons universalisables. Ainsi, la disproportion n'est pas condamnée en tant que telle, mais seulement dans la mesure où elle n'est pas conforme à ce que la raison exigerait. A la limite, on pourrait se passer de la perspective génétique et l'on pourrait se contenter d'affirmer qu'une disproportion femmes-hommes dans le monde du travail est juste si elle peut être justifiée à l'aide de raisons universalisables, indépendamment des circonstances et des décisions qui ont conduit à cette disproportion. Bien sûr, il faudra préciser que le fait que dans la population générale la proportion femmes-hommes est de 51-49 n'est pas encore, à lui seul, une bonne raison pour exiger que cette proportion se retrouve aussi dans le monde du travail.

A côté des causes discrètes dont nous venons de mentionner l'une des principales, il faut aussi attirer l'attention sur les causes structurelles de la disproportion femmes-hommes dans le monde du travail. Comme nous ne saurions énumérer ici toutes les causes structurelles, nous allons nous limiter à celles que nous considérons comme les plus importantes. Il y a, pour commencer, le fait que les femmes n'ont pas eu, pendant des siècles, les mêmes possibilités que les hommes. Jusqu'il y a quelques décennies, les femmes qui avaient la possibilité de poursuivre des études universitaires étaient rares, de sorte que toutes les carrières qui présupposaient des études universitaires restaient inaccessibles à la très grande majorité des femmes - inaccessibles au sens où elles ne pouvaient même pas postuler pour obtenir de tels postes. Nous pourrions citer un grand nombre d'autres possibilités dont les femmes ne pouvaient pas profiter et qui ont toutes conduit à la disproportion dans le monde du travail telle que nous la connaissons actuellement.

Ce qu'il faut dire, toutefois, c'est qu'au cours des vingt ou trente dernières années, la situation a beaucoup changé, ce que même les féministes les plus engagées sont obligées d'admettre. Certes, tout n'est pas encore pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles et il subsiste encore des injustices ponctuelles. Mais elles sont l'exception, et il serait faux d'affirmer que les femmes souffrent encore aujourd'hui - dans nos sociétés occidentales, s'entend - d'une injustice globale en ce qui concerne leurs possibilités d'accès à certaines opportunités de formation, etc. S'il y a encore problème,

il ne se situe plus, ou du moins plus tant, au niveau de l'acquisition des conditions d'accès requises, mais au niveau de l'accès lui-même.

Ce dont les femmes souffrent encore en partie, c'est que notre société se fait toujours une image d'elles qui n'a pas su s'émanciper complètement d'un certain héritage culturel. Pour un certain nombre de contemporains -et j'emploie volontairement le masculin-, les femmes sont encore toujours ces êtres qui se situent quelque part entre l'homme et les animaux, qui se laissent guider par leurs sentiments plutôt que par leur raison, qui ont pour fonction de mettre des enfants au monde et de faire le ménage et la cuisine, etc. Ces préjugés font partie de notre culture et ils influencent malheureusement encore toujours l'inconscient, voire même le conscient d'un certain nombre de contemporains. Il va sans dire que cet héritage culturel ne favorise guère une présence accrue des femmes dans le monde du travail rémunéré, et surtout pas dans une société où le taux de chômage augmente sans cesse. Refuser un emploi aux femmes en se basant sur notre héritage culturel patriarcal, c'est les traiter de manière injuste, car nous savons pertinemment que les soi-disant faits affirmés par cet héritage sont de purs préjugés.

Des trois approches que nous avons discutées -injustice intrinsèque, injustice liée aux conséquences, injustice liée à la genèse-, c'est la troisième qui me semble être la plus convaincante, quitte à ce que la deuxième approche puisse, elle aussi, contribuer dans une perspective non-négligeable à la discussion. Si la disproportion femmes-hommes dans le monde du travail est injuste, alors c'est surtout en raison des causes qui l'ont produite et qui, pour un certain nombre d'entre elles, continuent encore toujours de la produire. Cela dit, le fait que les proportions actuelles soient le résultat d'une genèse frappée d'injustices plus ou moins graves ne signifie pas qu'il soit possible, *a priori*, de fixer une proportion juste, comme le font ceux et celles qui militent en faveur d'une parité, c'est-à-dire d'une proportion de 50-50. Une disproportion flagrante peut nous faire soupçonner une injustice au niveau des procédures d'embauche, mais cette disproportion ne doit en aucun cas être prise comme un signe évident que les procédures d'embauche sont effectivement injustes. Il n'y a aucune raison pour que des procédures parfaitement justes qui, de plus, sont appliquées de manière juste, ne conduisent pas à une grande disproportion femmes-hommes dans le domaine du travail. Nier cela, c'est approcher la question avec un *a priori* qui, s'il peut paraître évident à celui qui l'applique, n'en reste pas moins très discutable.

Nous pouvons, d'une certaine manière, considérer les conséquences injustes comme étant liées aux causes injustes, car certaines de ces consé-

quences ont pour effet de renforcer la disparité. Nous pourrions comparer le tout à un mouvement en spirale. La disproportion femmes-hommes dans le monde du travail renforce les injustices sociales, économiques et politiques, et ces dernières renforcent, ou du moins servent à maintenir la disproportion en question. Pour certains, cette spirale de l'injustice devrait être remplacée par une spirale de la justice, et un élément dont on estime souvent qu'il doit jouer un rôle important dans une telle spirale de la justice, ce sont les quotas.

5. Les quotas

Pour remédier à la disproportion femmes-hommes dans le monde du travail, certains préconisent l'introduction de quotas. Je ne peux malheureusement pas discuter, à cet endroit, les divers systèmes de quotas et les distinctions qu'il faut faire à leur sujet -quotas stricts, quotas flexibles, etc. Je me contenterai d'indiquer un certain nombre d'objections que l'on peut faire à l'introduction d'un tel système de quotas, objections que je partage pour la plupart.

Tout d'abord, un système de quotas stricts peut conduire à des décisions qui peuvent être perçues comme injustes par les personnes qui en sont les victimes. Supposons qu'une administration décide d'adopter un système de quotas. Dans ce cas, il peut arriver qu'un concurrent masculin se voie refuser un poste au bénéfice d'une concurrente féminine pour la simple raison qu'il est un homme, qu'elle est une femme et que les femmes ont été, jusqu'ici, les victimes de discriminations injustifiées. Un tel refus sera d'autant plus perçu comme une injustice, que la femme n'a pas de qualifications équivalentes à celles du concurrent masculin. Normalement, on devrait s'attendre à ce que, à qualifications inégales, la personne la mieux qualifiée soit prise. Et si les deux personnes avaient strictement les mêmes qualifications, on devrait s'attendre à ce qu'un tirage au sort désigne la personne qui aura le poste. Mais alléguer pour seule raison du choix le simple fait que la candidate féminine a été choisie parce qu'elle est une femme et qu'elle appartient donc à un groupe social qui a été, de par le passé, victime de discriminations plus ou moins importantes - un fait, répétons-le, que personne ne conteste -c'est, semble-t-il, alléguer une raison qui n'est pas pertinente. Et ce surtout si le concurrent masculin n'a absolument rien à se reprocher. Ce concurrent a, dirons-nous, une attente légitime que seules les compétences soient prises en compte lorsqu'il s'agit de distribuer des emplois. Or dans ce cas, ce ne sont pas les compétences qui sont déterminantes mais l'appartenance à un groupe. Or le fait

d'appartenir à tel sexe plutôt qu'à tel autre ne devrait, sauf rares exceptions, jouer aucun rôle dans l'attribution d'emplois.

Une deuxième objection que l'on pourrait adresser au système des quotas, c'est que l'imposition d'un tel système peut avoir des conséquences économiques négatives pour les employeurs. En effet, si les employeurs se voient obligés d'atteindre un certain quota, ils seront éventuellement forcés d'employer des personnes sous-qualifiées, ou moins bien qualifiées que les personnes qu'ils auraient embauchées s'ils avaient été libres de choisir. Or cela peut avoir des conséquences négatives pour la productivité de l'entreprise ou pour la qualité des services. Cette deuxième objection est donc de nature économique et elle est surtout avancée par les partisans d'une économie de libre-marché soumise à la seule norme du profit. Notons, toutefois, qu'elle vaut aussi pour le secteur de l'éducation. Recruter un corps professoral selon un système de quotas peut, à la longue, conduire à une détérioration de la qualité de l'enseignement, car un système de quotas peut imposer l'engagement de personnes moins bien qualifiées académiquement, mais appartenant à un sexe qui a été, jusqu'ici, la victime de discriminations.

Une troisième objection attire l'attention sur le fait que l'introduction de quotas peut nous mener sur une pente glissante. Mettons que nous introduisons des quotas relatifs à la parité femmes-hommes dans le monde du travail, quotas qui rendraient obligatoire une proportion de 50% de femmes. Ne faudra-t-il pas alors aussi introduire des quotas relatifs à la parité femmes célibataires-femmes mariées ? Et qu'en est-il d'autres distinctions -et il y en a des dizaines, sinon des centaines ? A notre époque, il n'existe plus guère de groupe social plus ou moins important qui ne se croie pas victime d'une discrimination injuste - parfois à juste titre d'ailleurs. Considérant que dans la population générale il y a X % d'ouvriers, faudra-t-il faire en sorte qu'il ait X % de fils d'ouvriers qui deviennent médecin, avocat, etc. ?

Ce ne sont là que quelques-unes des principales objections que l'on peut adresser à un système de quotas. En discutant un tel système, il faut néanmoins aussi se demander si ce système ne doit être que temporaire ou s'il doit être permanent. Certains conçoivent l'action affirmative qui se base sur les quotas comme un moyen temporaire destiné à établir un équilibre, étant entendu qu'après que cet équilibre aura été établi, il faudra en revenir à un système qui traite tous les individus de la même façon, alors que le système des quotas traite certains individus d'une manière préférentielle. Ne doutons pas que ceux, ou du moins la plupart de ceux qui conçoivent

le système des quotas comme un instrument nécessaire mais temporaire sont sincères. Il n'en reste pas moins que nous savons très bien que rien n'est plus susceptible de durer que le temporaire, surtout lorsque ce temporaire se transforme, en sous-main, en droit acquis. Il se pourrait donc bien que le système des quotas, une fois introduit, conduise certains à estimer que les femmes, en tant que groupe social, ont un droit acquis à la parité femmes-hommes dans le domaine du travail. Et rien n'est plus dur à reprendre qu'un droit acquis.

Dire, comme certains le font, que le système des quotas doit être permanent peut signifier l'une des deux choses suivantes. D'une part, cela pourrait revenir à dire que l'on estime que les injustices produites par la disproportion femmes-hommes dans le monde du travail ne disparaîtront jamais définitivement en l'absence de quotas. Dès que l'on cessera d'utiliser le système des quotas, les injustices réapparaîtront. De la sorte, le système des quotas s'avèrerait toujours nécessaire pour contrecarrer les injustices liées à la disproportion femmes-hommes dans le monde du travail.

D'un autre côté, l'affirmation selon laquelle le système des quotas doit être maintenu en permanence pourrait signifier qu'une juste proportion femmes-hommes dans le monde du travail est définie par ces quotas. Dans une telle optique, le système des quotas n'est plus seulement *utile* à la justice, mais la justice dans l'emploi ne saurait, d'une certaine façon, être définie sans lui. Mais une telle définition est hautement problématique, comme il a déjà été montré dans la première partie de cette contribution. Je ne vois en effet aucune raison valable pourquoi un chiffre donné, et fût-il le célèbre 50-50, serait intrinsèquement juste. La conception de la justice strictement égalitaire qui sous-tend cette conception ne doit pas être présupposée, mais elle doit être soutenue par des arguments valables -ce qu'elle n'est pas, à l'heure actuelle.

Pour employer le langage de John Rawls, nous pourrions dire que ceux qui prônent les quotas afin d'atteindre la parité femmes-hommes se basent sur une conception parfaite et procédurale de la justice: on détermine ou présuppose ce que doit être un résultat juste et on détermine une procédure pour y parvenir. Le résultat juste serait la parité, la correspondance entre la proportion femmes-hommes dans le monde du travail et la proportion femmes-hommes dans la population générale ou, du moins, dans la *pool* des personnes pouvant postuler à un certain type de poste. L'introduction de quotas, que les employeurs seraient obligés de respecter, sous peine d'amendes très sévères, serait la procédure pour atteindre cet objectif fixé à l'avance. Nul besoin de dire qu'une telle procédure nécessi-

tera la mise en place d'un appareil bureaucratique important qui aura pour tâche de surveiller que les quotas soient bien respectés.

A mon avis, il serait plus plausible de travailler avec ce que John Rawls appelle une conception de la justice procédurale pure. Selon une telle conception, il n'y a pas de résultat juste prédéterminé, mais il y a uniquement des procédures justes qui, si elles sont employées, garantissent la justice du résultat, quel qu'il soit. Que la proportion femmes-hommes dans le domaine de l'emploi soit, dès lors, de 50-50 ou de 33-67 n'importe plus, à partir du moment où la proportion en question est le résultat de procédures justes appliquées équitablement. Ces procédures n'ont pas pour objectif de générer le chiffre que d'aucun(e)s jugent magique de 50-50, mais leur but est de faire en sorte que seules des raisons pertinentes et universalisables déterminent les résultats des décisions relatives à l'embauche.

6. Conclusion

Celles et ceux qui préconisent l'introduction d'un système de quotas afin de garantir la parité femmes-hommes dans le domaine de l'emploi partent d'un diagnostic qu'il serait mesquin de ne pas vouloir accepter, à savoir que les femmes ont fait l'objet de discriminations injustifiées et que la disproportion femmes-hommes dans le domaine du travail est, en partie du moins, la conséquence de ces discriminations. On peut donc affirmer que la disproportion actuelle est injuste, mais il faut préciser que l'injustice n'est pas liée à la disproportion en elle-même, mais au fait qu'elle est actuelle, qu'elle existe ici et maintenant, dans un type de société qui a, pendant des décennies, pratiqué une politique d'embauche fondée sur une discrimination plus ou moins systématique des femmes. Dès lors que nous admettons cela, nous pouvons envisager une éventuelle disproportion future qui aurait pour arrière-fond un type de société dans lequel existe un profond respect mutuel entre les hommes et les femmes, de sorte que la politique d'embauche n'est plus biaisée en faveur d'un sexe et au détriment de l'autre. Il se pourrait que dans une telle société la parité soit réalité. Mais il n'est pas absurde de s'imaginer que même dans une telle société il y ait encore, pour des raisons contingentes, de grandes disproportions dans le domaine de l'emploi. Il se pourrait d'ailleurs bien que dans une telle société les femmes soient largement majoritaires dans le domaine du travail, que la disproportion femmes-hommes ne soit donc plus de 33-67, mais de 67-33. Si ce résultat était généré par des procédures d'embauche justes qui seraient appliquées équitablement, aucun homme n'aurait de bonnes raisons de se plaindre.

SÉANCE DU 24 MARS 1999

LE SOCIAL, UNE ENTRAVE AU PROGRÈS ÉCONOMIQUE ?

L'ÉTAT SOCIAL UNE NÉCESSITÉ ?

par

Jules STOFFELS

SOMMAIRE

Sous le sigle de la morale de l'intérêt
Mise en doute de l'harmonie préétablie
Idées à l'origine de l'économie sociale – Emergence scientifique –
Frein ou moteur ?
L'expérience Roosevelt
Le social, condition du progrès économique - Limites et aléas
Globalisation
Appel à l'Etat

Bibliographie

Dans l'ambiance de la recrudescence de la concurrence internationale et dans l'environnement de la déréglementation et du libéralisme économique en vogue, le social apparaît souvent comme un facteur antiéconomique, aggravant les coûts et réduisant la capacité concurrentielle de l'entreprise.

Encadrée au Moyen-Age par une floraison de doctrines morales et sociales (notion du juste prix, du juste salaire, réglementation des taux d'intérêt et autres), à partir du 15^e siècle la vie économique et sociale, dominée par la recherche illimitée de la richesse en rapport avec les grandes découvertes maritimes et l'esprit de conquête du mercantilisme, n'était pas favorable au développement de la justice sociale, mais très soucieuse de la puissance du Prince et de l'Etat.

Sous le sigle de la morale de l'intérêt et de l'utilitarisme

La Révolution industrielle, philosophique et politique du 18^e siècle a affranchi la vie économique des tutelles antérieures.

La finalité est essentiellement celle de l'enrichissement personnel dans un régime de libre concurrence, celui de l'économie de marché, qui, selon ses protagonistes, devait assurer l'harmonie préétablie de l'intérêt individuel et de l'intérêt général.

Selon A. Smith, l'un des fondateurs de l'économie politique proprement dite, l'individu, " en poursuivant son propre intérêt, sert souvent d'une manière plus efficace l'intérêt de la société que s'il avait réellement pour but de la servir ". Selon A. Smith, l'homme est conduit par une main invisible à remplir une fin qui n'entraîne nullement dans ses intentions. Suivant J. Bentham et A. Smith, adeptes des morales de l'intérêt et de l'utilitarisme objectif, la concordance de l'intérêt général et privé est spontanée.

La théorie de l'harmonie préétablie aboutit au non-interventionnisme de l'Etat dans le processus économique. Toute intervention publique dans les mécanismes de l'économie de marché risque de contrarier l'évolution naturelle favorable à la richesse et au bien-être. Dans ce contexte, l'économie sociale n'a aucune raison d'être théoriquement et pratiquement.

Au 19^e siècle, dans de nombreux pays, le suffrage universel fait défaut, la coalition et le syndicalisme ouvriers sont interdits et la sécurité sociale est inexistante. La durée du travail quotidien atteint souvent les douze heures. Il n'existe pas de salaire minimum interprofessionnel et pas de revenu minimum d'insertion et autres.

La Révolution industrielle associée au libéralisme intransigeant de l'époque étaient à l'origine d'une croissance économique impressionnante accompagnée, hélas, d'un environnement social misérable. Le chômage et l'absence de la sécurité sociale, l'exploitation des enfants astreints au travail dans les usines, la grande misère des travailleurs étaient le résultat " de l'économie faisant l'argent pour fin et l'homme pour moyen " (1), et ont mis en doute l'harmonie préétablie des intérêts privés et de l'intérêt général.

La mise en doute de l'harmonie préétablie

J. St. Mill (1806-1870), philosophe et économiste (2), contrairement à J. Bentham, commence à admettre comme allant de soi que l'intérêt général soit servi par chacun avant son intérêt individuel.

" Dans la règle d'or de Jésus de Nazareth nous trouvons l'esprit complet de la morale de l'utilité. Faire aux autres ce qu'on voudrait que les autres fassent pour vous, aimer son prochain comme soi-même, voilà les deux règles de perfection idéale de la morale utilitaire ".

J. St. Mill, bien que rattaché aux principes fondamentaux de la concurrence, ébauche une codification de l'individualisme par des réformes sociales destinées à réduire les inégalités sociales qu'il estime injustifiables. Parmi ces réformes citons la confiscation de la rente du sol, la multiplication des coopératives de production, la réduction des imperfections de la répartition et autres.

S. de Sismondi (1773-1842), né à Genève (3), économiste sentimental, constate que l'économie politique est une science de la richesse, détachée du bien-être général. L'économie sociale doit être une science humaine ; elle ne doit pas étudier la richesse en soi, mais dans son rapport avec l'homme. Le développement de la production doit s'accompagner du progrès de la répartition. Sismondi s'attaque à la concurrence de l'époque. Elle est la cause de l'avisement des salariés et du paupérisme concomitant. Les travailleurs, isolés les uns des autres, menacés par les machines, ne peuvent pas se défendre contre le patronat. S. de Sismondi, défenseur des travailleurs et des classes moyennes, s'insurge contre la rapidité du progrès technique ; il réclame la limitation de la concurrence par l'organisation professionnelle, l'interdiction du travail des enfants, la limitation du temps de travail des adultes et l'obligation des patrons de faire suivre les ouvriers pendant la période de maladie, de vieillesse et de chômage (le " garantisme ").

S. de Sismondi a battu en brèche la philosophie libérale de l'harmonie établie des intérêts privés et de l'intérêt général par les automatismes du marché. Il est l'un des premiers économistes ayant mis en évidence le rôle de l'économie sociale comme telle et la nécessité de l'intervention de l'Etat. Parmi ses nombreux disciples, il convient de citer Villeneuve-Bargemont, auteur d'une économie politique " chrétienne ", consacrée à la recherche de la nature et de la cause du paupérisme (1834), qui ajoute aux critiques de Sismondi un accent confessionnel.

Idées à l'origine de l'interventionnisme et de l'économie sociale

- Une structure d'économie libérale n'est pas forcément concurrentielle. Il faut organiser et encadrer la concurrence si l'on tient aux effets positifs de celle-ci sur la croissance et le développement.

- Dans la pratique la concurrence pure est le plus souvent un leurre. Afin d'augmenter la rentabilité les monopoles et quasi-monopoles ont intérêt à limiter la production afin de faire hausser les prix et de maximiser les profits. L'optimum économique et social en matière d'investissement et d'emploi en pâtit.
- Une économie qui se propose le maximum de bien-être global ne peut reposer sur le seul mécanisme de l'intérêt personnel et de la richesse individuelle.
- Il faut distinguer entre le profit et le bien-être social. Certaines productions très lucratives ne peuvent être obtenues que par la dégradation de la nature et des forces humaines. La notion de l'utilité économique et celle de la justice sociale et de la morale ne sont pas forcément identiques.
- Le bien-être général exige une production abondante de richesses et un agencement social approprié par le truchement de l'Etat.

L'émergence scientifique de l'économie sociale

L'école historique allemande (2^e moitié du 19^e siècle) a reproché à l'économie classique ses abus d'abstraction et de généralisation. Elle a mis en cause l'universalisme des lois classiques et justifié l'intervention de l'Etat dans l'intérêt de la justice sociale. Certains de ses adeptes ont fait de l'impôt un instrument de solidarité et de répartition.

Proches des précédents, les théoriciens de l'institutionnalisme américain contestent la psychologie hédonistique et la tendance à l'équilibre automatique de l'économie pure. Ils mettent l'accent sur le véritable comportement économique, celui de la psychologie collective des groupes dans le capitalisme des grandes unités, influencée par les structures, les coutumes et les législations différentes dans le temps et dans l'espace. Leur attitude est favorable à l'intervention de l'Etat et a inspiré le " New Deal " du président Roosevelt (1933) et le " Fair Deal ", fort éloignés de la politique de l'économie classique.

De grands économistes classiques et néo-classiques, tels qu'Alfred Marshall et Léon Walras, juxtaposent l'économie réelle à l'économie sociale qui devrait exister moralement. Le premier souligne la nécessité de la solution des problèmes sociaux en dehors de l'économie politique. Le second construit à côté d'un ouvrage consacré à l'économie pure un ouvrage traitant de l'économie sociale.

De 1850 à aujourd'hui, des économistes et des sociologues de diverses appartenances philosophiques et religieuses ont dénoncé comme abominable une société fondée uniquement sur la conquête de l'argent et la recherche exclusive de l'intérêt personnel.

Au fil des années du 20^e siècle, dans la théorie et la pratique, l'économie sociale s'est affirmée comme science ; elle a pénétré peu à peu la science économique proprement dite. Elle a provoqué des répercussions profondes sur l'économie classique, transformée en néo-classique, et sur le libéralisme muté en néo-libéralisme.

Ce dernier vise essentiellement au rétablissement et à l'assainissement de la concurrence. Il s'agit notamment d'empêcher des abus sociaux et la création des ententes économiques (cartels, etc.), d'organiser la concurrence non pour l'étouffer mais pour mieux l'assurer. Dans ce contexte, les néo-libéraux contestent le libéralisme abstentionniste et admettent qu'une économie de marché ne peut fonctionner correctement que dans un cadre institutionnel et politique qui en assure la stabilité et la régulation. Du coup l'Etat est rétabli dans ses prérogatives.

Le progrès social, frein ou moteur du progrès économique

L'économie sociale existe et agit. Elle constitue l'antithèse de l'affirmation selon laquelle l'enrichissement personnel et les automatismes de l'économie concurrentielle assurent l'harmonie établie de l'intérêt général et celui de l'individu. Elle s'inscrit en faux contre la négation de l'interventionnisme de l'Etat dans le domaine économique.

L'économie sociale a pu se faire jour grâce à la contribution philosophique et morale de certains grands penseurs, et essentiellement grâce à l'activité politique de ceux qui ont souffert des affres de l'économie inhumaine, celle de l'argent pour fin et de l'homme comme moyen. Elle a largement démenti l'assertion dogmatique que le social n'est qu'un coût asphyxiant.

Au niveau de la micro et de la macro-économie, le social s'avère le plus souvent juste et efficace ; il apparaît fréquemment comme le moteur de l'économie. Au sein de l'entreprise, le progrès social agit positivement sur le rendement des travailleurs. La réduction de la durée de travail réduit l'abstentionnisme et le nombre d'accidents. L'expérience des hauts salaires de H. Ford a agi favorablement sur le développement de la consommation et de la croissance.

Cependant, pour réussir, le social exige un climat de réciprocité, l'esprit de solidarité et de co-responsabilité.

L'expérience du Président Roosevelt : La restauration du pouvoir d'achat

En 1933, il y avait 14 millions de chômeurs aux Etats-Unis, des paysans endettés et incapables de faire face à leurs engagements en raison de la chute profonde des prix agricoles ; des industriels et des financiers ruinés demandaient qu'on fit quelque chose pour sortir le pays de la détresse.

La chute des prix avait commencé avant le krach d'octobre 1929. Elle correspondait à un écart déjà ancien entre la production et le besoin solvable. Le jeudi 24 octobre, c'est la débâcle à la Bourse de New York : près de 19 millions de titres changent de main. Le " Steel " est coté 195. Il devait tomber à 22 jusqu'à 1932.

Roosevelt fut porté au pouvoir par une coalition de mécontents au pire moment de la crise bancaire sans précédent. Il obéit au souci de distinguer l'économie sociale de la traditionnelle économie politique. " Le rétablissement économique, dit-il, dans son discours d'installation à la Présidence (4 mars 1933) n'est possible que dans la mesure où nous appliquons des valeurs sociales plus nobles que le simple gain d'argent. Le bien-être de la collectivité est préférable au profit de quelques-uns ". Sous la pression des circonstances, l'administration a dû prendre des mesures destinées à ranimer l'activité des affaires par une politique de " restauration du pouvoir d'achat " provoquant notamment la hausse des salaires et des prix agricoles.

Dans le capitalisme de grandes unités ayant accru démesurément le nombre des salariés, et qui vient de subir une crise très longue et difficile à résorber, le renflouement par la baisse des taux d'escompte et une politique plus agressive en matière de crédit est souvent insuffisante : elle ne relève le pouvoir d'achat que d'un trop petit nombre d'acheteurs ; elle n'a pas d'action directe sur la masse des travailleurs et des paysans.

Abstraction faite des mesures d'exécution d'un vaste programme de travaux publics, la restauration du pouvoir d'achat a été assurée par trois séries de mesures intéressant l'industrie, l'agriculture et la banque.

Dans l'industrie, les " codes " avaient pour but d'organiser une concurrence loyale entre les entreprises d'une même branche et de relever la situation des salariés ; dans l'agriculture, en vue de l'allègement des charges des exploitants et du relèvement du prix de leurs produits, les prin-

cipales mesures concernaient l'échelonnement et la consolidation de la dette hypothécaire et mobilière agricole, la limitation de certaines emblavures par l'octroi de primes, l'intensification de la demande par des achats directs de l'Etat, et autres.

Tout cela fut complété par des mesures monétaires. Le dollar fut dévalué et l'étalon or abandonné dès le 20 avril 1933.

L'expérience Roosevelt a substitué à la concurrence anarchisante de l'époque l'esprit d'organisation. L'Etat disciplinait la production qu'il orientait empiriquement.

Quoiqu'il en soit, l'expérience a introduit dans le domaine de la micro et macro-économie américaine une nouvelle dimension favorable au progrès social, auquel revint un rôle important dans la relance de l'économie.

De 1933 à 1937, la main-d'œuvre au chômage était tombée de 23,4% à 12,2%. L'indice des salaires sur la base de l'indice 100 en 1939, se chiffrait à 49,2% en 1932 pour remonter à 52,8% en 1933, à 91,2% en 1936 et à 108,8% en 1937 (4). De 1930 à 1933, le nombre des banques en faillite a dépassé le chiffre de 9000 ; les années suivantes, les chiffres des banques en faillite étaient devenus insignifiants.

En 1938, le premier " New Deal " fut suivi d'un second " New Deal ", plus systématiquement dirigiste.

L'Allemagne a connu 6 millions de chômeurs en 1933. Des revenus nouveaux furent créés par le truchement des grands travaux publics, financés par les traites de travail introduites par le Dr. Schacht, relayés malheureusement par les plans d'armement et l'économie de préparation à la guerre (Wehrwirtschaft).

Dans l'Italie de Mussolini, la crise économique a abouti à l'établissement du corporatisme d'Etat. De 1936 à 1940, la tendance à l'autarcie aboutit à la rédaction de plans dans un régime de capitalisme " vieilli " et au strict contrôle des changes. La politique des " Ersatz " créa une situation dont on ne put guère sortir que par l'appauvrissement ou par une guerre de conquête. La sortie de la crise économique par le relèvement du pouvoir d'achat resta formellement exclue.

Le social, l'une des conditions du progrès économique

Le chômage des années trente était dû non pas aux salaires " trop élevés ", mais le plus souvent à l'épargne excessive et stérile, donc à l'insuffisance de l'investissement et de la consommation.

En ce qui concerne le chômage conjoncturel, la déflation est inopérante pour sortir l'économie de la phase de dépression du cycle économique. En augmentant la demande globale par un accroissement de la consommation et de l'investissement, l'économie nationale peut améliorer son niveau d'emploi.

L'assainissement psychosociologique par la participation ouvrière à la gestion de l'entreprise est une ligne dominante du progrès économique et social.

Le social sert l'économique ; il n'est pas forcément la conséquence du progrès économique, mais l'une de ses conditions. Le social "paye" (5).

Au niveau de l'Etat, le social s'est glissé dans les finances publiques par l'intermédiaire de l'impôt progressif. Ce dernier qui est une mesure de justice fiscale, est également un moyen de redistribution des revenus et par conséquent un outil favorable au développement de la consommation et de la lutte contre la dépression et le chômage.

A la place de l'échange onéreux, dans l'économie du don, l'acte gratuit d'une personne ou d'une collectivité (programme d'aide aux pays sous-développés) en faveur d'une autre en situation difficile, peut constituer une prime d'assurance contre la dépression. Le social et le moral viennent au secours de l'économique.

Jadis tout acte gratuit était considéré comme un appauvrissement, maintenant le don s'avère payant, il stimule l'économie des deux côtés.

Les limites et les aléas du social

Pour ce qui est de la mise en valeur du social dans l'entreprise, il ne faut pas commettre l'erreur de l'automatisme, suivant laquelle l'expansion sociale suscite automatiquement l'essor économique. L'entreprise doit être à même d'absorber la charge qu'on lui impose soit que les profits distribués au patronat diminuent, soit que la productivité des travailleurs augmente. La souplesse d'adaptation est une nécessité.

La politique des hauts salaires de H. Ford était un moyen d'élévation des revenus des travailleurs et un procédé favorable au développement de l'efficacité du travail.

Au plan d'Etat, la politique gouvernementale contre la thésaurisation (l'une des causes du sous-investissement) et en faveur de l'accroissement de la demande globale peut aboutir à l'ouverture de nouveaux débouchés et à la création d'emplois. Cependant, il y a une double limite, celle d'une

fiscalité trop lourde qui risque d'entraver l'initiative créatrice, et celle des autofinancements publics démesurés et très coûteux.

En ce qui concerne la redistribution du revenu national par la sécurité sociale, il faut éviter des utilisations discutables, éradiquer les taudis pour ne pas avoir besoin de multiplier la construction des hôpitaux.

Dans le domaine de l'économie internationale, l'économie du don doit être assortie à des prémisses d'une économie loyale.

La globalisation, idole du matérialisme absolu ?

Du libéralisme classique à l'interventionnisme moderne, l'Etat a connu des attributions très variables portant notamment sur la dynamique des flux, la diversification et la reconversion des structures, l'insertion régionale et mondiale, la stabilité monétaire et la sécurité sociale.

Dans le cadre de l'économie de marché sociale, nul ne saurait mettre en doute la nécessité de l'harmonisation des relations micro- et macro-économiques, conçue et inspirée par l'Etat.

Selon l'économiste classique Frédéric Bastiat (1801-1856), apôtre de la concurrence et du libre échange, l'Etat "c'est la grande fiction à travers laquelle tout le monde s'efforce de vivre aux dépens de tout le monde". Selon Bastiat, l'Etat n'est nullement habilité à intervenir dans les mécanismes de l'économie de marché.

De l'abstentionnisme de l'Etat "veilleur de nuit" à l'Etat inspirateur et coordinateur moderne, les néo-libéraux, adversaires résolus des cartels et des ententes de tout genre, font appel à l'Etat pour améliorer l'efficacité de la concurrence et celle des structures. A cette occasion, ils privilégient l'individualisme au libéralisme proprement dit.

Sur le plan mondial, Maurice Allais (Prix Nobel d'économie) affirme que le protectionnisme en chaîne des années trente n'a été qu'une conséquence et non la cause de la "grande dépression", et que "les adversaires obstinés et aveugles de tout protectionnisme, quel qu'il soit, commettent une seconde erreur !. Ils ne voient pas qu'une économie de marché ne peut fonctionner correctement que dans un cadre institutionnel et politique qui en assure la stabilité et la régularité. Comme l'économie mondiale est actuellement dépourvue de tout système réel de régulation et qu'elle se développe dans un cadre anarchique d'ouverture mondialiste à tous vents, des économies nationales ou des associations régionales, elle ne peut que conduire à des difficultés insurmontables" (6).

Selon une étude conjointe de l'OIT et de l'Unicef, 17% des enfants qui travaillent au Bangladesh doivent effectuer de 15 à 19 heures de travail par jour, 65% travaillent de 9 à 14 heures, 48% des enfants travailleurs ne vont jamais à l'école (7). Le matérialisme et le profit ne peuvent être le seul but de l'entreprise. L'instauration de règles morales mondiales s'impose.

A défaut de l'insertion d'une dimension sociale minimale (l'interdiction de l'exploitation des enfants, le respect de la liberté syndicale et autres) dans la nouvelle organisation internationale, la mondialisation risque de devenir la pire des choses.

Les efforts de l'OCDE, de l'OMC et de l'OIT destinés à élaborer un large consensus favorable à la codification de la conscience sociale dans le cadre de la mondialisation des affaires resteront vaines à défaut de l'initiative et du contrôle national et régional des pays concernés.

L'appel à l'Etat

L'appel à l'Etat n'est pas seulement le fait des pauvres et des exclus, mais également celui des milieux professionnels les plus divers : agriculteurs (subventions et prises en charge des excédents), industriels et financiers (renflouement d'entreprises par l'Etat : Arbed, banques nipponnes et autres). L'Etat doit assurer la survie des chômeurs et exclus en période de crise et au-delà. L'Etat existe et agit en fonction des impératifs de l'évolution économique et sociale, essentiellement variables dans le temps et dans l'espace.

Faut-il, dans ces conditions, revendiquer systématiquement le dépérissement et le " dégraissage " de la fonction publique ?

Nul ne conteste la nécessité d'améliorer constamment l'efficacité de l'économie publique à l'instar de ce qui est demandé à l'économie privée.

A présent, par tête d'habitant, le PNB luxembourgeois est le plus élevé au sein de l'UE. La situation économique et sociale avantageuse du Grand-Duché de Luxembourg en Europe est due dans une large mesure à la politique d'extension industrielle développée par le gouvernement luxembourgeois dès 1950, et à la politique de reconversion et de diversification régionale (Board of industrial development, 1959), concrétisée par les " lois-cadre " d'expansion économique s'échelonnant de 1962 à aujourd'hui. Les principaux axes de cette politique ont été les suivants : l'implantation précoce d'industries nouvelles, la modernisation des PME, l'innovation par la recherche-développement, la restauration de l'industrie sidérurgique, et autres.

Parmi les principaux instruments d'action de l'Etat et d'autres collectivités publiques il convient de citer : l'aménagement de zones industrielles à caractère national, l'aménagement routier, l'application des aides fiscales et les bonifications d'intérêt, les prêts d'innovation de la SNCI, le recyclage de la main-d'œuvre, la politique de développement du secteur bancaire, et tant d'autres (8).

En cette occurrence, l'Etat luxembourgeois a été sans conteste, dans une large mesure, le maître d'œuvre et le catalyseur de la modernisation et du renouveau de l'économie luxembourgeoise.

Sans l'initiation, l'orientation, la stimulation et l'aide financière et fiscale de l'Etat, sans l'intelligence, le dévouement et le suivi de la fonction publique, la position du Grand-Duché de Luxembourg se situerait très probablement à un niveau de faible croissance et d'emploi, sensiblement identique à celui de ses voisins au sein de la " Grande région ".

Dans un pays de petite dimension géographique, tel que le Luxembourg, très souvent, la politique économique nationale et régionale se confondent et s'intègrent avantageusement, contrairement aux cloisonnements et décalages chez les voisins.

Le haut niveau d'emploi, les salaires et les revenus élevés au Luxembourg, qui contrastent vivement avec ceux des pays voisins, sont largement en rapport avec le rôle éminemment incitatif et le pouvoir réglementaire de l'Etat luxembourgeois.

Le rapport entre le déficit budgétaire luxembourgeois et le PIB est un des plus favorables au sein de l'UE, tandis que celui de la dette publique (7,7% en 1998) est incomparablement le moins lourd. Le Luxembourg est le pays de l'UE dans lequel la formation brute du capital fixe des pouvoirs publics est la plus élevée par rapport au PIB. Le secteur public considéré dans sa totalité, dégage une capacité nette de financement, constituée en grande partie par la Sécurité sociale, dont la capacité de financement a toujours été positive (9).

En matière de sécurité sociale, les performances de l'Etat luxembourgeois sont des plus probantes.

En 1995, la moyenne européenne des dépenses de protection sociale par habitant s'est chiffrée à 4.925 écus. Avec 8.175 écus par habitant, le Luxembourg occupait la 2^e place après le Danemark (Allemagne 6.532 écus, Pays-Bas 6.177, France 6.158, Belgique 6.131, Italie 3.577, Espagne 2.412, Portugal 1.684, etc.). (10)

En 1997, comme les années précédentes, le volume de l'aide publique luxembourgeoise au développement des pays sous-développés (APD) a augmenté considérablement.

Du fait de l'interdépendance et de l'interaction de l'économie et du social, la solution optimale de l'affectation rationnelle des ressources et de la répartition des revenus rend nécessaire d'envisager simultanément les deux objectifs.

Demain, autant qu'aujourd'hui, le renforcement de la croissance et de l'emploi exigera impérativement l'intégration de l'économie et du social par le truchement d'un Etat conscient du rôle fondamental du social dans le développement du progrès humain.

Bibliographie

- (1) A. Piettre, membre de l'Institut (France) : Les fins humaines de l'économie.
- (2) J. St. Mill : Principes d'économie politique.
- (3) S. de Sismondi : Nouveaux principes d'économie politique.
- (4) H. Ardant : Les crises économiques.
- (5) A. Piettre : Divers textes rassemblés.
- (6) M. Allais : Deux objectifs incompatibles : un niveau élevé d'emploi et une politique commerciale mondialiste, Figaro, 23.11.1998.
- (7) Enfants au travail au Bangladesh. Luxemburger Wort, 17.12.1998.
- (8) Bulletins du Statec, N° 8/1872 – N° 9/1987.
- (9) Statec : L'économie luxembourgeoise en 1997, note de conjoncture 2, 1998.
- (10) Eurostat : Chiffres clés, 12.1998.

II. A la mémoire des membres disparus

L'humanité se compose de plus de morts que de vivants, selon Auguste Comte. Cette proposition s'applique particulièrement à une académie, où l'on n'entre en général qu'à un certain âge. Si l'éloge prononcé au moment du décès répond d'abord à un devoir de piété, les aperçus de la vie et de l'œuvre des membres disparus présentent aussi un intérêt documentaire, en raison du rôle qu'ils ont joué dans la vie du pays.

Les notices ci-après se réfèrent aux décès survenus entre 1980 et 1999. Au volume II (1973) des Actes on trouvera les nécrologies de MM. Marcel Wurth et Bernard Delvaux (par A. Huss), et au volume III (1979) celui du professeur Jules Prussen (par A. Huss et E. Wagner). Pour la facilité de la consultation, on a retenu l'ordre alphabétique.

Les photos des personnalités suivantes ont aimablement été mises à notre disposition par les archives du Luxemburger Wort : G. Faber - E. Goerens - A. Huss - L. Liesch - E. Rau - M. Reding - A. Ries - E. Welter. Les autres photos nous ont obligeamment été fournies par les familles.

Jérôme ANDERS

1893 – 1983

Monsieur Jérôme Anders, membre d'honneur de notre Section, ancien Conseiller de Gouvernement au Ministère des Affaires économiques, sympathiquement connu pour sa compétence, sa sérénité, son bon sens et son humour, s'est éteint le 17 juillet 1983 à l'âge patriarcal de 90 ans. Lorsqu'il naquit à Luxembourg le 23 juin 1893, qui aurait cru que ce jour, qui coïncide à peu près avec le début de l'été, aurait la fortune de devenir fête nationale ? En effet, la Grande-Duchesse Charlotte, née le 23 janvier 1896, proposa au début des années 1950 de déplacer la célébration de son anniversaire au 23 juin, pour faciliter le voyage à Luxembourg des diplomates résidant à l'étranger.



M. Anders fit des études économiques à l'Université de Bruxelles (ULB) qui était alors installée au Parc Léopold, sur la "colline inspirée" que dominait l'Institut de Sociologie Solvay. Selon M. Anders, on s'y trouvait "entre les petits légumes de la place Jourdan et les gros légumes du Marché commun". Il aimait évoquer ces années qui le marquèrent profondément, ses professeurs de l'époque - les Chlepner, Ansiaux, de Leener... - enfin le séjour qu'il fit à l'Institut Solvay comme chargé de recherches économiques, mais aussi les dures années de la grande crise.

Marié le 15 septembre 1919 à Marguerite Kuborn, fille d'un pharmacien bien connu, M. Anders détient un record de la longévité nuptiale : 64 ans ... Son fils, le docteur Georges Anders, a hérité des penchants du père pour la recherche; il a dirigé longtemps l'Institut de génétique humaine de l'Université de Groningen aux Pays-Bas.

Le 3 mai 1933, M. Anders fut nommé secrétaire de l'Office du Tourisme et il s'installa définitivement à Luxembourg. C'est de cette

époque que date l'intérêt qu'il n'a cessé de porter aux problèmes du tourisme et qui l'a conduit à consacrer de nombreux articles et livres à notre tourisme, "industrie nationale et centenaire". Membre fondateur et président de la Centrale des Auberges de Jeunesse, il n'a cessé de témoigner une fidélité enthousiaste à ce mouvement de jeunes. Ce n'est qu'après la guerre que M. Anders entra au service du nouveau département gouvernemental des Affaires économiques, où il put donner toute la mesure de ses capacités humaines et intellectuelles. Il y fut successivement le premier directeur de l'Office des prix, le chef du nouveau service d'études économiques, et le conseiller de sept ministres : MM. Guillaume Konsbruck (23.2.45-29.8.46), Lambert Schaus (29.8.46-14.7.48), Aloyse Hentgen (14.7.48-2.9.50), François Simon (2.9.50-3.7.51), Michel Rasquin (3.7.51-20.1.58), Paul Wilwertz (1.2.58-2.3.59), et Paul Elvinger.

M. Anders a laissé le souvenir d'un homme sachant diriger avec jovialité et bonhomie, mais aussi avec fermeté et efficacité. Ponctuel comme une horloge, il invitait ses collaborateurs à faire de même et à observer les heures de bureau. Il avait le sens des réalités concrètes et n'aimait pas les théories trop sophistiquées qu'il appelait des "philosophies sans fil". Tout cela avec un brin d'originalité qu'il résumait dans la formule : Je suis "Anders".

L'âge de la pension - il y a un quart de siècle ! - devait enfin lui permettre de s'adonner à ses passions. D'abord aux recherches économiques : le Bulletin du STATEC N° 6 de 1974 fournit une liste des livres de M. Anders, de ses études parues au Bulletin de la Banque Nationale de Belgique et dans d'autres revues, sans parler d'innombrables articles de journaux. La peinture aussi le passionnait; il vous peignait à tour de rôle un Rembrandt, un Rubens ou un Anders.

Le trajet hebdomadaire à travers la verdure entre le bureau et sa demeure qui se trouvait à cette époque en bordure du parc (l'actuelle Ambassade d'Allemagne) fut remplacé par de longues promenades à travers les parcs de la ville. Le déménagement à la rue J.P. Brasseur allait allonger la marche d'approche. Mais au cours des dernières années ses jambes refusèrent de plus en plus le service jusqu'à lui interdire le parc et à l'obliger, comme il disait avec humour, "à faire le trottoir". C'est à 87 ans qu'il fit la première connaissance avec l'hôpital, et encore, selon ses dires, pour une "simple question de distribution d'eau". Il devait y refaire un séjour prolongé en 1982 et les malheurs de l'âge allaient mettre sa sérénité et sa bonhomie à rude épreuve, le confinant à son appartement,

parmi ses fleurs et les objets qui lui étaient chers. Malgré cela, il n'avait pas perdu son sens de l'humour.

Nous conserverons longtemps le souvenir de cet homme affable et industriel.

Juillet 1983

Georges ALS

Georges FABER

1926 - 1993



Notre section est de nouveau en deuil. C'est avec une profonde tristesse que nous avons appris le décès de notre membre Georges Faber qui a fourni une contribution appréciable à nos activités. Cet homme, à la fois généreux, droit et intelligent, s'est constamment signalé par une grande clairvoyance, une admirable intégrité intellectuelle, une foi profonde dans l'homme et dans le progrès, une volonté de fer à aborder et à surmonter les difficultés, une impressionnante force de caractère. Mais en même temps, nous l'avons connu simple de manières, toujours disposé à aider autrui.

Né le 14 décembre 1926, Georges Faber a passé ses premières années de jeunesse à Dudelange où son père était pharmacien. En 1939, il entra à l'Athénée ; après ses études secondaires, il commença, aux Cours Supérieurs, celles de droit qu'il continua aux facultés de droit de Fribourg et de Paris et qu'il compléta à Genève et à La Haye par une formation post-universitaire consacrée au droit international.

En 1952, il entra au service de l'Arbed, d'abord comme attaché à la division des affaires sociales, puis comme membre du Contentieux dont il devint directeur-adjoint en 1972, puis, l'année suivante, directeur. Dès 1977, il entra dans le Comité de Direction Générale de l'Arbed, en tant que Directeur des Services Juridiques et Administratifs. A partir du 1^{er} janvier 1986, il exerça les fonctions de Président de la Direction Générale de

L'Arbed et, enfin, dès le 1^{er} janvier 1992, il devint Président du Conseil d'Administration. S'étant voué corps et âme au service de notre industrie sidérurgique, il prit une part essentielle à la réorganisation de la société pendant cette période de crise et il acquit d'appréciables mérites dans la restructuration efficace et réussie de notre industrie du fer.

Mais, en dehors de cette activité épuisante au service de sa firme, Georges Faber assumait toute une série de fonctions importantes dans différentes institutions publiques et privées. A titre d'exemples, il était membre du Conseil d'Etat, président du Conseil Economique et Social, président de la Conférence Permanente des Chambres de Commerce de la Communauté Européenne, membre de la Chambre de Commerce du Luxembourg, membre du Conseil d'Administration de la Fedil...

En tant que membre de notre section, il assistait à toutes les réunions auxquelles ses activités multiples et intenses lui permettaient de prendre part. Ses vues nettes, appuyées par des arguments forts, son expression précise et claire nous ont toujours impressionnés. Sa mort laisse incontestablement un vide dans nos rangs.

1993

Edmond Wagner

François GOERENS

1915 - 1992

M. François Goerens, né le 2 août 1915 à Luxembourg, y est décédé après une douloureuse maladie le 7 août 1997, peu de jours après son 77^e anniversaire. Membre d'honneur de notre Section, M. Goerens fut une importante personnalité de la vie publique.

Président du Conseil National de la Résistance de 1986 jusqu'à sa mort, François Goerens reçut à ce titre les insignes de commandeur de



la Légion d'honneur. Parmi les fonctions importantes que le défunt a exercées citons : Président du Conseil d'Etat de 1980 à 1987, Président de la Chambre des Comptes de 1972 à 1980, Président de la Cour de Justice Benelux de 1980 à 1983, Membre fondateur de la Société Internationale de Droit Pénal Militaire et de Droit de la Guerre. Cette énumération serait incomplète si l'on ne mentionnait que François Goerens fut footballeur dans sa jeunesse, et longtemps conseiller du Cercle athlétique Spora.

François Goerens fit ses études universitaires aux Facultés de Droit de Louvain, Montpellier et Paris. Il devint avocat stagiaire en février 1939, mais fut interdit de fonctions par l'occupant en juin 1941 et déporté en juillet 1941. Après la Libération, il entra dans la magistrature où il fut successivement : attaché de justice (1945), substitut du procureur d'Etat (1946), auditeur militaire suppléant (1948), juge au tribunal d'arrondissement de Luxembourg (1949), juge de paix à Luxembourg (1952), avocat général (1959), conseiller à la Cour Supérieure de Justice (1967).

François Goerens fut nommé conseiller d'Etat en 1969 et le resta jusqu'en 1987, donc pendant dix-huit ans, dont sept ans à titre de président de la haute corporation.

Catholique engagé, il fut président de la fabrique d'église de St. Michel. Marié à Marthy Clees, François Goerens connut aussi les joies d'une famille nombreuse : trois fils, deux filles et neuf petits-enfants.

Septembre 1992

G.A.

Robert HEIDERSCHIED

1908 - 1996

Il m'incombe de prononcer ici l'éloge funèbre de Monsieur Robert Heiderscheid qui nous a quittés pour toujours le 18 septembre 1996 à l'âge de 88 ans.

Comme il était parti à la retraite depuis novembre 1973, et vu son âge, il n'est pas étonnant que nous ne l'ayons pas vu souvent ces dernières années et que peu d'entre nous aient de lui des souvenirs précis.

Cependant ceux qui, comme moi, l'ont connu, verront devant eux sa haute silhouette effilée, son visage un peu émacié, d'une sévérité qui pouvait laisser place à un sourire rare mais d'autant plus chaleureux.

Né en 1908, il devint docteur en droit en juillet 1935 et passa son examen de fin de stage judiciaire en 1939. Je n'ai malheureusement pas pu apprendre quel était son sort pendant l'occupation mais il y a tout lieu d'admettre que cette partie de son passé fut irréprochable puisque dès janvier 1945 il fut nommé attaché au parquet et, en mai 1945, substitut. Il gravit depuis lors, comme on dit, les échelons de la carrière de magistrat :

- premier substitut en décembre 1947,
- juge au tribunal en décembre 1953,
- juge d'instruction en juin 1955,
- avocat général en septembre 1957,

pour être nommé président du tribunal d'arrondissement de Luxembourg en janvier 1961. Conseiller honoraire en mai 1963, il fut pendant douze ans président du tribunal d'arrondissement de Luxembourg, fonction qu'il n'allait quitter que pour la retraite qu'il prit en décembre 1973.

C'était un homme d'une grande discrétion, peu prolixe, et il n'est donc pas étonnant que je n'aie trouvé de lui qu'une publication. Il s'agit d'un article qu'il a écrit avec M. Roger Maul sur le sujet de "L'unification des dispositions sur la reconnaissance et l'exécution des jugements étrangers", que l'on trouve publié au Bulletin du Cercle Laurent, tome 2, p. 480.

D'une grande rigueur dans sa vie professionnelle, il avait un hobby que les apparences ne trahissaient pas : le voyage en caravane. Avec son épouse Félicie Campbill qui l'a précédé dans la mort, il entreprenait de grands voyages touristiques dont on a retenu l'une ou l'autre anecdote qu'il ne sied pas de rappeler dans un éloge funèbre, mais qui rendaient ce Monsieur austère très attachant.

Nous garderons de lui le souvenir d'un homme droit et entier et d'un magistrat estimé et respecté.

10 décembre 1997

André Elvinger

Carlo HEMMER

1913-1988

Après Paul Weber et Joseph Kauffman, voici que nous déplorons la mort inopinée et prématurée de Monsieur Carlo Hemmer, deuxième président de notre section, qui nous a quittés à l'improviste, à l'âge de 75 ans.

Né à Ettelbruck, le 26 juin 1913, dans une famille de commerçants, Carlo Hemmer fit ses études secondaires à l'Ecole Industrielle et Commerciale (LGL) à Luxembourg, continua sa formation universitaire à "l'Ecole des Hautes Etudes Commerciales" et à l'Ecole Supérieure de Commerce (Handelshochschule) de Leipzig, études approfondies qu'il termina par l'acquisition du grade de docteur en sciences économiques.

Le jeune expert en matière d'économie commença sa carrière comme attaché au Ministère de l'Agriculture, accéda, après la 2e guerre mondiale, au poste de secrétaire général de la FEDIL, et entra, en tant que directeur pour l'industrie, le commerce et l'artisanat, au service de la Commission Européenne. De 1962 à 1977, il exerça avec compétence et maîtrise les fonctions de directeur de la Chambre de Commerce dont, au moment de sa retraite, le titre de directeur honoraire lui fut confié.

Outre ses fonctions principales, Carlo Hemmer revêtit pendant de longues années le poste de président de la Centrale de Productivité, fit partie au Conseil Economique et Social, fut président de la délégation luxembourgeoise du Conseil Consultatif Economique et Social Benelux ... Ses connaissances, ses qualités d'économiste se reflètent tout naturellement dans cette oeuvre importante, malheureusement inachevée, intitulée "L'économie du Grand-Duché de Luxembourg". En outre, ce randonneur infatigable, grand ami de la nature, fut pendant 25 ans, président de la



Centrale luxembourgeoise des Auberges de Jeunesse et président du Conseil Supérieur de l'Aménagement du Territoire.

À côté de ses activités professionnelles, Carlo Hemmer, cultivé et instruit, enseigna à différents instituts universitaires, comme au Collège d'Europe à Bruges. Esprit indépendant, critique, créateur et constructeur à la fois, il rêvait, depuis sa jeunesse, de la création d'un journal capable de contrebalancer l'impact de la presse politique et offrant aux citoyens, non entraînés sur les rails figés des programmes des partis officiels, l'occasion d'examiner leurs idées. Le 1^{er} janvier 1954, il put présenter la première édition du "Letzeburger Land" qui, encore aujourd'hui, reconnaît les recommandations de son fondateur comme autant de lignes de conduite.

Mais Carlo Hemmer ne se dépensait pas seulement en travaux intellectuels. D'un côté, il se montrait fin connaisseur en matière gastronomique, sachant apprécier les délicatesses culinaires et la qualité des grands crus. De l'autre, il s'adonnait de plein cœur aux sports, à la marche, aux randonnées cyclistes, même à l'escalade en haute montagne ou à la traversée des déserts. Partout il imposait son rythme, même aux plus jeunes. Après coup, sa plume avisée et éloquente faisait participer ses lecteurs à l'enthousiasme et à l'expérience enrichissante du promeneur solitaire. "Wanderer am Athos, Ultima Thule, Türkischer Reisebericht, La valeur de l'ineestimable, Besinnliches kritisches Luxemburger Wanderbuch, Anekdotische Reise durch Luxemburg, Congo Reise, Wanderung im Himalaja" ont comblé d'innombrables amis de la nature. De plus en plus, sa sensibilité à l'égard de la nature attirait son attention aux grands problèmes écologiques qu'à ses yeux, des considérations purement économiques ne sauraient jamais étouffer.

Mais pas seulement les livres de cet écrivain doué se signalent par leur qualité, c'est avant tout l'homme, la personnalité de Carlo Hemmer qui impressionnait tous ceux qui ont eu le privilège de le connaître. Homme original à tout point de vue, il s'adonnait à ses multiples tâches, même aux plus insignifiantes, de plein cœur et avec un grand enthousiasme. Tous ses amis ont apprécié sa franchise, sa droiture, sa parole douce, mais précise et directe, ne s'obscurcissant jamais de formules inutiles de diplomatie. Et il avait le courage de manifester ses convictions avec la même franchise dans toutes les circonstances et en face de n'importe quelle autorité dont il n'hésitait jamais à démasquer les insuffisances.

D'autre part, cet homme, profondément libéral dans le meilleur sens du terme, manifestait toujours une grande tolérance, un authentique respect devant les convictions fondées d'autrui. L'honnêteté, jointe à une réflexion lucide et critique, voilà ce qu'il appréciait au-delà d'éventuelles divergences idéologiques. Un dialogue ouvert, enrichissant justement à cause de la diversité, voire de la contrariété des arguments, mais toujours subordonné aux besoins réels de l'homme, voilà ce qu'il recherchait.

Et cela aussi au sein de notre section dont il fut le 2^e président. Assister à un maximum de séances, fournir dans toutes les discussions sa contribution qu'il estimait modeste mais qui, le plus souvent, s'est révélée substantielle, voilà ce qui, pour lui, allait de soi. Son intelligence aigüe lui permettait de s'initier en un rien de temps aux problèmes d'autres disciplines, de les soumettre à l'analyse, d'esquisser une appréciation personnelle bien fondée. Aucune question ne laissait indifférent cet esprit jeune, ouvert au progrès, sensible à tous les problèmes de notre temps.

Nous avons abordé dans cette enceinte nombre de questions qui touchaient de près ses préoccupations professionnelles : la presse, le statut des étrangers, la révision de la Constitution. Chaque fois, il fournit une contribution de valeur. Il préparait, sur base d'une documentation étendue et spécialisée, une étude sur les problèmes fiscaux de l'intégration européenne, recherche dont, malheureusement, nous n'aurons plus le bénéfice intellectuel.

Mais j'apprécie, à titre égal, ses interventions nettes, précises, appropriées dans nos discussions où il faisait preuve d'un esprit ouvert et pénétrant allié à une sagesse profonde, à un sens aigu de nos responsabilités ainsi qu'à une riche expérience professionnelle et humaine. Désormais nous serons privés de ses conseils précieux et bienveillants, de son initiative encourageante, de son soutien réconfortant, mais nous garderons de lui le souvenir d'un homme imprégné d'une sagesse toute personnelle, alliant la probité à la générosité, conciliant la raison et le cœur, le progrès et les valeurs inaltérables.

J. Wagner

1988

Alphonse HUSS

1902 – 1993

Le 4 novembre 1993 est décédé, à 91 ans, Monsieur Alphonse Huss, procureur général d'Etat en retraite, président-fondateur de notre section, un des magistrats les plus en vue et expert bien connu et apprécié dans la plupart des domaines des sciences juridiques.

Né à Luxembourg le 6 septembre 1902, de parents originaires d'Ettelbruck, M. Huss fréquenta l'école primaire de Luxembourg-Aldringen et de Hollerich et fit ses études secondaires à l'Athénée où il fut le condisciple de Tony Neuman, de Victor Bodson et d'Alfred Loesch. Puis il commença ses études de droit à l'Université de Berlin, études qu'il continua à Paris, à Louvain, à Strasbourg et qu'il termina par le doctorat en droit. Il prêta serment d'avocat le 13 janvier 1926. Quelques années plus tard, il débutait une remarquable carrière de magistrat. Dès 1932, Me Huss devint Substitut du Procureur d'Etat à Luxembourg et, dès 1937, fut nommé juge au Tribunal d'Arrondissement de Luxembourg. La guerre interrompit l'activité professionnelle de Monsieur Huss qui, destitué par les occupants, exerça la fonction de comptable à l'usine AEG. Après les hostilités, Huss gravit rapidement les échelons de la magistrature. Dès 1947, il devint Conseiller à la Cour Supérieure de Justice ; en 1959, il fut nommé Vice-Président de la Cour Supérieure de Justice et, dès 1963, exerça la fonction suprême de Procureur Général d'Etat. Sa mise à la retraite eut lieu en 1967, mais son intérêt pour l'immense domaine du droit et ses problèmes resta constamment en éveil.

En dehors des lourdes responsabilités de la magistrature, M. Huss fut, de 1961 à 1972, maître de conférences à l'Université de Louvain; dès 1948, il devint membre, puis vice-président de la Commission Benelux pour l'étude de l'unification du droit. En outre, on lui confia la présidence



de l'Association luxembourgeoise pour les Nations Unies, de l'Association pour l'utilisation pacifique de l'énergie atomique (ALUPA), des Amitiés néerlando-luxembourgeoises. Par ailleurs, il était membre du comité de rapprochement Benelux, délégué à la Conférence de Droit International de La Haye, et il accomplit de multiples missions gouvernementales auprès de la CEE et du Benelux. De nombreux articles de qualité parus dans des revues spécialisées et des publications collectives consolidaient la renommée bien justifiée de ce magistrat consciencieux dont les centres d'intérêt étaient le droit pénal et la science pénitentiaire, le droit international privé, le droit public, les questions d'arbitrage et de brevets, l'histoire des institutions.

Dans la vie privée, Monsieur Huss, durement mis à l'épreuve par la mort de son épouse Céline Junck en 1979, cultivait un large cercle d'amis qui respectaient son honnêteté, ses convictions religieuses, sa générosité, sa bienveillance, mais aussi son humour spirituel imprégné d'une connaissance profonde des particularités, sinon des contradictions humaines.

Pour nous, Monsieur Huss était en premier lieu le président-fondateur de notre section qu'il a dirigée avec une compétence remarquable, une clairvoyance exemplaire, avec beaucoup de dévouement. Nous l'avons toujours vu plein d'intérêt pour les problèmes multiples et extrêmement différents du droit, mais aussi de l'économie, de la philosophie et de la psychologie ; et cet intérêt, il l'a conservé jusque dans l'âge avancé. Partout il s'est montré à la fois curieux et critique, alliant la rigueur du raisonnement à la précision de l'expression, le souci de l'analyse détaillée à la recherche de solutions globales, tenant compte de positions à première vue difficilement compatibles, mais toujours foncièrement humaines. La pratique du droit lui avait appris que c'est toujours l'homme, avec ses problèmes innombrables, souvent surprenants, qui se trouve au centre de la société, dont le premier devoir consiste à garantir à la personne humaine le bien-être culturel, intellectuel, moral et matériel dans une atmosphère de paix et de justice respectueuse à la fois du présent et de l'avenir.

Edmond Wagner

1993

Joseph KAUFFMAN

1907-1988

Le 5 avril mourut, à la Clinique d'Eich, notre confrère Joseph Kauffman, à l'âge de 81 ans. Né à Luxembourg le 11 juin 1907, Monsieur Kauffman, docteur en droit, était, depuis 1931, membre du barreau de Luxembourg, bien que les nazis lui aient confié, de 1941 à 1944, les fonctions de manoeuvre et même d'aide-bureau à Prüm. Après la guerre, le Commissaire au Rapatriement fut nommé, après 1947, Directeur du Contentieux de l'ARBED, fonctions qu'il exerçait avec une compétence, une maîtrise, une conscience professionnelle et un dévouement universellement reconnus.



Dès 1961, M. Kauffman fut nommé membre du Conseil d'Etat où il devint président du Contentieux et, dès novembre 1972, vice-président jusqu'à sa retraite en 1979. Entre-temps, notre confrère fut nommé, en 1958, vice-président de la "Banque Internationale à Luxembourg", et il succéda à Monsieur Joseph Leydenbach comme président du conseil d'administration de la même banque. En outre, il connut l'insigne honneur d'être élu Président du Comité National luxembourgeois de la Chambre de Commerce Internationale (CCI) à Paris, au sein de laquelle il fut président du comité fiscal.

Quoique surchargé d'activités professionnelles, Joseph Kauffman a déployé dans bien d'autres domaines une activité soutenue. Ainsi il fut, entre autres, membre du conseil d'administration de la Croix Rouge Luxembourgeoise et président du conseil d'administration de l'Hôpital d'Eich, à la modernisation et à l'essor duquel il fournit un apport désintéressé.

Du point de vue professionnel, M. Kauffman était un éminent spécialiste en matières financières et juridiques; son jugement précis et juste, sa

compétence et son engagement étaient universellement respectés et appréciés. Mais il était également un homme de grand coeur, généreux, sensible aux déboires de ses semblables, toujours prêt à secourir les mal lotis, sans renier jamais ses convictions profondes. Plein d'humour et d'optimisme, il s'est toujours montré optimiste, serviable, plein d'égards envers ses égaux et ses subordonnés sans distinction de grade ni de fortune.

Dans les réunions de notre section, il manifestait une présence soutenue tout en se signalant par des interventions régulières et précises. Sa voix, imprégnée de sagesse et de bon sens, son jugement équitable ont guidé et orienté nos débats ou ramené au fond du problème des discussions risquant de dévier. Nous déplorons donc le décès d'un confrère généreux qui, à bien des égards, a donné le bon exemple.

1988

Edmond Wagner

Robert KRIEPS

1922 - 1991

Notre section déplore la mort de son membre Robert Krieps qui, dans son activité politique, s'est révélé comme un humaniste socialiste authentique, profondément attaché au progrès social et à la démocratisation culturelle.

En tant que Ministre de la Justice, il s'est toujours inspiré du respect de la personne humaine et du souci de la sauvegarde de la liberté, de l'intégrité et de la sécurité de l'individu. Soucieux d'organiser les rapports familiaux sur une base égalitaire et dans le respect de la personnalité de chacun, il fit aboutir la réforme du droit de filia-



tion, de l'autorité parentale, des droits successoraux des enfants nés hors mariage. Préoccupé de justice sociale, il effectua une réforme sur l'abus de droit et une autre sur la protection juridique du consommateur. Dans le même ordre d'idées, il créa, en 1974, un service d'accueil et d'information juridique pour renseigner les particuliers sur l'étendue de leurs droits et de leurs devoirs. Dans le domaine de la justice pénale, il faisait ample recours à des modalités modernes d'exécution des peines : p.ex. par le congé pénal, par la réinsertion sociale du détenu et, grâce à la réforme du casier judiciaire, pour la réhabilitation des condamnés. En faveur des victimes d'éventuelles mesures judiciaires injustifiées, il encourageait la révision des procès criminels et le dédommagement des erreurs de justice.

Dans le domaine de l'Education Nationale, il s'est engagé pour la laïcité de l'école à tous les niveaux. Dans l'enseignement primaire, il luttait contre les échecs scolaires et introduisit le tutorat pour soutenir les élèves "difficiles" et négligés. Dans le secondaire, il fit introduire le tronc commun, lança le projet pédagogique de Dudelange, sensibilisa le public et les enseignants aux problèmes de l'échec scolaire, créa le Centre de Recherches Pédagogiques, introduisit des classes de lycée à Pétange, à Dudelange et à Wiltz, créa la section artistique dans l'enseignement classique, institua le service national de sécurité dans les écoles, favorisa la réforme de l'enseignement professionnel par une meilleure adéquation de la formation aux besoins professionnels directs.

D'autre part, c'est la politique culturelle qui lui tenait à cœur. Il favorisa l'animation culturelle tant à l'école que dans les différentes régions de notre pays et organisa une politique culturelle soutenue en faveur des artistes et des associations. Mais il vouait une attention particulière à la sauvegarde de notre patrimoine culturel. Dans cet ordre d'idées, il encourageait la restauration de tant de châteaux, de monuments et de maisons historiques, procédait à la restauration de l'Abbaye de Neumunster, de la Maison Servais et à l'aménagement du Fonds de Gras. En même temps il secondait les recherches dans notre histoire nationale et syndicale, créa des cellules de recherche auprès des Instituts Culturels et encourageait la coopération culturelle internationale. Enfin, la création d'un Centre National de l'Audio-Visuel couronnait son activité culturelle.

En outre, notre membre Robert Krieps a toujours accordé son soutien matériel et moral au mouvement écologique et aux problèmes écologiques de notre société. A cet égard, il éleva le Ministère de l'Environnement, département plutôt isolé, au rang d'un Ministère de taille prêt à relever les défis de l'époque.

Bref, combattant infatigable pour les droits de l'homme, ennemi de tout racisme et de tout antisémitisme, prisonnier des nazis, Robert Krieps, qui, pendant la guerre, a payé de sa personne pour la liberté de notre pays, a accompli une œuvre importante au service de la justice et de la culture de notre patrie.

1991

Edmond Wagner

Léon LIESCH

1918 – 1985

C'est avec consternation que nous avons appris que Monsieur Léon Liesch, malade depuis quelque temps, est décédé le 4 mars 1985, à l'âge de 67 ans seulement.

Léon Gustave Liesch naquit le 2 février 1918 dans une famille de juristes. Son père, Gustave Adolphe Liesch était alors vice-président du tribunal d'arrondissement et fut plus tard commissaire du Gouvernement dans le territoire de la Sarre. Son oncle Adolphe Liesch fut également juriste, directeur des douanes, et est encore connu comme auteur de poèmes en luxembourgeois. Après des études aux universités de Bruxelles, Paris, Bonn et Marburg, Léon Liesch acquit fin 1945 le titre de docteur en droit.



Voici les étapes de sa carrière. Attaché au ministère de la Justice le 1^{er} juin 1946, il prêta le 24 décembre 1947 le serment d'avocat-avoué au barreau de Luxembourg. En 1952, il fut nommé substitut du procureur d'Etat puis, cinq ans plus tard juge au tribunal d'arrondissement de Luxembourg. Juge de paix du canton de Luxembourg en 1964, il devait accéder aux fonctions d'avocat général à la Cour Supérieure de Justice en octobre 1967, puis de conseiller à la Cour, et le 1^{er} mars 1975 à celles de conseiller premier en rang.

Monsieur Léon Liesch fut nommé procureur général d'Etat en décembre 1977, en remplacement de Monsieur Joseph Foog, poste qu'il occupa jusqu'au 2 février 1983, date de sa retraite. Alors qu'il remplissait les fonctions de magistrat suprême du pays, Monsieur Liesch eut à connaître de ce qu'on a appelé "l'affaire du siècle" qui le marqua profondément, et aura contribué à son décès prématuré.

Léon Liesch fut l'auteur d'articles juridiques et publia, en 1972, un manuel intitulé "Le bail à loyer". Pendant longtemps, il anima le cercle d'études juridiques François Laurent. Il fut administrateur du département de formation juridique du Centre Universitaire.

Il laisse le souvenir d'un homme affable, modeste, consciencieux et travailleur, d'une conception élevée de ses responsabilités.

Georges Als

Roger MAUL

1907 - 1987

Notre confrère Roger Maul, après une longue vie au service du droit, s'est éteint le 22 octobre 1987, à l'âge de 80 ans.

Roger Maul naquit le 16 septembre 1907 à Dudelange où son père était ingénieur à l'Arbed. Il fréquenta le lycée classique de Luxembourg de 1919 à 1927. Comme beaucoup de ses concitoyens, il passa par pas moins de 4 universités : Francfort, Bonn, Toulouse et Paris, et fit son doctorat en droit à Luxembourg en janvier 1931. Après six années de barreau, Roger Maul s'engagea dans la magistrature, d'abord comme juge de paix à Grevenmacher (mai 1937). Survint la guerre. En mai 1946, M. Maul fut promu au poste de substitut du procureur d'Etat à Luxembourg, en décembre 1946 à celui de juge du tribunal d'arrondissement de Luxembourg, et en février 1954 à celui de conseiller à la Cour de Justice. Il exerça ces dernières fonctions jusqu'à son départ du Palais de justice en février 1967. A partir de cette date, M. Maul assumait les fonctions de président de la Chambre des Comptes, jusqu'à sa retraite en septembre 1972.

Dès mai 1955, M. Maul avait été nommé membre du Conseil d'Etat, et en décembre 1957 membre du Comité du Contentieux. M. Maul faisait partie de ceux que le Tageblatt qualifiait de "conseillers d'Etat socialistes",

sans que cette appellation induite ait jamais été rectifiée. En juillet 1977, il fut nommé vice-président du Conseil d'Etat.

Ses qualités de travailleur infatigable ressortent également de l'énumération des autres fonctions accessoires. Pendant 20 ans, de 1951 à 1971, Roger Maul fit partie de la Commission permanente luxembourgeoise près la Conférence de droit international privé de La Haye. Lors de la 10^e session il fut rapporteur de la convention concernant la compétence des autorités, la loi applicable et la reconnaissance des décisions en matière d'adoption.

Pendant 18 ans (1954-72), il a été membre de la Commission d'Etudes législatives ; en juin 1957, il fut nommé président de la Commission d'Etudes pour la réforme du code de procédure civile qui déposa un rapport circonstancié en 1963. - Il fut aussi président du Comité luxembourgeois de l'Association internationale des sciences juridiques. - Enfin, M. Maul fut nommé, en 1974, juge à la Cour de Justice Benelux, où il occupa le poste de vice-président.

Georges Als

Armand dit Toto MERGEN

1919 - 1999

Le professeur Armand Mergen s'est éteint le 1^{er} mars 1999, à l'âge de 80 ans. Derrière le nom espiègle de Toto, par lequel il était universellement connu dans le pays, se cachait une personnalité qui jouissait d'une réputation internationale d'expert en criminologie.

Armand Mergen naquit le 29 janvier 1919 à Heffingen comme fils des époux Mergen-Faber : son père Jean Mergen était ingénieur chimiste et dirigeant la Société luxembourgeoise des goudrons.



C'est au cimetière de Larochette, proche de Heffingen, qu'Armand repose désormais.

M. Mergen fit des études pluri-disciplinaires couvrant le droit, la médecine et la psychopathologie aux universités de Bruxelles, de Paris et d'Innsbruck. De 1941 à 43, il fut assistant à Innsbruck. La dissertation qu'il y défendit en 1942 sous le titre "Kriminalität der Geisteskranken" et qui est basée sur l'analyse de 200 cas, a paru sous forme de livre. Après la guerre, il poursuivit ses études, obtenant le doctorat en droit à Luxembourg en 1947, faisant des séjours d'études criminologiques en France, Hollande, Italie, Angleterre, Amérique et Suède. De 1949 à 1955 il dirigea l'Institut de défense sociale dont il avait été cofondateur. En 1953 il présenta une 2^e thèse à l'université de Mayence sur "Methodik kriminalbiologischer Untersuchungen" qui lui valut une nomination comme professeur extraordinaire à cette université. A cette époque Armand Mergen était encore inscrit comme avocat au barreau de Luxembourg. Il n'allait pas tarder à transférer son domicile à Mainz. Grâce à ses nombreux livres et articles, A. Mergen était bien connu dans le monde des experts. C'est ainsi qu'il a enseigné la criminologie également à l'université de Lausanne et que l'Organisation des Nations Unies fit appel à lui à titre d'expert. Le professeur Armand Mergen était membre fondateur de la société allemande de criminologie. Il n'a pas ménagé ses efforts pour faire reconnaître la criminologie comme science autonome, mais ayant des rapports avec le droit, la médecine, la psychologie, la sociologie.

Cet homme que sa pratique de la criminologie mettait au contact des gouffres de la condition humaine n'était pas pour autant un pessimiste, mais au contraire un homme d'agréable compagnie et qui ne manquait pas d'amis.

En dehors de son travail professionnel, Armand Mergen eut une activité de publiciste. Pendant dix ans, il a été l'auteur de la page feuilleton du "Journal" sous le titre "Abee jo". Il s'intéressait à l'art et à la musique. Il fut un ami personnel de Georges Simenon, auteur bien connu de romans policiers.

Enfin, Toto Mergen fut un pionnier de l'aviation luxembourgeoise. C'est à son initiative que fut constituée après la guerre l'Union des pilotes luxembourgeois, dont il fut le premier président.

Nous conserverons fidèlement sa mémoire.

24 mars 1999

Georges ALS

Fernand RAU

1940 – 1994

Un destin tragique a mis fin prématurément, le 2 juin 1994, à une vie marquée par l'intelligence et le talent, et à une carrière qui s'était annoncée particulièrement brillante.

Né le 7 octobre 1940 à Hespérange, Fernand Rau fit des études à l'université de Louvain, où il acquit en 1963 le titre de licencié en sciences économiques et financières. Fernand Rau débuta comme rédacteur économique au Luxemburger Wort, puis fut attaché de direction et fondé de pouvoir à la Kredietbank (1970-1974), enfin administrateur-délégué au Crédit Européen (1983-1991). Il enseigna à la Miami University (1972-1976) et au Centre universitaire de Luxembourg (1976-1979).



Mais c'est surtout par sa carrière politique que F. Rau s'était fait un nom. Candidat aux élections législatives en 1979, il fut élu au premier coup, et même 6^e sur la liste du parti chrétien-social. Par la suite, il fut élu régulièrement, en 1989 même en 3^e position sur la liste Centre du PCS, derrière Jacques Santer et Marc Fischbach. Il a fait un important travail au Parlement, son nom est resté attaché à la loi Rau sur la promotion fiscale de l'épargne. Rapporteur du budget en 1980, il posa les fondements de la réforme de la Chambre des Comptes et de la comptabilité de l'Etat. En 1981, il fut rapporteur du projet de restructuration de la sidérurgie, et en 1983 rapporteur du projet de création de l'Institut Monétaire Luxembourgeois. En 1990, il fut rapporteur de la réforme fiscale, et en 1992 du volet économique et financier du traité de Maastricht.

D'une compétence financière et fiscale reconnue, homme d'une parfaite intégrité, Fernand Rau estimait ses mérites insuffisamment reconnus par son parti, et prit la périlleuse décision de quitter le parti auquel il avait voué le meilleur de ses forces. Il a rassemblé ses dernières énergies pour

lutter contre le désespoir et le dépit qui naissent de l'incompréhension ou du dédain.

Fernand Rau a fait de précieuses contributions à nos débats, grâce à ses exceptionnelles connaissances en matière de politique financière. Sa disparition se fera cruellement sentir.

A sa femme et à ses trois enfants la section présente ses condoléances émues.

Georges Als

Marcel REDING

1914 – 1993

Professeur honoraire de théologie catholique à l'Université Libre de Berlin, Monsieur Marcel Reding est décédé d'un infarctus cérébral le jeudi 27 mai 1993 dans une clinique berlinoise, à l'âge de 79 ans. Le professeur Marcel Reding était membre d'honneur de notre section.

Né le 19 janvier 1914 à Mecher (Wiltz), Marcel Reding fut ordonné prêtre à Luxembourg en 1940. Après des études de philosophie et de théologie à Freiburg, Tübingen et Paris, il acquit le titre de docteur en philosophie par une thèse remarquée sur Thomas d'Aquin. Professeur à Tübingen en 1949, il fut chargé d'un cours de théologiemorale à Graz en 1952^[1]. Lors de la création de la chaire de théologie catholique à la faculté de philosophie et des sciences morales en 1956, l'Université Libre de Berlin fit appel à Marcel Reding. Il y poursuivit son enseignement jusqu'à sa retraite en 1979, donc pendant 23 ans. Il y fut aussi le fondateur et le directeur du séminaire de théologie catholique dont



il réussit à sauvegarder l'autonomie au cours des révoltes estudiantines des années 1960.

Par ses publications, M. Reding avait acquis une réputation internationale d'expert en scolastique et en philosophie thomiste ; il s'intéressa notamment aux points de contact entre la scolastique et le matérialisme dialectique, ce qui lui valut une invitation en Union Soviétique, où il fut reçu en 1955 par le vice-premier-ministre Mikoyan. Il put y mener, avec l'accord du Vatican, des discussions polémiques avec des professeurs soviétiques. Que ces honneurs et ces contacts si brillamment amorcés n'aient eu aucun prolongement laissa quelque amertume au cœur du professeur Reding. Mais on était en pleine guerre froide, et Pie XII redoutait un guet-apens du Kremlin. Il n'empêche que ce voyage en terre marxiste était un témoignage de la haute estime dans laquelle Marcel Reding était tenu.

Dans le même esprit M. Reding se préoccupait de contacts œcuméniques avec des étudiants de la confession grecque orthodoxe qu'il accueillait à son séminaire de Berlin.

Il est encore intéressant de signaler qu'en 1956 le syndicat allemand de la métallurgie lui avait demandé une étude sur les luttes et la paix sociales ; et qu'en 1981, il fut titulaire du Prix Peter Wust décerné par l'Académie catholique de Trèves. En 1990, Marcel Reding fut nommé chanoine honoraire de la cathédrale de Luxembourg.

Ses dernières années de retraite studieuse (1979-1993), Marcel Reding les vécut dans la maison qu'il avait acquise sur la rive du Wannsee (Am Wildgatter 29) ensemble avec une collègue de la faculté de médecine, Prof. Dr. med. Sigrid Grohme, dont il eut la douleur d'annoncer le décès au Luxemburger Wort en mai 1993, quinze jours seulement avant sa propre mort, et qui partage sa sépulture au cimetière Notre-Dame à Luxembourg (tombe 28/512).

Tout en regrettant que les circonstances n'aient pas permis une collaboration effective, la Section déplore la disparition de son éminent membre d'honneur.

Georges ALS

24 mars 1999

Adrien RIES

1933 – 1991

Nous avons à déplorer la disparition subite de notre confrère Adrien Ries qu'un malheureux accident a arraché à sa chère famille et à ce qu'il appelait sa troisième vie, débordant d'activités et de projets très variés qu'il abordait et réalisait avec confiance, optimisme et amour, presque avec acharnement.

Né le 14 juillet 1933 à Bivels, où son père était instituteur, il fit ses études secondaires à Clairefontaine et à Eupen et poursuivit, à Louvain, ses études universitaires qu'il termina par l'acquisition des grades de docteur en droit et de licencié en sciences économiques. Esprit perpétuellement en éveil, attentif aux grands courants politiques, économiques, idéologiques et littéraires, Adrien Ries, après un bref séjour à la Royal Dutch Shell Company à Luxembourg et à Bruxelles, a connu une brillante carrière à la Communauté Européenne. D'abord, chef de cabinet adjoint auprès du membre de la Commission Lambert Schaus, ses connaissances profondes en matière d'économie rurale et son engagement acharné pour la cause paysanne lui valurent le poste de directeur de la section s'occupant des conditions de concurrence dans l'agriculture. A partir de 1972, il assumait la responsabilité de la politique des prix et des situations générales dans l'agriculture et y fut promu, en 1973, au poste de conseiller général.

En vertu de sa position angulaire, Adrien Ries était mêlé de près ou de loin à toutes les décisions fondamentales fixant les grandes orientations de l'agriculture européenne et luxembourgeoise. Successivement au service des commissaires Mansholt, Lardinois et Gundelach, il possédait à la fois une vision d'ensemble de la situation et des besoins de l'agriculture européenne, mais aussi une connaissance des détails concrets qui le maintenaient toujours en contact étroit avec la population agricole en lutte perpétuelle pour assurer les conditions de son existence. Son livre "ABC du marché commun agricole" constitue un résumé précis et exhaustif de ses expé-



riences et de ses idées personnelles. A partir de 1979, il fut directeur à la Direction Générale de l'Agriculture, fonction qu'il exerça, avec une petite interruption pendant laquelle il fut chef de cabinet du président Gaston Thorn, jusqu'à sa retraite en 1987.

Dans notre section, il s'attaquait toujours en connaissance de cause, avec habileté et enthousiasme, à des sujets angulaires appartenant aux divers horizons du champ d'activité de nos travaux et il ne cessait d'animer de sa verve bien connue nos discussions parfois agitées. "Mutations des relations économiques du Luxembourg avec l'Allemagne – Le Zollverein à rebours ?" – "Les étrangers dans l'agriculture luxembourgeoise" – "L'économie de la presse écrite au Grand-Duché de Luxembourg" – "Un journaliste a-t-il le droit d'inventer des nouvelles ?" – "1991 ou 2991 ?", voilà quelques contributions dont nous nous souvenons avec plaisir et reconnaissance. Tout aussi intéressantes et fondamentales se sont révélées des publications sur des sujets analogues p.ex. "L'automobile au Grand-Duché de Luxembourg" – "L'agriculture luxembourgeoise dans le marché commun", "Luxembourg, an 2000". D'autres livres, comme "Israelisches Tagebuch" ou "Rieden op lëtzebuergesch" ont également enthousiasmé les lecteurs.

Toujours préoccupé de questions actuelles, Adrien Ries a de plus en plus orienté ses regards vers l'avenir : vers le marché unique, ses conséquences, ses défis et ses chances, vers l'évolution de notre communauté nationale et les problèmes qui exigent une solution. Voilà aussi l'objet de ses trois dernières conférences, faites dans la langue du pays, sujets d'une haute actualité et d'une indéniable importance pour l'avenir de notre nation : "Mobilité à Flexibilité an der Ekonomie", "De Staatsbeamtestaat", "Eis Sproch". Bon nombre des idées avancées par Adrien resteront une matière à réflexion pour nous autres qui, tout en regrettant sincèrement l'enlèvement cruel de notre précieux collaborateur, garderons toujours un souvenir reconnaissant de sa contribution infatigable et irremplaçable à nos recherches.

Mais Adrien ne se consacrait pas seulement à ses charges européennes et à ses travaux de recherche, il tenait aussi à maintenir un contact étroit avec son pays et avec son village natal inséré dans un paysage grandiose aux bords de l'Oesling qu'il adorait. Le "Bivelser Tagebuch" en constitue un témoignage éclatant. La nature vivante fascinait Adrien, comme elle enchantait Carlo Hemmer. Profondément attaché à sa famille, il se lançait dans de longues marches aventureuses, comme le pèlerinage de 2.286 km qui le conduisit, en 99 jours, à Santiago (St. Jacques) de

Compostela et dont nous avons eu le privilège d'apprécier le premier rapport. Le merveilleux livre "Camino de Santiago", rédigé dans un langage très vivant, témoigne autant du talent littéraire que des profondes convictions religieuses de l'auteur. L'entreprise suivante aurait dû mener notre marcheur, en compagnie de son fils, à Jérusalem, mais des conditions de circulation inhumaines lui firent comprendre qu'il faut parfois renoncer, ici près de Bari, à une entreprise impossible à réaliser. Mais déjà les plans d'une deuxième tentative mieux organisée étaient prêts. Seule la mort a pu le détourner définitivement de ses projets. De nombreux articles et rapports rendaient compte des multiples exploits extraordinaires de ce marcheur infatigable.

Enfin, Adrien Ries demeurait l'animateur des "tours Carlo Hemmer" et il surveillait la publication d'un livre magnifique consacré à la vie, la pensée et l'œuvre de notre ancien président. Attiré par les problèmes des pays sous-développés et très sensible à la misère des populations inhumainement appauvries et exploitées, Adrien assumait encore la présidence de l'œuvre des Iles de la Paix. Mais, chez nous, la jeunesse suscitait encore son attention et il ne cessait pas de préparer les jeunes aux multiples tâches qui l'attendront demain et que les jeunes n'ont pas le droit de négliger sous peine de compromettre l'avenir des générations futures.

Nous garderons du confrère Adrien un souvenir ému et reconnaissant et nous exprimons à sa chère épouse et à ses cinq enfants nos condoléances les plus sincères.

1991

Edmond Wagner

Armand SIMON

1928 - 1996

Notre confrère Armand Simon est décédé le 20 juin 1996, à l'âge de 68 ans, des suites d'un infarctus cérébral. Esprit brillant et original, aux intérêts multiples, travailleur dynamique, Armand Simon a marqué la vie publique du Luxembourg dans de nombreux domaines.

Né le 16 janvier 1928 à Esch/Alzette, Armand Simon fit des études de droit complétées par un "diplôme supérieur en économie comparée", puis s'inscrivit au barreau chez le Bâtonnier Paul Elvinger.



Lors des élections législatives du 30 mai 1954, il fut candidat du parti démocratique dans

la circonscription du sud. Entré dans la magistrature, en tant que substitut du Procureur d'Etat, il trouva en Paul Elvinger l'homme qui allait marquer sa carrière. Devenu ministre de la justice et de l'économie en 1959, Paul Elvinger décida Armand Simon à passer de la Justice à l'Economie pour devenir son chef de cabinet, et pour le seconder dans son grand dessein de diversification de la structure économique. C'est à cette tâche qu'Armand Simon a continué à vouer ses énergies sous les six ministres successifs - Antoine Wehenkel, Marcel Mart, Gaston Thorn, Colette Flesch, Johnny Lahure, Robert Goebbels - qui ont apprécié sa compétence et lui ont confié de nombreuses missions.

Il devint en 1969, sous Marcel Mart, président de la Compagnie Grand-Ducale d'Electricité, la CEGEDEL, un mandat qu'il conserva pendant 25 ans, jusqu'en 1994. Il fut président du Conseil Economique et Social en 1977-78 et en 1982-83, et président de la Société Nationale de Crédit à l'Industrie (SNCI). A la suite de la prise de participation de l'Etat dans la sidérurgie, le gouvernement le désigna en 1979 pour représenter l'Etat au conseil d'administration de l'Arbed. Il conserva ces fonctions

pendant 15 ans et fut vice-président du conseil d'administration d'Arbed de 1984 à 1994. A. Simon a joué un rôle déterminant au sein de la tripartite "sidérurgie" où il a accompagné la plupart des étapes de restructuration de la sidérurgie luxembourgeoise. En 1977, il reçut le titre de secrétaire général du ministère de l'Economie, et en 1987, lorsque fut créé le rang d'administrateur général du gouvernement, Armand Simon devint l'un des quatre titulaires de ce grade le plus élevé.

Armand Simon a publié des études sur des sujets juridiques, parmi lesquelles nous citerons : De la légalité des règlements d'exécution (conférence prononcée dans le cadre des travaux pratiques du Jeune Barreau le 30 mai 1958 et publiée au Bulletin du Cercle François Laurent en 1959) - La réhabilitation en droit répressif - Les jeux de hasard en droit luxembourgeois - Le droit et le sport - Le droit de la famille - Le fonds social européen - Les règles de la concurrence dans le marché commun...

Travailleur infatigable, Armand Simon était secondé par ses dons d'orateur, sa maîtrise de la langue française et son sens de l'humour. S'il fut un grand commis de l'Etat, ses intérêts intellectuels dépassaient le cadre de la profession. Fin connaisseur de la littérature française, Armand Simon avait publié des critiques littéraires. Il s'intéressait également à la langue italienne, ce qui lui valut d'être choisi comme président des Amitiés italo-luxembourgeoises.

D'agréable compagnie, Armand Simon avait un large cercle d'amis. Il était membre du Rotary Club ainsi que du Panathlon qui représente les diverses spécialités sportives, et où il avait été appelé pour représenter en quelque sorte la culture générale.

Marié à Edmée Wilhelm, Armand Simon eut une fille, Monique, dont l'époux est le fils du pianiste Herbert Scherer, et deux petits-enfants.

Armand Simon a apporté des contributions appréciées à nos débats et nous conserverons fidèlement sa mémoire.

10 décembre 1997

Georges ALS

Felix WELTER

1898 - 1991

Le 30 septembre 1991 mourut, à l'âge de 93 ans, notre membre d'Félix Welter, procureur général d'Etat honoraire, président hon. du Conseil d'Etat.

Né le 25 avril 1898 à Luxembourg, fils d'un entrepreneur de transports, sixième de huit enfants, Me Welter fit ses études secondaires à l'Athénée, ses études de droit aux universités de Munich, de Montpellier, de Bordeaux, de Lyon et de Paris. Avocat-stagiaire dans l'étude de Me Joseph Thorn, il prêta serment le 31 juillet 1923 et épousa, l'année suivante, Mademoiselle Marguerite Welter, fille du professeur renommé Nicolas Welter, première femme-avocat de notre pays. Ils eurent trois enfants, parmi lesquels figure notre membre effectif l'avocat-avoué Jean Welter.

Dès 1929, maître Félix Welter entama sa carrière-éclair dans la magistrature, d'abord comme juge de paix à Rédange/Attert d'où il fut nommé, quelques mois plus tard, juge au Tribunal d'Arrondissement de Diekirch. L'année suivante, il fut promu substitut du procureur d'Etat, puis, en 1933, juge au Tribunal d'Arrondissement de Luxembourg, et en 1937, il devint juge de paix à Luxembourg.

Destitué de ses fonctions par l'occupant-nazi, l'estimé magistrat demeura d'abord sans travail pendant six mois, puis se vit confier un poste d'aide-employé auprès du "Hauptwirtschaftsamt" de Trèves. En 1943, la famille Welter fut transférée de force en Allemagne, d'abord à Mittelsteine, puis à Bad Schwarzbach, enfin à Mölkau/Leipzig où il assumait une occupation d'employé commercial. Mais, antinazi jusqu'au fond de son cœur et animé d'une indomptable ardeur politique, cet homme foncièrement honnête et droit fut incarcéré dans des prisons nazies de juin 1944 à avril 1945.

Dès décembre 1945, M. Félix Welter devint membre du Conseil d'Etat dont il prit l'importante et responsable fonction de président à partir de 1952. C'est d'ailleurs en 1956 qu'il eut l'honneur de célébrer à la tête de cette haute institution le centième anniversaire de sa création.

Parallèlement M. Félix Welter fut nommé Procureur Général d'Etat, fonction angulaire de nos institutions démocratiques, qu'il exerçait avec autorité et compétence, avec un sens prononcé de ses responsabilités, mais aussi avec un dévouement exemplaire pour la grande cause de la Justice. Pour nous autres, adolescents et étudiants des années 50, il incorporait

l'idéal d'une justice droite, parfois impitoyable, mais toujours foncièrement conforme à l'esprit de la Loi.

A Jean Welter, membre de notre section, et à toute la famille nous présentons l'expression de notre sincère compassion et de notre profond respect pour le confrère décédé.

1991

Edmond Wagner

Jean-Pierre ZAHLEN

1922 – 1986

Notre collègue Jean-Pierre Zählen nous a quittés pour toujours le mercredi 24 septembre 1986, laissant derrière lui une famille éplorée et des amis dans le deuil.

Jean-Pierre Zählen naquit à Differdange, le 31 mars 1922. Elève de l'actuel Lycée de Garçons d'Esch, il termina ses études secondaires dans les troubles de la guerre. Après ses études de mathématiques à la Faculté des sciences de Nancy (1946-48), il s'inscrivit à l'Institut de statistique de l'Université de Paris où, en 1951, il soutint sa thèse intitulée : " Etude d'ensemble d'une classe de lois de probabilité à m variables ", avec la mention " Très Bien ".

Sa carrière professionnelle débuta au Service d'études et de documentation du Ministère des affaires économiques, où il entra en 1952 comme attaché. Appelé un an plus tard aux fonctions de Chef de la section d'études, méthodes et statistiques générales de la Haute Autorité de la CECA, il y resta jusqu'en 1956, année de son entrée à HADIR en tant que Chef des services sociaux et de l'informatique. Après la reprise de HADIR par



l'ARBED, Jean-Pierre Zählen fut nommé en 1968 Chef du Service des statistiques générales à l'Administration centrale de la plus grande société du pays et y accéda au grade d'ingénieur en chef en 1969. Nommé Directeur adjoint au Corporate Planning en 1974, il accéda aux fonctions de Directeur de ce département et de Directeur adjoint de l'ARBED en 1977, postes qu'il occupa jusqu'à son passage en préretraite au printemps 1979.

Cette carrière professionnelle, riche et variée, était accompagnée, dès les années d'étudiant à Nancy, d'une activité scientifique d'une rare fécondité s'exerçant essentiellement dans le domaine des mathématiques et de la statistique, ainsi que dans des disciplines connexes, comme l'économétrie. Tout au long de son histoire, l'humanité a été fascinée par le numéraire et chaque civilisation a produit des théoriciens des nombres. Mais faut-il croire que, par son nom, Jean-Pierre Zählen était prédestiné à consacrer ses plus belles réflexions mathématiques à la notion de nombre ? Pouvait-il y voir un lien privilégié entre l'intelligible et le réel au point d'être tenté de chercher dans le nombre entier positif l'unique mesure de la réalité ?

L'oeuvre d'auteur scientifique de Jean-Pierre Zählen fut accueillie dans de nombreuses revues spécialisées au niveau national comme à l'étranger. Dans l'impressionnante collection de ses publications en théorie des nombres il excellait pour la mise au point de méthodes ad hoc adaptées à des problèmes particuliers. C'est ainsi que, dans le domaine des égalités multigrades, il fut le collaborateur du regretté Albert Gloden. Il devait sans doute tenir le plus au titre de mathématicien; cependant, sa verve naturelle, pour ne pas dire sa faconde, traduisait un remarquable savoir didactique. Aussi fut-il un enseignant de grand talent et un conférencier très écouté, aux universités de Bonn et de Heidelberg entre autres, en même temps que l'un des membres les plus actifs de l'Institut Grand-Ducal : membre effectif (depuis 1967) et trésorier de la Section des Sciences Morales et Politiques, membre effectif (depuis 1978) de la Section des Sciences naturelles, physiques et mathématiques. De grand coeur, il a servi les intérêts de l'Institut avec lucidité et enthousiasme. Son obligeance égalait son dévouement, son intelligence profonde était à la hauteur de sa grande modestie.

Le souvenir de J.-P. Zählen restera vivant chez tous ses amis parmi lesquels il aimait se retrouver.

Jean-Pierre Zählen était, pour les siens, un époux et un père affectueux, conscient de ses responsabilités, ne ménageant aucun effort pour

assaret à sa famille bien être, sécurité, confiance, foi dans les valeurs
 auxiliaires de la vie personnelle et de la communauté humaine.

Que son épouse, Marie-Therese Zahlen-Hoffmann, et ses six enfants
 trouvent dans cet hommage posthume une consolation dans leur grande
 peine, ainsi que l'expression de notre profonde compassion.

1986

Edmond Wagner

III. PUBLICATIONS

de la Section des Sciences morales et politiques
 1967 - 1999

Statistique des publications

18 volumes collectifs
 3 volumes rassemblant les œuvres de Jules Prussen
 153 contributions
 env. 6.000 pages

A. Volumes collectifs (ordre chronologique)

Actes de la Section :	Vol. I	1970	128 p.
	Vol. II	1973	186 p.
	Vol. III	1979	274 p.
	Vol. IV	1999	

La libéralisation de l'avortement

Tiré à part du Vol. II (pp. 45-108), 1973

Contributions : A. Heiderscheid, L. Liesch, J. Prussen, P. Weber

Le suicide

Tiré à part du Vol. III (pp. 55-135), 1979

Introduction A. Huss – Contributions : G. Als, Fred Konz, Dr. Georges Muller, Edmond Wagner

Les étrangers et leur insertion à la collectivité luxembourgeoise

114 p. 1981

Contrib. : G. Als, N. v. Kunitzki, J. Olinger, A. Ries, Ch. Ruppert, G. Wirtgen, J.P. Zahlen - Conclusions du président Carlo Hemmer

Presse écrite et télécommunications

132 p. 1983

Intr. C. Hemmer – Contributions : André Heiderscheid, Jacques Neuen, Adrien Ries

Œuvres complètes de Jules Prussen (réunies par Jean-Paul Harpes)

Vol. I Essais et conférences (Introductions par Edmond Wagner,

Hubert Hausemer, Claudine Schabo,

R. Koch) 240 p. 1985

Vol. II Apologie du solipsisme 406 p. 1986

Vol. III Cours de théorie de la connaissance et de métaphysique 366 p. 1992

La liberté de la presse dans la loi luxembourgeoise

180 p.

1985

Introd. E. Wagner – Contributions : A. Bonn, A. Heiderscheid, C. Hemmer, A. Huss, N. v. Kunitzki, L. Liesch, A. Mergen, A. Ries, R. Thiry

Enseignement public et éducation morale 92 p.

1987

Contrib. : Colette Flesch, Hubert Hausemer, Paul Kremer, Jean-Claude Schneider, Jules Stoffels, Roger Thiry, Louis Vax, Edmond Wagner, Paul Weber

- G. ALS : Essais sur quelques
grands économistes 100 p. 1987
- Commémoration Descartes 40 p. 1988
- Paul Kremer : Adieu René ! - J.P. Harpes : ... et pourtant ...
Edm. Wagner : Connaissance et évidence
- Réflexions sur la réforme de la constitution du Grand-Duché
de Luxembourg 132 p. 1988
- Introduction du président Edmond Wagner - Contributions :
Ernest Arendt, Alex Bonn, André Elvinger, Carlo Hemmer,
Alphonse Huss, Joseph Kauffman, Adrien Ries, Roger Thiry,
Jean Waline, Albert Weitzel
- Le marché unique de 1993 et ses répercussions sur le Grand-Duché de
Luxembourg
- Vol. I - Introduction E. Wagner - Contributions : Fernand Braun,
Robert Goergen, Jim Cloos, Henri Etienne, Robert Schaack,
Jules Stoffels 100 p. 1989
- Vol. II - Contributions : d'Adrien Ries, Henri Etienne,
Norbert von Kunitzki, Paul Mousel et Guy Harles,
Jules Stoffels 66 p. 1990
- Mobilité et flexibilité dans l'économie luxembourgeoise 1992
- Contributions : André Heiderscheid, Jacques Neuen, Jules Stoffels
- Le Traité de l'Union Européenne et la Constitution du Luxembourg 57 p. 1993
- Introduction: E. Wagner, texte de base de Ernest Arendt
Contributions : Alex Bonn, Henri Etienne, Colette Flesch,
Luc Frieden, Robert Schaack
- La problématique de l'union monétaire européenne 136 p. 1997
- Contr. : Edmond Wagner, Georges Als, Pierre Werner, P. Verloren van
Themaat, Colette Flesch, Yves Mersch, Jean-Pierre Schoder, Joseph
Weyland, Henri Etienne, Jules Stoffels, Paul Hippert

B. Publications des membres¹ (ordre alphabétique + chronologique)

- AHLBORN Henri
Luxembourg, ses défis en l'an 2000
- ALS Georges
Les fondements juridiques de la statistique luxembourgeoise
in : Vol. I
- Le chômage intellectuel in : Vol. III
- Quételet, savant universel et père de la statistique moderne
in : Vol. III
- Le suicide au Luxembourg in : Vol. III 1976
- Adam Smith, père de l'économie politique 1981
- Les étrangers au Luxembourg 1983
- Karl Marx, le socialisme scientifique et nous 1986
- Optimisme et pessimisme dans l'histoire de la pensée économique 1997
- L'union économique et monétaire
- Dans l'intimité de Brigitte Bardot in : Vol. IV
- ARENDT Ernest
Origine et portée de l'art. 23 al. 4 de la Constitution, Considérations
à propos de la réforme des études supérieures in : Vol. II 1985
- Le clair-obscur de l'art. 50 de la Constitution 1990
- Aspects nouveaux de la responsabilité de la puissance publique
- BATIFFOL Henri 1982
- La jurisprudence, source de droit
- BERLINGER Rudolf Prof. Dr.
Der Traum des Sokrates. Metaphysische Variationen zur Tonkunst 1991
- BIERMANN Pierre
Nagakal : Schlangenstag und Schlangenzauber im antiken Vorderen
Orient 1981

¹ Il s'agit excl. des publications assurées par l'Institut et dans le cadre de ses travaux.
Certaines de ces contributions figurent dans les volumes collectifs énumérés ci-des-
sus.

BONN Alex

- Considérations sur la fonction législative du Conseil d'Etat
in : Vol. I
Faut-il procéder à une réforme globale de la Constitution ? 1982
L'abus de la liberté de la presse 1985

BRAUN Fernand

- Le marché de 1993 au service du développement économique en Europe 1989

CALMES Christian

- Le fondement historique de l'art. 23 al. 4 de la Constitution
in : Vol. II

CAMPAGNA Norbert

- Darf ein liberaler Staat die Pornographie verbieten ? 1996
Démocratie, libéralisme et république 1998
Montesquieu, le libéralisme et la religion
in : Vol. IV
Une parité hommes-femmes est-elle plus juste qu'une disparité ?
in : Vol. IV
Les limites morales de la souveraineté nationale. Le droit des
générations futures à paraître

CLOOS Jim

- Den europäeschen Enheetsmaat wéi de Ministerrot e geseit 1989

ELVINGER André

- L'obligation convertible et l'emprunt subordonné
in : Vol. II 1980
Evolution et tendances actuelles du droit de la concurrence 1980
La Constitution et le droit au juge impartial 1991
Le secret professionnel dans l'actualité

ENTRINGER Henri

- Présence de ressortissants lux. à la Commission Européenne 1994
La présence européenne à Luxembourg (Ed. des Cahiers lux., 238 p.) 1997

ETIENNE Henri

- La propriété industrielle et intellectuelle dans le cadre du 1989
Marché unique 1990
Le Marché unique et la fiscalité 1997
Monnaie commune et souveraineté nationale

FLESCH Colette

- L'article 48 de la loi du 10 mai 1968 portant réforme de l'enseignement 1987
secondaire 1997
La monnaie unique dans l'opinion publique

GOEDERT Georges

- Nietzsche : son aspiration à un idéal surhumain
in : Vol. III 1989
Schopenhauers Willensmetaphysik u. Mitleidsethik
Souveraineté d'Etat et du peuple. Une mise au point de 1997
Jacques Maritain

GOERGEN Robert

- L'action de la Communauté en matière fiscale dans le cadre de la 1989
réalisation du marché intérieur

HARLES v. MOUSEL

- HARPES Jean-Paul
250^e anniversaire de la naissance de Kant in : Vol. III 1980
A. Smith philosophe : Sympathie et éthique in : Vol. III 1985-86
Wittgenstein : Philosophie et langage
p.m. : Edition des œuvres de J. Prussen 1986
La méthode dialectique de Marx à l'époque de la genèse du Capital 1988
R. Descartes : ... et pourtant... 1992
Il faudra, tout de même, une université à Luxembourg

HAUSEMER Hubert

- La philosophie personaliste de Karol Wojtyła 1986
Pour une éducation morale à l'école publique 1987
Qu'est-ce qu'une personne ? E. Mounier 1905-1950 1994

HEIDERSCHIED André

- Avortement : Doctrine de l'Eglise in : Vol. II 1980
 Particularités de la presse luxembourgeoise 1993
 L'imprimerie, la presse et l'électronique 1985
 Considérations historiques sur la loi de la presse 1992
 Mobilité et flexibilité : le cas de l'Imprimerie St. Paul

HEMMER Carlo

- Economie et écologie in : Vol. III 1981
 Insertion des étrangers : Conclusions du président 1985
 La notion de liberté de la presse

HIPPERT Paul

- Le monde de l'entreprise face à l'Union monétaire 1997

HUSS Alphonse

- Le suicide. Introduction in : Vol. III 1983
 Louis Marchand, Ecrivain luxembourgeois polyvalent 1985
 Observations sur la chronique (liberté de la presse)
 L'accentuation des dispositions constitutionnelles visant le référendum 1988

KAUFFMAN Joseph

- Les données actuelles de la politique fiscale du Luxembourg
 in : Vol. II

KONZ Fred

- Le suicide dans le droit et la pratique des assurances
 in : Vol. III

KREMER Paul

- La conception du langage d'après M. Foucault 1982
 Die Gestalten des Selbstbewusstseins in der Phänomenologie des Geistes 1982
 Hegels Kritik der moralischen Weltanschauung 1984
 Pour une éducation morale autonome à l'école 1982
 (avec J.Cl. Schneider) 1985
 Das gute Gewissen und das Böse 1988
 Adieu René (Descartes) 1995
 Seelenwanderung und Ich-Analyse
 Hello Dolly in : Vol. IV

KUNITZKI Norbert

- L'indexation des revenus : système généralisé ou mesure d'urgence
 in : Vol. III
 Les étrangers et leur insertion au corps social luxembourgeois 1981
 La liberté de la presse dans la loi luxembourgeoise 1985
 Remarques relatives à des arguments contre le marché unique 1990

LESOURNE Jacques

- Conférence publique du 9.3.1988
 L'économie européenne dans un monde d'incertitudes 1988

LIESCH Léon

- Libéralisation de l'avortement ?
 in : Vol. II
 Liberté d'expression en société démocratique
 et droits de l'homme 1986

MERGEN Armand

- Liberté de la presse : aspects criminologiques 1985

MERSCH Yves

- Le point de vue gouvernemental sur l'Union monétaire 1997

MOUSEL Paul et HARLES Guy

- La physionomie du droit luxembourgeois dans un marché unique européen

MUHLEN Ernest

- Possibilités et limites d'une politique de revenus au Luxembourg
 in : Vol. I
 L'union douanière dans la théorie économique
 in : Vol. I
 La conversion d'une économie planifiée en économie de marché.
 Théorie et réalités 1998

MULLER Georges

- Suicide et tentative de suicide in : Vol. III

NEUEN Jacques

- L'évolution de la radiodiffusion au G.D. de Luxembourg 1983
 Médiapolis ou Thémis au pays des merveilles 1991

- OLINGER Jean
 Le statut fiscal des étrangers 1981
 Réflexions à propos des dépenses fiscales 1991
- PECCEI Aurelio
 Conférence publique du 14.2.1977
 Quels horizons pour l'humanité ? (Club de Rome)
 in : Vol. III
- PESCATORE Pierre
 La protection des droits de l'homme dans l'intégration européenne
 in : Vol. I
 Note de réflexion sur l'avortement in : Vol. II
 A la recherche d'un partage des rôles entre le niveau communautaire
 et le niveau national : le principe de subsidiarité peut-il aider à la
 délimitation des compétences respectives ? 1997
- PRUSSEN Jules
 Fatalisme et logique in : Vol. I
 L'avortement est-il immoral ? in : Vol. II
Editions posthumes :
 Essais et conférences philosophiques (240 p.) 1985
 Apologie du solipsisme.
 Une enquête sur le statut de la métaphysique (406 p.) 1986
 Cours de théorie de la connaissance et de métaphysique (366 p.) 1992
- PUNDEL Paul, Dr.
 L'aspect médical de l'avortement in : Vol. II
- RIES Adrien
 Le Zollverein à rebours 1980
 Les étrangers dans l'agriculture luxembourgeoise 1981
 L'économie de la presse écrite au Luxembourg 1983
 Case study : un journaliste a-t-il le droit d'inventer des nouvelles ? 1985
 L'agriculture luxembourgeoise à l'orée du 21^e siècle 1986
 J'ai prié pour vous à Compostelle 1988
 Enseignements à tirer de certaines constitutions étrangères lors de la
 révision de la constitution luxembourgeoise 1988
 1992 oder 2991 ? 1990
- Mobilité a Flexibilité an der lëtzebuerger Economie 1991
 De Staatsbeamtestaat 1991
 Eis Sprooch(en) 1991
- RUPPERT Charles 1981
 Sécurité sociale des travailleurs migrants
- SCHAACK Robert
 Réflexions sur la politique sociale in : Vol. II
 Considérations sur la dimension sociale de l'Acte unique 1989
- SCHODER Jean-Pierre
 Le Luxembourg peut-il adhérer à l'Union monétaire européenne en
 l'absence de la Belgique 1997
- SCHULLER Guy 1997
 Les relations économiques extérieures de l'U.E.
- SITTER Beat
 Würde der Kreatur – Ein Grenzbegriff in : Vol. IV
- STOFFELS Jules
 La régulation de la population et le problème démographique
 in : Vol. II
 L'économie énergétique et l'intégration européenne
 in : Vol. III
 La mutation nécessaire des petites et moyennes entreprises lux. 1984
 Renforcer la sécurité de l'approvisionnement énergétique par la
 coopération est-ouest 1984
 L'enseignement économique et la morale du bien 1987
 Approvisionnement énergétique communautaire et luxembourgeois
 au sein du Marché unique " européen " 1989
 Le traité de Rome et l'Acte unique favorables à l'harmonisation de
 la fiscalité indirecte 1990
 Monnaie neutre ou monnaie active ? (UME) 1997
 Le social, une entrave au progrès économique ? in : Vol. IV
- THILL André 1990
 La lutte contre la pauvreté

THIRY Roger

- L'enseignement moral et les objections qu'il peut rencontrer 1982
- L'abus de la liberté de la presse 1985
- Droit de grève et liberté de travailler 1988

VAX Louis

- Pour la neutralité de l'enseignement à l'égard des problèmes de morale 1987
- Classiques français et philosophie à paraître

VERLOREN von THEMAAT P.

- L'union monétaire dans la perspective d'une structure institutionnelle néoclassique 1997

WAGNER Edmond

- Le suicide – Aspects philosophiques et moraux 1979
- Théories biologiques et théories cognitives 1980
- La théorie évolutionniste de la connaissance 1984
- Le roseau pensant dans l'univers en évolution 1984
- L'éducation de l'homme, personne morale en vertu de sa constitution cérébrale 1987
- Science et responsabilité en biologie 1987
- Connaissance et évidence 1988
- La procréation artificielle : aspects juridiques et éthiques 1991
- Humanisme et pensée scientifique 1994
- L'école face aux multiples chocs des valeurs dans la société actuelle 1995
- L'Union économique et monétaire européenne 1997
- Génotechnologie, identité personnelle et intégrité physique 1997
- Problèmes éthiques du clonage in : Vol. IV
- Science (physique, chimie, biologie, médecine, applications) et responsabilité in : Vol. IV
- p.m. Introductions aux volumes collectifs

WAGNER Numa

- Evolution du droit de la responsabilité civile 1981

WALINE Jean

- Le contrôle juridictionnel de la constitutionnalité des lois 1988

WEBER Paul

- Le droit des parents et l'obligation de l'Etat concernant une formation morale dans les écoles publiques 1987

WEITZEL Albert

- La Constitution et les droits fondamentaux 1988

WERNER Pierre

- Les perplexités institutionnelles de l'Union européenne 1997

WEYLAND Joseph

- Le débat sur l'UEM 1997

WIRTGEN Georges

- Performances scolaires des élèves étrangers et luxembourgeois 1981

p.m. Publications des autres sections

Section des sciences

ARCHIVES (dernier volume paru : Tome XLII, 1995-1998, 156 p.)

Section de linguistique, d'ethnologie et d'onomastique
BULLETIN LINGUISTIQUE ET ETHNOLOGIQUE
(1 à 2 numéros par an)

IV. TABLEAU DES MEMBRES

de la Section des Sciences morales et politiques

1999

Statistique des membres:

Membres effectifs et agrégés (décédés: 17)	49
Membres correspondants (décédés: 2)	17
Membres d'honneur (décédés: 25)	9

Institut Grand-Ducal
Section des Sciences morales et politiques

Tableau des Membres (Août 1999)
(entre parenthèses : année de l'élection)

Membres effectifs et agrégés

AHLBORN Henri (1978)
Maréchal de la Cour 57, rue Belle-Vue - L-7214 Bereldange

ALS Georges (1966)
Directeur hon. du Statec.
Prof. Hon. à l'ULB 11, rue Adolphe - L-1116 Luxembourg
Tél. : 44 22 46 – Tél. + Fax : 45 65 63

BAULER André (1995)
Prof. d'éco. polit. et
chargé d'enseign. CU 12, rue de l'Indépendance -
Tél. : 81 60 16 - Fax : 81 60 16 L-9147 Erpeldange

CAMPAGNA Norbert (1995)
Professeur 3, Allée des Marronniers -
Tél. : 0033/3/82 216 139 F-54560 Serrouville

ELVINGER André (1978)
Avocat 174, av. de la Faïencerie -
Tél. : 24 13 90 – Fax : 47 15 06 L-1511 Luxembourg

ELVINGER Marc (1991)
Avocat 22, rue des Franciscaines -
Tél. : 45 24 17 – Fax : 25 26 86 L-1539 Luxembourg

ENTRINGER Henri (1989)
Directeur honoraire
de la Commission europ. 31, rue Albert 1^{er} - L-1117 Luxembourg
Tél. : 44 51 19

ETIENNE Henri (1985) 168, avenue des Troquets –
Dir. hon. de la Com. Eur. B-1150 Bruxelles
Dir. hon. de la Com. Eur.
Tél. et Fax : Luxbg : 46 18 08 - Bruxelles : 0032/2/76 28 706

EWEN Norbert (1985)
Professeur 145, Val Ste. Croix –
L-1371 Luxembourg

FAYOT Ben (1993)
Député au Parlement Européen 36, bd de la Pétrusse -
Tél. : 48 58 70 L-2320 Luxembourg

FRIEDEN Luc (1993)
Ministre 62, avenue Guillaume –
L-1650 Luxembourg
Tél. : 478-2701 – Fax : 22 19 80

GERARD Edmond (1988)
Premier Conseiller
Cour d'Appel 24, av. Alphonse Munchen –
Tél. : 44 28 39 – Fax : 45 34 12 L-2172 Luxembourg

GOEDERT Georges (1985)
Professeur au Centre Univ. 40, rue Schrobiltgen -
Tél. : 44 48 72 - Fax : 44 43 98 L-2526 Luxembourg

GOEDERT Henri
Docteur en droit, Prof. Au C.U. 50, rue de Bragance -
Tél. : 44 83 86 L-1255 Luxembourg

HARLES Guy (1985)
Avocat B.P. 30 – L-2010 Luxembourg

HARPES Jean-Paul (1968)
Professeur hon. au C.U. 1, rue Kahnt –
L-1851 Luxembourg

HAUSEMER Hubert
Professeur 31, rue de Peppange -
Tél. : 51 09 39 L-3270 Bettembourg

HIPPERT Paul (1995)
Directeur Chambre de Commerce 2, avenue Joseph Sax –
L-2515 Luxembourg

HIRSCH Mario (1992)
Directeur “ Letzebuenger Land ” 25, Montée Pilate –
L-2336 Luxembourg

HOSS Jean (1979)
Avocat 4, rue Pierre d'Aspelt -
Tél. : 45 43 30 L-1142 Luxembourg

KINSCH Patrick (1991)
Docteur en droit, avocat 9, rue Jean Bertels -
L-1230 Luxembourg

KREMER Paul (1985)
Professeur au Centre Univ. 12, rue de l'Avenir –
L-1147 Luxembourg

KUNITZKI Norbert von (1968)
Président du C.U. 56, avenue de la Faïencerie -
Tél. : 46 29 70 L-1510 Luxembourg

LOESCH Jacques (1979)
Avocat 9, rue des Foyers -
Tél. : 44 52 18 L-1537 Luxembourg

MORES Edouard (1979)
Magistrat 28, Val des Romains
L-8149 Bridel

MOUSEL Paul (1985)
Avocat, Professeur au CU 13, rue de Dippach -
Tél. : 31 70 76 L-8055 Bertrange

MUHLEN Ernest
Docteur en droit, Ancien Ministre 18, bd G.-D. Charlotte
L-9024 Ettelbrück

NEUEN Jacques (1979)

Avocat
Tél. : 44 52 50 – Fax : 25 41 79

286, av. Gaston Diderich -
L-1420 Luxembourg

OLINGER Jean (1979)

Directeur hon. des contributions
Tél. : 35 01 25

40, rue de Sandweiler -
L-5362 Schrassig

PESCATORE Pierre (1966)

Prof., ancien Juge
Cour de Justice des C.E
Tél. : 22 40 44 – Fax : 46 61 42

16, rue de la Fontaine -
L-1532 Luxembourg

RASQUIN Gérard

Docteur en droit

767, bd du Grand Devois -
F-34980 St. Clément de Rivière

REDING Rolphe (1979)

Project-manager
Tél. : 35 92 73

16, rue St. Donat -
L-5362 Schrassig

REINESCH Gaston (1988)

Administrateur Général Ministère
des Finances
Tél. : 54 71 27

7, Val des Aulnes -
L-3811 Schiffflange

SCHAACK Robert (1979)

Conseiller d'Etat honoraire
Tél. : 44 48 64

2, Allée Léopold Goebel -
L-1635 Luxembourg

SCHILTZ Louis (1994)

Avocat, ancien Bâtonnier
Tél. : 44 31 32

27, rue Albert 1^{er} -
L-1117 Luxembourg

SCHMIT Roger (1988)

Professeur
Tél. : 72 98 84

4, rue des Bénédictins -
L-6914 Echternach

SCHNEIDER Jean-Claude (1985)

Secrétaire Général BGL
Tél. : 48 84 47

37, bd Gustave Jacquemart -
L-1833 Luxembourg

SCHULLER Guy (1988)

Conseiller économique
auprès du Statec
Tél. : 30 90 84

19, rue A. Lincoln -
L-8333 Olm

SCHWALL-LACROIX Annette (1994)

Avocat
Tél. : 22 22 90 – Fax : 47 16 51

20, Côte d'Eich -
L-1450 Luxembourg

STOFFELS Jules (1971)

Professeur honoraire
Tél. : 31 75 62

153, rue des Romains -
L-8041 Bertrange

THIRY Roger (1979)

Président hon. de la
Cour Sup. de Justice
Tél. : 48 27 32

11, rue de Pont Rémy -
L-2423 Luxembourg

WAGNER Edmond (1973)

Prof. Phil. au CU e.r.
Directeur du LCE e.r.
Tél. : 54 14 01

8, rue de la Libération -
L-4210 Esch/Alzette

WAGNER Yves (1995)

13, route de Luxembourg -
L-6910 Roodt s/Syre

WEITZEL Luc (1993)

Référénd. Cour Justice CE
Cab. Juge Maitinho de Almeida
Tél. : 22 30 35 – Fax : 42 67 37

36, rue Fresez -
L-1542 Luxembourg

WELTER Jean (1968)
 Avocat
 Tél. : 44 82 65
 16, rue des Foyers -
 L-1537 Luxembourg

WIRTGEN Georges (1979)
 Prof. hon. au C.U.
 Vice-Prés. de la Section
 de linguistique
 14, rue Soupert -
 L-2541 Luxembourg

WURTH Michel (1985)
 Directeur financier Arbed
 Vice-Prés. direct. Gén. groupe
 Tél. : 47 11 41
 11, rue J.B. Fresez -
 L-1542 Luxembourg

Membres effectifs honoraires

ARENDT Ernest
 Avocat-Avoué
 12, bd Joseph II -
 L-1840 Luxembourg

SCHROEDER Paul
 29a, rue des Glacis -
 L-1628 Luxembourg

Les membres suivants ont présenté leur démission provisoire
 pour raison de surcharges professionnelles

HEIDERSCHIED André
 PIERETTI Patrice, Centre de recherche public du Centre Universitaire
 SPELLER Jules
 THEIS Norbert, prof. à l'Université de la Sarre
 THOMA Gaston

Membres décédés

DELVAUX Bernard
 FABER Georges
 HEIDERSCHIED Robert
 HEMMER Carlo

HUSS Alphonse
 KAUFFMAN Joseph
 KAYSER Armand
 KONZ Fred
 LIESCH Léon
 MAUL Roger
 PRUSSEN Jules
 RAU Fernand
 RIES Adrien
 SIMON Armand
 WEBER Paul (Abbé)
 WURTH Marcel
 ZAHLEN Jean-Pierre

Membres correspondants

BERLINGER Rudolf (1988)
 Institut für Philosophie der Universität
 Würzburg
 Residenzplatz, 2 -
 D-8700 Würzburg

BERNECKER Dietrich (1968)
 Europäisches Patentamt
 Ehrhardstrasse, 27 - D-8000 München 2

CALOT Gérard 1985)
 Directeur hon. de l'Institut National d'Etudes
 démographiques

FREDERICQ Simon (1985)
 Gontrode Heirweg, 112 -
 B-9820 Merelbeke

GREISCH Jean Abbé (1988)
 Institut Catholique de Paris, Faculté de
 Philosophie
 21, rue d'Assas - F-75270 Paris
 Cedex 06

HELLMANN Rainer (1968)
 61, avenue Baron d'Huart -
 B-1050 Bruxelles

- KIRSCH Guy** (1968)
Institut des sciences économiques et
sociales de l'Université de Fribourg 29, rue de Lausanne –
CH-1700 Fribourg
- LALIVE Pierre** (1990)
Professeur à la Faculté de
Droit de Genève 6, rue de l'Athénée –
CH-1205 Genève
- MCWHINNEY Edward, Q.C.** (1985)
Room 555-D – Centre Block,
House of Commons – Ottawa,
Ontario (Canada) K1A 0A6
- MUNCH Joachim** (1985)
Prof. hon. Universität Kaiserslautern (Gebäude 3) –
Pfaffenbergstrasse, 95 –
D-6570 Kaiserslautern
- REUTER Paul** (1985)
Professeur hon. d'Université 72, rue du Cherche-Midi –
F-75006 Paris
- SCHABER Gaston** (1978)
Directeur du CEPS 16, bd de la Pétrusse –
L-2320 Luxembourg
- SITTER-LIVER Beat** (1998)
Altenbergstrasse, 98 –
CH-3010 Bern
- TOMUSCHAT Christian** (1985)
Humboldt-Universität zu Berlin
Juristische Fakultät Unter den Linden, 6 –
D-10099 Berlin
- VAX Louis** (1985)
Professeur hon. à l'Université
de Nancy 1, rue du Pressoir, Méréville –
F-54950 Messein

VON MEHREN Arthur T. (1985)
Story Professor of Law Harvard Law School – USA-
Cambridge, Mass. 02138

WALINE Jean (1985)
Professeur à la Faculté de
Droit de Strasbourg 1, Place d'Athènes –
F-67084 Strasbourg Cedex

Membres correspondants décédés

MERGEN Armand, Prof. hon. de criminologie
THOLL Gérard

Membres d'honneur

BONN Alex (1997)
Avocat 22, Côte d'Eich -
L-1450 Luxembourg
Tél. : 22 59 61 – Fax : 46 45 93

FLESCH Colette (1979)
Directeur Général 11A, bd Prince Henri -
Commission Européenne L-1724 Luxembourg
Tél. : 47 39 10 – Fax : 46 39 15

JESCHECK Hans-Heinrich (1985)
Direktor des Max-Planck-Instituts
für ausländisches
und internat. Strafrecht Günterstalstrasse, 73 -
D-7800 Freiburg im Breisgau

LEGROS Robert (1985)
Commissaire Royal à la Réf.
du Code Pénal 341, av. Louise – Boîte 22 -
B-1050 Bruxelles

LESOURNE Jacques (1988)
Présid. du Conservatoire National des
Arts & Métiers.

Dépt. Economie et Gestion 292, rue St. Martin –
F-75141 Paris Cedex 03

LEVASSEUR Georges (1968)

Professeur d'Université 12, rue de Chartres –
F-91400 Orsay

THORN Gaston (1979)

Président du C.A. de la B.I.L. 1, rue de la Forge -
Tél. : 42 01 98 – Fax : 42 49 58 L-1535 Luxembourg

VERLOREN VAN THEMAAT Pieter (1985)

Prof. Émer., Université Utrecht. Ancien avocat
général de la Cour de Justice des C.E.
Mozartkant - NL-3723 JM Bilthoven
Tél. : 30-22 83 589

WERNER Pierre (1978)

Ministre d'Etat hon. 2, Rond Point Schuman–
L-2525 Luxembourg

Membres d'honneur décédés

ANDERS Jérôme
BECH Joseph
BIERMANN Pierre
BIEVER Tony
CALMES Albert
FOOG Joseph
FREDERICQ Louis (Baron)
GANSHOF von der MEERSCH Walter
GOERENS François
HAMMES Ch.-Léon
KRIEPS Robert
LOESCH Alfred

MAJERUS Pierre
MULLER Jean-Pierre (Rév.-P.)
RECKINGER Marcel
REDING Marcel
RODENBOURG Eugène
SAUVEPLANNE Jean Georges
SCHAUS Lambert
SOLUS Henri
WAGNER Camille
WEBER Paul
WEHRER Albert
WELTER Félix
WILWERTZ Paul

V. TEXTES ORGANIQUES

INTRODUCTION

L'Institut Grand-Ducal fut créé par Arrêté Royal Grand-Ducal du 24 octobre 1868. Il comprenait alors les trois sections des sciences historiques, des sciences naturelles, physiques et mathématiques et des sciences médicales. S'y ajoutèrent au 20^e siècle la section de linguistique, de folklore et de toponymie et celle des arts et des lettres. La sixième section, celle des sciences morales et politiques fut créée par règlement ministériel du 23 novembre 1966. Elle est donc la plus jeune partie d'un organisme intellectuel et culturel auquel la Maison Grand-Ducale a accordé son patronage dès sa création.

Toutes les sections se sont signalées par une remarquable présence intellectuelle dans leur domaine et se sont efforcées de fournir une contribution de qualité au patrimoine culturel. Certes, comme l'a souligné M. Alphonse Huss, premier président de notre section, dans son allocution inaugurale du 24 octobre 1967, *" nous n'entendons pas hisser nos modestes efforts à la hauteur qui est marquée, à l'étranger, par des compagnies de grand prestige et dont les membres, en style élevé, sont parfois taxés d'immortalité. Mais, si le Grand-Duché ne sait guère mettre sur pied, dans les différents domaines du savoir humain, des institutions pouvant se mesurer avec celles des grands pays, du moins se reconnaît-il le droit et s'imposera-t-il même le devoir de consacrer à des réalisations, dans ces mêmes domaines, des forces et moyens en proportion avec son importance territoriale et démographique "*.

Législation relative à l'Institut Grand-Ducal

Arrêté royal grand-ducal du 24 octobre 1868 portant approbation du règlement pour l'institut royal grand-ducal de Luxembourg (Mém. 1868, p. 245) (L'institut comprenait à ce moment la Section des sciences historiques, la Section des sciences naturelles et mathématiques et la Section des sciences médicales).

Annexe : Règlement organique

Arrêté ministériel du 26 novembre 1935 portant création d'une Section de linguistique, de folklore et de toponymie de l'Institut Grand-Ducal (Mém. 1935, p. 1182).

Annexe : Règlement organique

Règlement ministériel du 5 janvier 1962 portant création d'une Section des Arts et des Lettres de l'Institut Grand-Ducal (Mém. A 1962, p. 98).

Annexe : Règlement organique

Règlement ministériel du 23 novembre 1966 portant création d'une Section des sciences morales et politiques de l'Institut Grand-Ducal (Mém. A 1966, p. 1114).

Annexe : Règlement organique

Objet des nouvelles sections

Arrêté du 26 novembre 1935

Art. 1^{er}. La Société luxembourgeoise d'études linguistiques et dialectologiques à Luxembourg est érigée en (4^e) section de l'Institut Grand-Ducal, sous la dénomination de " Section de linguistique, de folklore et de toponymie ".

2a rue Kalchesbruck – L-1852 Luxembourg

Règlement ministériel du 5 janvier 1962

Art. 1^{er}. Il est arrêté une 5^e section de l'Institut Grand-Ducal, sous la dénomination de " Section des Arts et des Lettres ".

Section des Arts et des Lettres - 76 rue Marie-Adelaïde – L-2128 Luxembourg

La Section a pour but de cultiver les arts et les lettres et d'encourager toutes autres activités à caractère artistique et culturel. Elle est divisée en six sous-sections : a) la sous-section pour la littérature française ; b) la sous-section pour la littérature allemande ; c) la sous-section pour la littérature dialectale ; d) la sous-section pour la musique ; e) la sous-section pour le théâtre et le cinéma ; f) la sous-section pour la peinture, les arts plastiques, les arts industriels et l'architecture.

Règlement ministériel du 26 novembre 1966

Art. 1^{er}. Il est créé une 6^e section...

Section des sciences morales et politiques

La section a pour but de cultiver l'étude des sciences morales et politiques et de favoriser leur diffusion. Elle est divisée en trois sous-sections : a) philosophie ; b) sciences sociales, politiques et économiques ; c) science juridique.

ARRÊTÉ ROYAL GRAND-DUCAL DU 24 OCTOBRE 1868, PORTANT APPROBATION DU RÈGLEMENT POUR L'INSTITUT ROYAL GRAND-DUCAL DE LUXEMBOURG

Nous, GUILLAUME III, par la grâce de Dieu, Roi des Pays-Bas, Prince d'Orange-Nassau, Grand-Duc de Luxembourg, etc., etc.;

Vu le règlement organique proposé par la société des anciens monuments, par la société des sciences naturelles et par celle des sciences médicales, pour l'Institut royal grand-ducal de Luxembourg;

Sur le rapport de Notre Directeur-général des finances et vu la délibération du Gouvernement en conseil;

Avons arrêté et arrêtons :

Art. 1er

Le règlement susmentionné, tel qu'il est annexé au présent arrêté, est approuvé.

Art. 2

Notre Directeur général des finances est chargé de l'exécution du présent arrêté.

Luxembourg, le 24 octobre 1868.

Pour le Roi Grand-Duc :

Son Lieutenant-Représentant
dans le Grand-Duché,

HENRI,

PRINCE DES PAYS-BAS.

Pour le Prince :

Le Directeur-général des finances,
de COLNET-D'HUART

Le Secrétaire,
G. d'OLIMART

INSTITUT ROYAL GRAND-DUCAL DE LUXEMBOURG REGLEMENT ORGANIQUE

1. Composition et but de l'Institut

Art. 1er

Il est établi à Luxembourg une société ayant pour but de cultiver les sciences, les lettres et les beaux-arts.

Cette société prend le nom d'Institut royal grand-ducal, et se compose actuellement des trois sociétés déjà existantes : de la société archéologique, de la société des sciences naturelles et de celle des sciences médicales.

Pour mieux atteindre le but que ces trois sociétés ont poursuivi jusqu'à ce jour, chacune dans sa spécialité, celles-ci sont réunies en une seule. Cette réunion met les sociétaires à même d'agir de concert, de se prêter un appui mutuel et de soigner davantage les intérêts communs à tous. Elle a en outre l'avantage de faciliter au public l'accès des collections.

Art. 2

Sa Majesté le Roi Grand-Duc est Protecteur de l'Institut.

Son Altesse Royale le Prince Lieutenant-Représentant de Sa Majesté dans le Grand-Duché en est Président d'honneur.

En cette qualité Son Altesse Royale dirige Elle-même les opérations de l'association toutes les fois qu'Elle assiste à une de ses réunions.

Art. 3

L'Institut est divisé, pour le moment, en trois sections. Ces sections correspondent aux susdites sociétés et se nomment respectivement : Section des sciences historiques, Section des sciences naturelles et mathématiques et Section des sciences médicales.

Le Gouvernement royal grand-ducal, d'accord avec la Société, se réserve d'ajouter une ou plusieurs sections à celles ci-dessus énumérées.

Art. 4

L'Institut se compose de trois catégories de membres : de membres effectifs, de membres correspondants ou agrégés et de membres honoraires.

Ces membres sont nommés par les sections conformément aux règlements spéciaux de ces dernières.

Le nombre des membres n'est pas limité, sauf les cas prévus par les règlements particuliers.

Tout membre effectif nouvellement élu paie, en entrant dans sa section, un droit d'admission dont le minimum est fixé à dix francs, et dans la suite une cotisation annuelle de cinq francs au moins.

Le sociétaire qui est membre de deux ou de plusieurs sections, paie la contribution entière de la section pour laquelle il opte et la moitié seulement de la cotisation des autres sections dont il fait partie.

Art. 5

Chaque membre effectif d'une section a le droit d'assister aux séances des autres sections, sans toutefois y avoir voix délibérative.

Art. 6

Chaque section a son administration, son budget et ses publications séparées.

Art. 7

Il n'y a d'autres dépenses communes à effectuer que celles autorisées par l'assemblée générale. Dans ces dépenses, chaque section ne supporte qu'une part proportionnelle au subside qui lui est accordé sur la caisse de l'Etat.

2. Administration et Personnel

Art. 8

L'Institut a un président et un secrétaire général. Il est administré par les présidents des sections, assistés du secrétaire général.

Art. 9

Le président de l'Institut et le secrétaire général sont en exercice pendant un an, et entrent en fonctions immédiatement après la séance publique du mois d'octobre, dont il est question à l'art. 16.

Art. 10

Les fonctions de président annuel de l'Institut sont remplies tour-à-tour par les présidents des différentes sections, d'après l'ancienneté de leur fondation.

Il en est de même des fonctions de secrétaire général, qui sont exercées annuellement par le secrétaire de la section dont le président est en même temps président de l'Institut.

Art. 11

Le président gère les intérêts communs, ordonnance les dépenses, convoque et préside l'assemblée générale.

Art. 12

Le secrétaire général est chargé des écritures concernant l'Institut, de la correspondance générale, de la conservation des archives et de la comptabilité commune.

Dans les séances plénières, le secrétaire général peut se faire assister par les secrétaires sectionnaires comme secrétaires adjoints.

Art. 13

En cas d'empêchement, le président annuel est remplacé par celui des présidents de section qui doit lui succéder comme président de l'Institut.

Lorsque le secrétaire général est empêché d'exercer ses fonctions, elles sont remplies par celui des secrétaires sectionnaires qui doit lui succéder en sa dite qualité.

3. Séances et Délibérations**Art. 14**

Le Président convoque l'assemblée générale ordinaire et extraordinaire.

Il la convoque aussi souvent qu'il le juge nécessaire ou que les bureaux sectionnaires le demandent.

Art. 15

Le secrétaire général rédige les procès-verbaux, et en donne lecture; il rend compte de la gestion des fonds, signale les faits nouveaux et communique aux sections les pièces ou les articles dont la connaissance peut les intéresser.

Après chaque séance générale, le secrétaire peut transmettre un extrait du procès-verbal à un ou plusieurs journaux. Lorsque l'assemblée le demande, il en publie un bulletin spécial.

Art. 16

Les membres de l'Institut se réunissent en séance ordinaire, chaque année le dernier mardi du mois d'octobre à cinq heures du soir. Si ce mardi

tombe la veille de la Toussaint, la séance ordinaire aura lieu le lundi qui précède cette fête.

La séance ordinaire est publique.

L'ordre à observer dans les séances est fixé par le règlement.

Art. 17

Nul mémoire, rapport, discours et nulle communication quelconque ne peut faire l'objet d'une lecture ou discussion publique, et aucune expérience ne peut être faite sans approbation préalable du bureau de la section respective.

Art. 18

Les décisions de l'Institut sont prises par la totalité des sections réunies en assemblée générale.

Ces sections adoptent ou rejettent, à la majorité des suffrages, les propositions qui leur sont soumises.

4. Bibliothèques et Musées**Art. 19**

Les bibliothèques et les collections des trois sections de l'Institut sont conservées dans un bâtiment fourni aux frais de l'Etat.

Bien que distinctes, elles sont réunies pour autant que possible dans un local commun, qui servira également aux séances de l'Institut et à celles des sections.

Elles sont confiées à la garde des conservateurs et secrétaires des sections respectives.

Art. 20

En cas de nomination d'un bibliothécaire conservateur, les fonctions de cet employé seront déterminées dans le règlement spécial.

5. Publications**Art. 21**

Les sections font, chacune indépendamment des autres, publier leurs travaux. Elles font mutuellement l'échange de leurs publications.

6. Dispositions transitoires

Art. 22

Si des changements ou des ajoutes au présent règlement organique sont jugés nécessaires, ils sont débattus en assemblée générale et votés à la majorité des voix.

Si l'assemblée générale les approuve, elle les soumet à la sanction du Gouvernement.

Art. 23

Chaque section introduira dans son règlement spécial les modifications nécessaires pour l'adapter au présent règlement organique.

Appartient à l'arrêté royal grand-ducal du 24 octobre 1868.

Le Secrétaire pour les affaires du Grand-Duché
G. d'OLIMART

RÈGLEMENT MINISTÉRIEL DU 23 NOVEMBRE 1966 PORTANT CRÉATION D'UNE SECTION DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES DE L'INSTITUT GRAND-DUCAL

Le Ministre d'Etat, Président du Gouvernement,

Le Ministre des Affaires culturelles,

Vu le règlement organique de l'Institut Grand-Ducal, approuvé par arrêté royal grand-ducal du 24 octobre 1868, et notamment l'art. 3, al. 2, de ce règlement;

Sur l'avis favorable de la Section historique, de la Section des Sciences médicales, de la Section des Sciences naturelles, de la Section de linguistique, de folklore et de toponymie et de la Section des arts et des lettres de l'Institut;

Arrêtent :

Art. 1er. Il est créé une sixième section de l'Institut Grand-Ducal, sous la dénomination de " Section des sciences morales et politiques ".

Art. 2. Le règlement organique de la section, annexé au présent règlement ministériel, est approuvé.

Art. 3. Le présent règlement ministériel sera publié au Mémorial.

Luxembourg, le 23 novembre 1966

Le Ministre d'Etat,
Président du Gouvernement,
Pierre WERNER

Le Ministre des Affaires culturelles
Pierre GREGOIRE

La première réunion de la section eut lieu le 9 mars 1967. La séance académique de présentation officielle de la section s'est déroulée en présence du Grand-Duc, le 24 octobre 1967 au Théâtre municipal de Luxembourg.

ANNEXE

RÈGLEMENT ORGANIQUE DE LA SECTION DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES DE L'INSTITUT GRAND-DUCAL

Chapitre 1er - But et activité de la section

Art. 1er. La section a pour but de cultiver l'étude des sciences morales et politiques et de favoriser leur diffusion.

Par sciences morales et politiques, au sens du présent règlement, il y a lieu d'entendre, notamment, la philosophie, les sciences sociales, politiques et économiques, ainsi que la science juridique.

La section groupe des personnes qui, par la valeur de leurs travaux scientifiques, méritent d'être réunies en un collège représentatif des branches du savoir définies ci-dessus.

Art. 2. La section accomplit sa mission par tous les moyens qu'elle juge appropriés et, en particulier, par

- des réunions de travail;
- la participation à des réunions internationales d'étude;
- l'organisation de cours et de conférences publics;
- l'édition de publications.

La section peut prendre toute disposition, le cas échéant en coopération avec d'autres institutions poursuivant des buts similaires, en vue de faciliter le travail scientifique de ses membres, notamment par la constitution d'une documentation et d'une bibliothèque.

La section conseille le Gouvernement dans le domaine de la compétence définie ci-dessus. Elle donne son avis sur les questions scientifiques qui lui sont soumises; elle peut prendre l'initiative d'adresser des rapports et des vœux au Gouvernement.

Chapitre 2 - Composition de la section

Art. 3. La section comprend des membres effectifs, des membres correspondants, des membres agrégés et des membres d'honneur.

Le nombre des membres effectifs est limité à vingt-cinq; il ne pourra être excédé qu'en vertu d'une délibération prise par une majorité des deux tiers des membres effectifs, avec l'accord du Gouvernement.

Le nombre des membres correspondants, des membres agrégés et des membres d'honneur n'est pas limité.

Les membres effectifs participent, de plein droit, à toutes les activités et délibérations de la section. Les autres membres y prennent part sur invitation et, en ce qui concerne les délibérations, avec voix consultative.

Art. 4. Pour être admis comme membre d'une des catégories déterminées par l'art. 3 il faut être présenté par deux membres effectifs.

La demande d'admission est soumise au vote lors d'une réunion composée de la majorité des membres effectifs de la section. Pour être élu, le candidat doit réunir les deux tiers des suffrages des membres présents.

La présentation de toute candidature en vue de l'élection en qualité de membre effectif ou agrégé doit être accompagnée d'une notice exposant les mérites scientifiques du candidat et comportant, s'il y a lieu, un relevé de ses publications.

Art. 5. Les membres correspondants sont désignés en règle générale parmi les personnalités résidant à l'étranger, les membres agrégés parmi les personnalités susceptibles d'être admises ultérieurement en qualité de membres effectifs.

Art. 6. L'exclusion de la section peut être prononcée pour un fait grave, en vertu d'une décision prise à la majorité des deux tiers des membres effectifs.

Art. 7. Le membre effectif qui, pendant une année entière, n'a pas pris part, sans motif légitime, aux travaux de la section, est censé renoncer à sa qualité de membre.

Art. 8. La section est divisée en sous-sections compétentes pour les branches suivantes :

- a) philosophie;
- b) sciences sociales, politiques et économiques;
- c) science juridique.

Chacun des membres effectifs est inscrit dans une sous-section de son choix, compte tenu de la nécessité d'aboutir à une composition numérique équilibrée de celles-ci. Il pourra, en outre, se joindre, sans voix délibérative, aux travaux d'une ou de plusieurs des autres sous-sections.

Il appartient aux sous-sections d'associer les membres agrégés à leurs travaux.

La création de nouvelles sous-sections et la modification des attributions des sous-sections existantes pourra intervenir en vertu d'une décision de la section, avec l'approbation du Gouvernement. Les dispositions à prendre en vertu de cet alinéa sont publiées au mémorial.

Chapitre 3 - Administration de la section

Art. 9. La section est administrée par un conseil d'administration composé comme suit :

a) trois membres, dont le président, élus par l'assemblée générale de la section, pour des mandats de cinq ans;

b) les présidents des sous-sections visées par l'art. 8.

Lorsque l'un des membres désignés sous a) est en même temps président d'une sous-section, celle-ci désigne en son sein un autre membre chargé de la représenter au conseil d'administration.

Le conseil d'administration désigne en son sein un vice-président, un secrétaire et un trésorier.

Le conseil d'administration ne peut délibérer valablement que si la majorité de ses membres est réunie.

Art. 10. Le président gère les intérêts communs de la section, ordonnance les dépenses, convoque et préside les réunions plénières de la section, et veille à l'exécution du règlement. Il signe tous les actes qui émanent de la section et les procès-verbaux de réunion, après approbation par le conseil d'administration.

En cas d'empêchement, le président est remplacé par le vice-président.

Art. 11. Le secrétaire est chargé des écritures et de la correspondance concernant la section. Il a en outre le soin de la documentation, de la bibliothèque et des archives.

Il rédige le procès-verbal de chaque séance. Il en donne lecture à l'ouverture de la prochaine séance et, après adoption, le signe avec le président.

Il fait envoi des convocations pour les réunions ordinaires ou extraordinaires. La convocation indique sommairement l'ordre du jour.

Dans les séances plénières de la section, le secrétaire peut se faire assister par les secrétaires des sous-sections comme secrétaires adjoints.

Art. 12. Le trésorier de la section est chargé des recettes et des dépenses de toute nature. Il ne peut effectuer de paiement que sur mandats contresignés par le président ou le secrétaire.

Tous les ans il rend compte de sa gestion.

Art. 13. Les membres effectifs, les membres correspondants et les membres agrégés payent une cotisation annuelle qui sera fixée par le conseil d'administration d'après les besoins de la section et sous réserve des prescriptions de l'art. 4 du règlement organique de l'Institut grand-ducal.

Les membres d'honneur ne payent pas de cotisations. Il leur est loisible de s'assurer la délivrance gratuite des publications de la section en payant les cotisations annuelles.

Art. 14. Chaque année avant la première séance ordinaire, la section adresse au Gouvernement une copie de son dernier compte arrêté, ainsi qu'une copie du budget pour l'exercice courant.

Art. 15. Les recettes de la section sont constituées notamment : 1° par les cotisations des membres effectifs, correspondants et agrégés; 2° par les subsides du Gouvernement; 3° par les dons de particuliers; 4° par la vente des publications.

Art. 16. Les membres qui se déplacent pour remplir une mission dans l'intérêt de la section peuvent obtenir le remboursement de leurs dépenses.

Art. 17. Les dépenses extraordinaires excédant les ressources de la section font l'objet d'une proposition spéciale et motivée à soumettre au Gouvernement.

Chapitre 4 - Réunions et délibérations de la section

Art. 18. Des réunions semestrielles de la section ont lieu au mois d'avril et au mois d'octobre. Le conseil d'administration en fixe le jour et l'heure.

L'assistance est obligatoire pour les membres effectifs, à moins d'empêchement motivé.

L'assemblée ne peut délibérer valablement que si la majorité des membres effectifs est présente.

Art. 19. Après la lecture du procès-verbal de la séance précédente et des procès-verbaux des sous-sections, le secrétaire de la section donne sommairement connaissance de la correspondance et le trésorier rend compte de la gestion des fonds.

Le secrétaire peut transmettre un extrait du procès-verbal à la presse, aux fins de publication.

Art. 20. Le président de la section fait convoquer des réunions extraordinaires toutes les fois qu'il le juge nécessaire et, en tout cas, à la demande motivée d'une des sous-sections.

Art. 21. Les rapports et les mémoires présentés par les différentes sous-sections et par les membres individuels sont lus en séance, ou, si l'assemblée le décide ainsi, ils sont adressés par écrit aux membres.

Ces rapports ou mémoires sont inventorisés et déposés aux archives de la section.

Art. 22. Le rapport général du secrétaire sur les activités de la section et les rapports sur les activités des sous-sections sont imprimés. La section peut y joindre, sous la responsabilité des auteurs, les rapports, monographies et mémoires élaborés par ses membres.

Les auteurs des mémoires ont droit à la livraison gratuite de vingt-cinq imprimés de leur travail.

Art. 23. La section délibère à la majorité des membres présents ou représentés, sous réserve des dispositions spéciales du présent règlement.

Les membres votent à haute voix, sauf dans les cas où le scrutin secret est soit proposé par le président, soit demandé par trois membres au moins. Le scrutin secret est de rigueur pour tous les votes se rapportant à des personnes.

Art. 24. Si l'assemblée a été convoquée sans s'être trouvée en nombre, elle pourra, après une nouvelle convocation, prendre une résolution sur les objets mis à l'ordre du jour, quel que soit le nombre des membres présents.

Chapitre 5 - Travaux des sous-sections

Art. 25. Chaque sous-section désigne dans son sein un président et un secrétaire pour un terme renouvelable de cinq ans, de telle manière que la durée des mandats coïncide avec celle des mandats conférés en vertu de l'art. 9 a).

Art. 26. Le président préside les réunions de la sous-section et signe tous les actes qui en émanent.

Art. 27. Le président d'une sous-section fait convoquer les réunions toutes les fois qu'il le juge nécessaire ou à la demande motivée de trois membres de la sous-section.

Deux ou plusieurs sous-sections peuvent se réunir en commun à la demande d'une d'entre elles. Dans ce cas, la réunion est présidée par le président de la sous-section dont émane la demande.

Les sous-sections ne peuvent délibérer valablement que si la majorité de leurs membres effectifs est présente.

Art. 28. Le secrétaire est chargé du soin de la correspondance de la sous-section. Il convoque les réunions et rédige le procès-verbal de chaque séance.

Art. 29. Un rapport de chaque réunion, signé par le président et le secrétaire, est adressé au conseil d'administration, aux fins visées par les articles 19 et 22 du présent règlement.

Chapitre 6 - Dispositions finales

Art. 30. Le présent règlement ne pourra être modifié que par une délibération de la section, prise à la majorité des deux tiers des membres effectifs, sous réserve de l'approbation par le Gouvernement. La modification sera publiée au Mémorial.

Art. 31. En cas de dissolution, le patrimoine de la section est acquis à l'Etat.

Art. 32. Les quinze premiers membres de la section sont nommés par le Gouvernement.

Pendant une période initiale de trois ans, les nominations de membres de toutes catégories restent soumises à l'approbation du Gouvernement.

Art. 33. Il y a lieu d'entendre, dans le présent règlement, par l'expression " le Gouvernement ", le Ministre ayant dans ses attributions les affaires culturelles.

**Règlement du Conseil d'administration concernant
la procédure de l'admission des membres
(effectifs, agrégés, correspondants)**

1. Toute demande d'admission doit être présentée par écrit et adressée au président de la Section. Elle doit être signée par 2 membres effectifs.
La demande doit être accompagnée d'une notice exposant les mérites scientifiques du candidat, d'un relevé de ses publications, ainsi que d'un exemplaire d'au moins deux des principales publications.
2. Le président soumet la candidature au Conseil d'administration qui peut demander les informations complémentaires qu'il juge utiles.
Le conseil décide si la candidature est conforme aux conditions exigées par l'art. 1er du règlement organique de la Section.
3. En cas d'avis positif du Conseil d'administration, le président soumet la candidature au vote de la Section conformément aux articles 4 al. 2 et 24 du règlement organique.

Travaux des sous-sections (Chap. 5)

Ces dispositions n'ont pas reçu d'application pour la raison suivante.

L'opinion du Conseil d'Administration est qu'il existe des associations de philosophes, de juristes et d'économistes qui sont en mesure d'organiser des conférences spécialisées ; la Section est trop peu nombreuse pour s'engager dans cette voie. L'originalité de la Section est qu'elle réunit des formations différentes, il faut dès lors rechercher des sujets transversaux susceptibles d'intéresser les différentes formations. En outre, il faudrait tâcher de compléter la section par l'élection d'un sociologue et d'un diplômé en sciences politiques. Il en résulte que les "présidents" des sous-sections n'auront plus de raison d'être.

Locaux et travaux de secrétariat

A l'étranger, les académies disposent généralement d'une maison, parfois qualifiée de palais, avec salles de réunion, bibliothèque, salle d'ar-

chives, bureau, secrétariat. Les conditions dans lesquelles la Section des Sciences morales et politiques travaille depuis sa fondation en 1966, ne sont pas satisfaisantes : nous n'avons ni local, ni secrétariat, ni salles de bibliothèques ou d'archives, ayant bénéficié jusqu'à présent de l'hospitalité de la Chambre de Commerce.

Des efforts sont en cours pour nous sortir de ce " provisoire " qui n'a que trop duré.

PASINOMIE LUXEMBOURGEOISE

23 NOVEMBRE 1966

511

Règlement ministériel du 23 novembre 1966 portant création d'une Section des sciences morales et politiques de l'Institut Grand-Ducal.

(Mém. A, N° 65 du 19 décembre 1966, p. 1114.)

*Le Ministre d'Etat, Président du Gouvernement,
Le Ministre des Affaires culturelles,*

Vu le règlement organique de l'Institut Grand-Ducal, approuvé par arrêté royal grand-ducal du 24 octobre 1868, et notamment l'art. 3, al. 2, de ce règlement;

Sur l'avis favorable de la Section historique, de la Section des Sciences médicales, de la Section des Sciences naturelles, de la Section de linguistique, de folklore et de toponymie et de la Section des arts et des lettres de l'Institut;

Arrêtent:

Art. 1^{er}. Il est créé une sixième section de l'Institut Grand-Ducal, sous la dénomination de « Section des sciences morales et politiques ».

Art. 2. Le règlement organique de la section, annexé au présent règlement ministériel, est approuvé.

Art. 3. Le présent règlement ministériel sera publié au Mémorial.

Luxembourg, le 23 novembre 1966

*Le Ministre d'Etat,
Président du Gouvernement,
Pierre Werner
Le Ministre des Affaires culturelles,
Pierre Grégoire*

DU 24 OCTOBRE 1868.

385

24 Octobre 1868. — *Règlement pour l'Institut royal grand-ducal du Luxembourg.*

Nous, GUILLAUME III, etc., etc., etc.,

Vu le règlement organique proposé par la Société des anciens monuments, par la Société des sciences naturelles et par celle des sciences médicales, pour l'Institut royal grand-ducal de Luxembourg;

Sur le rapport de notre Directeur-général des finances et vu la délibération du Gouvernement réuni en conseil,

Avons arrêté et arrêtons:

Art. 1^{er}.

Le règlement susmentionné, tel qu'il est annexé au présent arrêté, est approuvé.

Art. 2.

Notre Directeur-général des finances, etc. Luxembourg. HENRI,

prince des Pays-Bas.

Le Directeur-général des finances,

DE COLNET-D'HUART.

— Institut royal gr.-duc. de Luxembourg. —

Règlement organique.

§ 1. Composition et but de l'Institut.

Art. 1^{er}.

Il est établi à Luxembourg une société ayant pour but de cultiver les sciences, les lettres et les beaux-arts.

Cette société prend le nom d'Institut royal grand-ducal, et se compose actuellement des trois sociétés déjà existantes: de la Société archéologique, de la Société des sciences naturelles et de celle des sciences médicales.

Pour mieux atteindre le but que ces trois sociétés ont poursuivi jusqu'à ce jour, chacune dans sa spécialité, celles-ci sont réunies en une seule. Cette réunion met les sociétaires à même d'agir de concert, de se prêter un appui mutuel et de soigner d'avantage les intérêts communs à tous. Elle a, en outre, l'avantage de faciliter au public l'accès des collections.

Art. 2.

Sa Majesté le Roi
seigneur de l'Institut.

B N L



LB 26475

Son Altesse royale le Prince lieutenant-représentant de sa Majesté dans le Grand-Duché en est président d'honneur.

En cette qualité, son Altesse royale dirige elle-même les opérations de l'Association toutes les fois qu'elle assiste à une de ses réunions.

Art. 3.

L'Institut est divisé, pour le moment, en trois sections. Ces sections correspondent aux susdites sociétés et se nomment respectivement: section des sciences historiques, section des sciences naturelles et mathématiques et section des sciences médicales.

Le Gouvernement royal grand-ducal, d'accord avec la Société, se réserve d'ajouter une ou plusieurs sections à celles ci-dessus énumérées.

Art. 4.

L'Institut se compose de trois catégories de membres: de membres effectifs, de membres correspondants ou agrégés et de membres honoraires.

Ces membres sont nommés par les sections conformément aux règlements spéciaux de ces dernières.

Le nombre des membres n'est pas limité, sauf les cas prévus par les règlements particuliers.

Tout membre effectif nouvellement élu paie, en entrant dans sa section, un droit d'admission dont le minimum est fixé à 10 fr., et, dans la suite, une cotisation annuelle de 5 fr. au moins.

Le sociétaire qui est membre de deux ou de plusieurs sections, paie la contribution entière de la section pour laquelle il opte et la moitié seulement de la cotisation des autres sections dont il fait partie.

Art. 5.

Chaque membre effectif d'une section a le droit d'assister aux séances des sections, sans toutefois y avoir voix délibérative.

list
arc

26475

LES

* la

ction

tes

ences

rales

et

phiques

de la Section

des Sciences Morales et Politiques

Volume IV

Luxembourg
1999